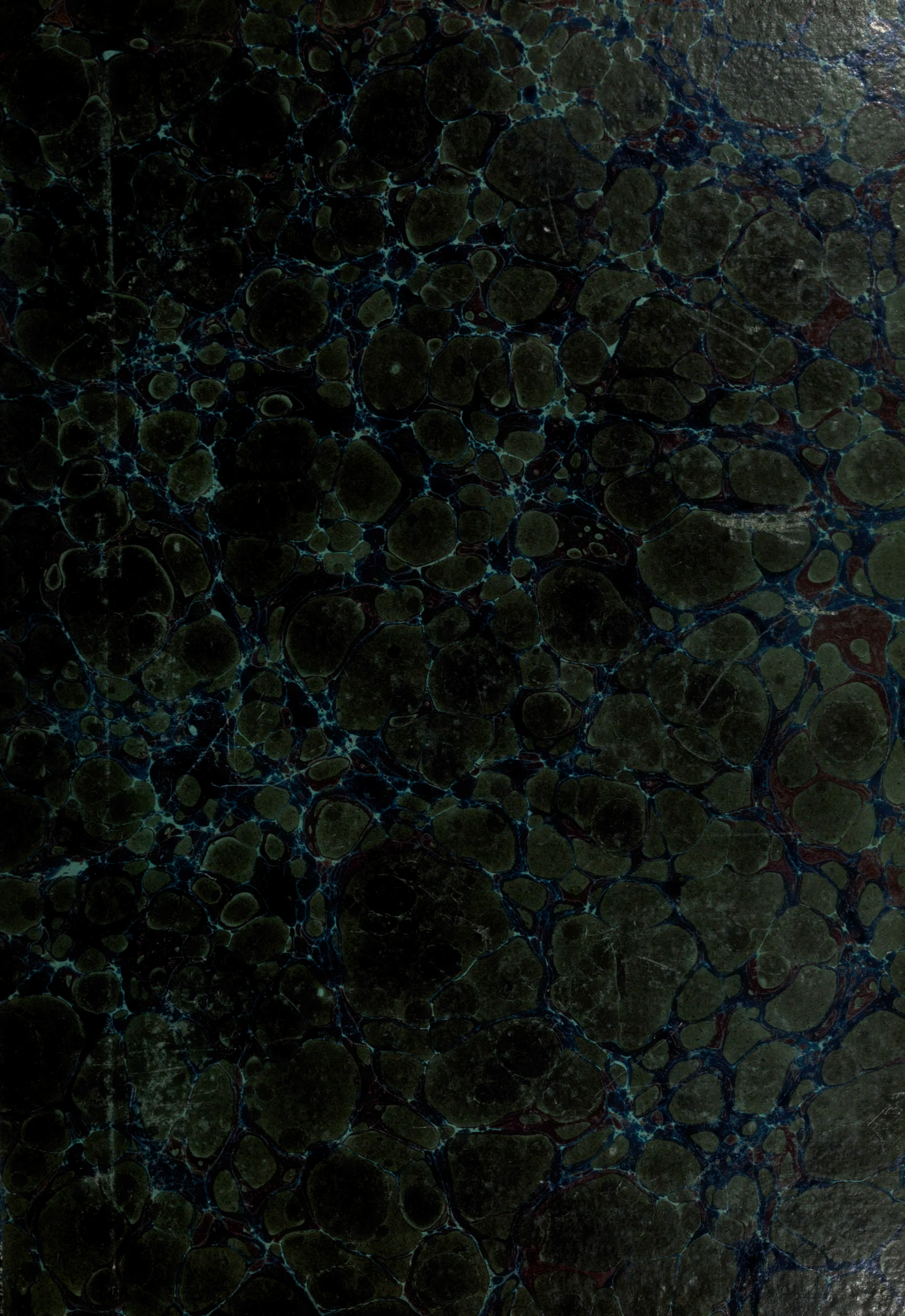


Theologisches Literaturblatt.

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn

und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Professor Dr. F. H. Reusch.

Vierter Jahrgang.

1869.

Bonn,

Verlag von A. Henry.

(Druck von C. Georgi.)

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1⅓ Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 4. Januar 1869. **№ 1.**

Neutestamentliche Literatur.

Neutestamentliche Zeitgeschichte von **A. Hausrath**, Prof. an der Universität Heidelberg. Erster Theil. Die Zeit Jesu. Heidelberg, Bassermann 1868. XIV u. 450 S. 8. 2 Thlr. 24 Sgr.

Ueber die große Bedeutung der Versuche, den historischen Hintergrund der neutestamentlichen Geschichte möglichst genau zu durchforschen und im Zusammenhange darzustellen, braucht man heutzutage kein Wort mehr zu verlieren. Die historische Behandlungsweise der Theologie rief solche wie von selbst hervor. Die neuere Zeit begnügte sich nicht mehr mit der dogmatischen Erkenntniß der Person und der Lehre Jesu in ihrer abstracten und darum für die menschliche Phantasie weniger faßbaren Gestalt; sie strebte vielmehr auf den neu gebahnten Wegen geschichtlicher Forschung das längst vergangene Jahrhundert des Heiles in lebendiger Gestalt dem Geiste wieder vorzuführen und mit möglichst hellen Farben und möglichst vielen einzelnen Erscheinungen in der Gegenwart gleichsam von Neuem aufleben zu lassen. Auf diese Weise gewinnen die Personen Jesu und seiner Apostel, ihre Lehren und Thaten für unsere Vorstellungskraft außerordentlich an Frische und Lebendigkeit. Indem wir uns die socialen und häuslichen Verhältnisse jener Zeiten vergegenwärtigen, werden uns mitunter die unscheinbarsten Züge der evangelischen Darstellung zum Gemälde. Und indem wir auf die feinen Beziehungen achten, welche zwischen den Aussprüchen Jesu und den Volksansichten, den Sitten, den Gebrechen seines Zeitalters bestehen, dringt unsere Erkenntniß in die Tiefen seiner göttlichen Weisheit und Heiligkeit ein. Was aber als ein ebenso großer Gewinn zu achten ist, wir entdecken auf jedem Schritt, den wir durch das Gebiet der neutestamentlichen Schriften thun, eine so vollständige Uebereinstimmung, auch in den Details, zwischen den hier vorausgesetzten Zuständen und Anschauungen und denen, welche wir aus andern Quellen für jene Zeit ermitteln, daß man die neutestamentliche Zeitgeschichte die glänzendste Apologie der Echtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher nennen könnte. Es wäre eine dankbare, wenngleich nicht so leichte Arbeit, dies an allen Einzelheiten nachzuweisen. Freilich würde hierbei manches, was Vielen als ganz ausschließlich neutestamentlich und unmittelbar geoffenbart gilt, in seiner historischen Entwicklung erscheinen. Aber selbst dieser scheinbare Verlust würde sich doch wieder als Gewinn darstellen, wie ja überhaupt die bessere Erkenntniß nur vermeintliche oder vorübergehende, keine bleibenden Verluste mit sich führt. Denn in ihrer historischen Entwicklung begriffen, entkleidet sich eine Lehre ihrer zeitlichen Form und bietet ihren reinen, ewig geltenden Inhalt ohne eine uns unverständliche Hülle dar. Das aber bleibt ja immerhin das Ziel aller religionsgeschichtlichen Forschung, in unsere Denk- und Ausdrucksweise die Doctrinen vergangener Geschlechter zu übersetzen. Daß bei solcher Arbeit sehr wesentliche, den Sinn des Originalwerks entstellende Uebersetzungsfehler möglich sind, hat uns eine oft wiedergekehrte traurige Erfahrung gelehrt. Vor ihnen muß den Theologen eine gesunde kritische Methode bewahren, während in allen wesentlichen Punkten der Katholik noch außerdem an dem kirchlichen Dogma seinen Schutz und Wegweiser findet.

Die Grundlage für alle derartigen Versuche bleibt zunächst eine durchaus objective Bearbeitung der neutestamentlichen Zeitgeschichte, und darum freut es uns, einen neuen sehr willkommenen Beitrag zu derselben unsern Lesern bekannt machen zu können. Der erschienene erste Theil des Werkes von Hausrath behandelt die Zeit Jesu, und will der Verf. eine ähnliche Bearbeitung der Zeit der Apostel folgen lassen. Viele neuen Resultate zu Tage zu fördern, lag nicht in der Absicht des Verf.; es galt mehr alle einschlägigen Forschungen zu überschauen und ihre Resultate zu einem Gesammtbild zu vereinigen. Dieser Arbeit hat sich H. mit großem Geschick unterzogen, indem seine Darstellung sowohl durch Klarheit und Anschaulichkeit, wie besonders durch eine geschmackvolle Form sich auszeichnet. Ueber seine entschieden rationalistische Richtung hat der Verf. durch seine frühere, glänzend geschriebene, aber oberflächliche Schrift über den Apostel Paulus keinen Zweifel gelassen. Es freut uns aber sagen zu müssen, daß er in vorliegendem Buche, seinem Programme durchaus getreu, alle Tendenz ferne gehalten und lediglich sein Augenmerk auf die historischen Thatsachen, Verhältnisse u. s. w. gerichtet hat. „Unsere Aufgabe wird sein, sagt er S. VIII, diese Zeit zu beschreiben, so weit ihr Inhalt mit den großen religiösen Thatsachen des N. T. in mittelbarer oder unmittelbarer Beziehung steht. Es handelt sich dabei in keiner Weise um den nichtigen Versuch, die Entstehung des Christenthums selbst aus vorübergehenden Zeitverhältnissen herleiten zu wollen. Begünstigende Verhältnisse, ermöglichende Bedingungen, unhaltbare, Katastrophen zudrängende Zustände sind auch sonst wohl gewesen, und ist doch keine neue Religion daraus hervorgegangen, weil dem Chaos der gestaltende schöpferische Geist ausblieb. Das Christenthum ist das Werk Christi, nicht der Verhältnisse." Auf diesem Boden, dem der tendenzlosen Geschichtsforschung reichen sich gewiß alle wohlmeinende Gelehrte gern die Hand. Nur an wenigen Stellen erkennt man die theologischen Anschauungen des Verf. und durchbricht er dort die durch seine Aufgabe ihm gesteckten Grenzen. Für diesen Mangel entschädigt er aber reichlich durch das maßvolle Urtheil über Fragen schwieriger Art, durch seine Abneigung gegen muthwilliges Niederreißen. Nichts liegt

ihm ferner als die frivole Straußsche Manier, möglichst viel, oder besser gesagt möglichst alles wegzuschneiden und dann auf die zerhackten und verstümmelten Gliedmaßen mit Hohn hinzuweisen. Es ist keine Phrase, wenn H. von sich S. XI bekennt, die Kritik habe ihm „nur als Berichtigung Werth, als Negation gar keinen." Und mit Recht; denn von Kritik und Negation kann weder der Mensch noch die Menschheit leben. Sie dienen nur dazu, sind aber auch dazu unentbehrlich, den Staub und das Spinngewebe überall wegzufegen, Unbrauchbares oder Veraltetes bei Seite zu schieben, um dem Bessern Platz zu machen.

Daß der Verf. in diesem Sinne zu arbeiten wenigstens sich bestrebt hat, ersieht man aus manchen sehr entscheidenden Stellen. Die rationalistischen Kritiker pflegen z. B. die Notiz bei Luk. 3, 1, es habe zur Zeit der Geburt Christi Lysanias über Abilene geherrscht, als unhistorisch zu behandeln, weil der einzige aus der Geschichte bekannte Lysanias lange vor Christus auf Betreiben der Kleopatra getödtet wurde. H. sagt dagegen S. 52 sehr richtig: „Das Datum ist durch keine andere Nachricht unterstützt, aber auch durch keine andere widerlegt." Es wird eben ein jüngerer, sonst unbekannter Lysanias gemeint sein. Den viel bestrittenen Kindermord von Bethlehem findet H. S. 281 dem Charakter des Herodes ganz entsprechend, wenngleich er sich nicht bestimmt für dessen Geschichtlichkeit ausspricht. „Die Evangelien, die seine blutige Gestalt an die Wiege Jesu stellten, ... haben alle charakteristischen Züge seines Bildes zusammengefaßt. Sie haben ihn gezeichnet, wie er in seinen alten Tagen war, feig, argwöhnisch und grausam, als den Herodes, der auch schon im Kind den Thronräuber fürchtet und hundert Unschuldige tödtet, um einen Verhaßten zu treffen." Ebenso erscheint dem Verf. S. 313 auch das Verhältniß der Juden und des Pilatus gegen einander, wie es aus Josephus bekannt ist, ganz so, wie der Evangelist Johannes es in der Passionsgeschichte schildert. S. 339 spricht er sich gleich entschieden für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte über die Enthauptung Johannes des Täufers aus, welche wegen der wirklich ans Unglaubliche grenzenden Barbarei, mit der sie vollzogen ward, vielfach in das Gebiet der Märchen verwiesen worden ist, aber dennoch zu dem grotesken, halbbarbarischen Leben an den orientalischen Höfen durchaus paßt. Obgleich ferner H. in Folge seiner ganz rationalistischen Ansichten in Jesus nur den durchaus vollkommenen Menschen erblickt (S. 356. 358), ist er doch historisch unbefangen genug, den durchgreifenden Unterschied anzuerkennen, welcher zwischen dem Christenthum und den damaligen jüdischen Schulen und Secten, namentlich dem Essenismus besteht. S. 370: „Wenn Jesus sich so mit den treibenden Motiven der Zeit und den Sympathieen und Antipathieen seines Volkes nichts zu schaffen machte, so konnte er doch noch weit weniger das Zusammengehn mit einer der Schulen der Sache des Gottesreiches dienlich finden. Von den Essäern schied ihn seine ganze Weltauffassung u. s. w." Letztere Behauptung verdient namentlich hervorgehoben zu werden, weil wegen einiger äußerlicher Aehnlichkeit gerade in unserer Zeit wieder das Christenthum zu dem Essenismus in nahe Beziehung gebracht wird [1]). Insofern der Dualismus von Geist und Materie als von Gut und Böse in seinen praktischen Consequenzen mit der christlichen Lehre einige Aehnlichkeit hat, ist eine solche freilich auch zwischen beiden Doctrinen anzuerkennen; der Wurzel nach stehen sie natürlich so weit wie möglich aus einander. H. hat dies Verhältniß klar erkannt. In Einem Punkte scheint mir der Verf. sogar zu conservativ zu sein. An zwei verschiedenen Stellen, S. 46 und S. 396 erwähnt er, die Gräber, in welchen die Besessenen von Gadara gehaust, seien noch zu sehen. Zumal wegen der Varianten Gadara und Gerasa läßt sich die Stelle überhaupt nicht mehr sicher ermitteln, wo Jesus die Dämonenaustreibung vorgenommen hat. Sehr richtig endlich schildert der Verf. das oft zu rationalistischen Zwecken mißdeutete Verhältniß der Lehrart der Apostel, namentlich des h. Paulus, zu der damaligen Methode der Rabbinen, S. 96: „Selbst feinere Geister wie Philo und Josephus, und ernstere Gemüther wie Paulus konnten dieser Methode sich nicht entziehen, sie konnten sie nur in ihrer Anwendung beschränken und durch ihren religiösen Tact zum Erweis sittlicher Wahrheiten statt zur Begründung rabbinischer Einfälle verwenden, aber fremdartig bleibt uns diese Methode der Argumentation dennoch."

Im Gegensatz zu diesen erfreulichen Beweisen von maßvollem und vorsichtigem Urtheil über Fragen, die von den Rationalisten mit großer Entschiedenheit in entgegengesetztem Sinne beantwortet zu werden pflegen, haben wir nun auch freilich, wie sich dies nicht anders erwarten ließ, einzelne voreilige Behauptungen in unserm Buche zu constatiren, welche der Verf bei eingehendern Studien über die betreffenden Punkte gewiß nicht würde gewagt haben. So wird S. 78 das Buch Baruch ohne Weiteres zur Darstellung der Ansichten aus der Zeit Christi verwendet, und scheint es fast, als ob H. eine so späte Abfassung des Buches als selbstverständlich voraussetzte. Auch wird S. 129 als ausgemachte Thatsache angenommen, daß „der Theologie des A. T. das Loos des Menschen auf dieser Welt sich erfüllt." Ein einigermaßen gründliches Studium des A. T. würde den Verf. eines Bessern belehrt haben. Mit jener irrigen Ansicht aber hangen die seltsamen Behauptungen zusammen, welche H. über die Sadducäer aufstellt. S. 121 werden sie von dem Vorwurfe des Unglaubens gereinigt, und S. 127 als entschiedene Materialisten bezeichnet. Nach den irrigen Vorstellungen des Verf. von der Theologie des A. T. wäre allerdings beides miteinander vereinbar. Aber gerade von diesem Irrthume aus läßt sich leicht seine ganze Construction des Sadducäismus, bei der er, wie außer ihm meines Wissens nur noch Hanne [1]), dem jüdischen Gelehrten Geiger gefolgt ist, aus den Angeln heben. Waren die Sadducäer in Folge ihres Materialismus nach der Norm der alttestamentlichen Lehre entschiedene Ungläubige, so können sie unmöglich als Repräsentanten der jüdischen Priestergeschlechter bezeichnet werden. Ihr Festhalten am Buchstaben des Gesetzes und dem äußern Tempeldienst erklärt sich sehr gut aus einer nothgedrungenen Connivenz gegen das Hergebrachte, von dem jüdischen Volke für unverletzlich Gehaltene, sowie anderseits aus der Opposition, welche sie den pharisäischen Traditionen entgegen setzten, durch die oft genug das geschriebene Gesetz modificirt oder wenigstens verdunkelt erschien. Der sicherste äußere Beweis gegen H.'s Meinung, die Sadducäer hätten den alten Priesteradel im Gegensatz zu der modernen pharisäischen Volkspartei repräsentirt, ist die von ihm selbst S. 133 angeführte bekannte Stelle des Josephus. Hier heißt es ausdrücklich, die Sadducäer hätten selten ein Amt bekleidet, in diesem Falle aber sich dem Pharisäismus anbequemen müssen. Die öffentlichen Aemter bei den Juden waren nun doch zunächst die priesterlichen und die mit diesen in Verbindung stehenden. — Wenn ferner S. 183 die eschatologische Rede des Herrn (Matth. 24) als vaticinium post eventum bezeichnet wird, so ist dieser Irrthum bedingt von des Verf. Ansicht über die Entstehung der synoptischen Evangelien. Eine Redesammlung des Apostels Matthäus hält er für die Grundschrift des Markus-Evang., welches das älteste unter den kanonischen Evangelien sein soll. Danach wäre denn allerdings unser jetziges Matthäus-Evang. gewiß erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Aber abgesehen von den historisch-kritischen Gründen, welche gegen jene willkürliche Hypothese sprechen, eignet sich gerade die in Rede stehende eschatologische

1) Dies geschieht, abgesehen von manchen beiläufigen Bemerkungen bei passenden und unpassenden Gelegenheiten, noch neuestens in einer englischen und in einer italienischen Monographie: *Ginsburg*, The Essenes. Their history and doctrines. London 1864. *Benamozegh*, Storia degli Esseni. Firenze 1865.

1) Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien, Zeitschr. für wiss. Theol. 1867, 131.

Prophetie sehr schlecht dazu, nach ihrer gegenwärtigen Redaction in so späte Zeit verlegt zu werden. Nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, würde sie die beiden Ereignisse des Strafgerichts über Jerusalem und des Weltendes, welche nun wegen der ideellen Zusammengehörigkeit in einer ächt prophetischen, aber weniger historischen Weise gemeinsam, gleichsam mit einander vermischt zur Darstellung kommen, weit mehr dem reellen Thatbestande entsprechend aus einander gehalten haben. Nicht allein die Prophetie selbst, sondern sogar ihre Darstellung durch den Evangelisten charakterisirt sich meines Erachtens eben als vaticinium ante eventum. Speciell zeigt sich dies auch daran, daß Matth. (24, 20) in jene Rede die Worte Jesu aufgenommen hat, man solle beten, daß die Flucht nicht am Sabbathe geschehe. Dies war keineswegs noch Gegenstand des Gebetes für die christliche Gemeinde, wie H. S. 85 meint, sondern erklärt sich bloß durch den Standpunkt, von welchem aus Jesus seine Ermahnungen in dieser specifisch-jüdischen Form an seine Zuhörer richtete.

Zu den Unrichtigkeiten im Einzelnen gehört es auch, wenn die Schilderung der Mißbräuche bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften Jak. 2, 2 f. sofort zur Darstellung jüdischer Zustände verwendet wird (S. 72). Die vorhergehenden Worte: „habet den Glauben an den Herrn J. Ch. nicht mit Ansehung der Person" zeigen doch klar, daß trotz des συναγωγή in V. 2 von den Mißbräuchen beim christlichen Gottesdienst die Rede ist. Für Willkür muß es angesehen werden, daß H. S. 354 die Antithesen bei Matth. 5, 21 ff.: „Ihr habt gehört — ich aber sage euch" bestimmt als Synagogen-Rede bezeichnet „wegen Inhalt und Form," während sie doch gerade als Grundlehren der neuen Religion im Gegensatz zu der alten recht eigentlich zur Bergpredigt gehören. Etwas affectirt nimmt es sich auch aus, wenn der Verf. die Parabeln des Herrn zur speciellen Schilderung der socialen und religiösen Zustände gebraucht, während die in denselben vorkommenden, dem täglichen Leben entnommenen Züge doch mehr oder weniger regelmäßig und überall wiederkehrende sind. Bei zu starkem Hervorheben einzelner Punkte entsteht hierdurch sogar sicher ein unrichtiges Bild. Dies ist z. B. S. 9 der Fall, wo es heißt: „Noch bis in die Nacht lärmt es und pocht es an den verschlossenen Thüren (Luk. 13, 24 f.); der betrunkene Oberknecht tobt und schlägt und mißhandelt die Mägde (Luk. 12, 45). Kurz es ist von früh bis in die Nacht ein lautes, vielbeschäftigtes, lustiges Leben, und zu der Beschaulichkeit des Gottesreichs findet die emsige Bevölkerung keine Muße." Dieser Fehler erklärt sich wohl aus dem an sich löblichen Streben des Verf. nach möglichst farbenreicher und lebendiger Schilderung. Denn dieses Streben ist allerdings auch sonst hier und da etwas in Manier ausgeartet.

Ich schließe mit einer halbwegs persönlichen Bemerkung. S. 445 f. liefert H. eine Beschreibung des letzten Abendmahls Jesu, welche zum Theil meinem Buche über die Leidensgeschichte entnommen zu sein scheint. Denn ich glaube kaum, daß H. auch zufällig auf die von mir dort vermuthungsweise vorgetragene Anordnung der fünf Paschabecher verfallen sei. Ich möchte auch jetzt noch meiner Darstellung nur den Werth einer, wie ich gewiß wünsche, nicht unwahrscheinlichen Hypothese zuerkennen, kann es aber nicht gerechtfertigt finden, wenn H. das Ganze wie einen sichern historischen Vorgang behandelt.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte und Kirchenrecht.

Die **oberrheinische Kirchenprovinz** von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt, von Dr. **Heinrich Brück**, Professor der Theologie am bischöflichen Seminar zu Mainz. Mainz, Kirchheim 1868. XVI u. 567 S. gr. 8. 2 Thlr. 10 Sgr.

Es gibt wenige Abschnitte in der bald zweitausendjährigen Geschichte der Kirche, welche rücksichtlich der kirchlichen Regierung einzelner Diöcesen lehrreicher und zugleich trauriger sind, als die Geschichte der Bildung einer Kirchenprovinz aus den Stücken ehemaliger, an neue Landesherren, — Baden, Württemberg, Kurhessen, Sachsen-Weimar, Nassau, Großh. Hessen, (Frankfurt a. M.) — [1]) gekommener Diöcesen, der Staatskirchenadministration in dieser Periode, und endlich des Kampfes der Kirche. Traurig, sehr traurig ist diese Geschichte, weil wir von dem Momente an, wo der Gedanke einer Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz auftaucht, bis theilweise zu dem gegenwärtigen eine Anzahl von Mächten verbunden sehen, welchen es nur darum zu thun scheint, auf dem krummen Wege das zu erreichen, was auf dem geraden zu erreichen nicht möglich war. Man kann sich beim Studium der diplomatischen Correspondenz der Höfe mit Rom und unter einander, sowie der erlassenen Verordnungen u. s. w., endlich bei der Betrachtung der übrigen praktischen Regierungsacte kaum des Gedankens entschlagen, als sei von Seiten der Regierungen geglaubt worden, man könne durch Chicaniren von Bischöfen und Klerus, durch Sophistik, durch Erlassen von Verordnungen, deren Inhalt man im Geheimen festgestellt hatte, bevor man das Gegentheil offen und rechtsverbindlich Rom versprach oder mit Rom stipulirte, nöthigenfalls durch brüske Behandlung der Bischöfe und Belohnung der gegen ihre Kirche die Regierungen bedienenden Personen auf die Dauer die katholischen Kirchenorgane mundtodt machen, vielleicht auch das Land dekatholisiren. Lehrreich ist die Zeit, weil die Art, wie sich die traurigen Dinge machten, einen Einblick gewährt in das Arsenal der pursten bureaukratischen Wirthschaft und der nur auf Pfiffigkeit basirten Diplomatie, wie kaum eine frühere Zeit. Lehrreich ist sie namentlich für den Juristen, dem sie zeigt, wie man, freilich nach den Regeln juristischer Logik sehr inconsequent, aber in dem angenommenen Staatskirchenthume höchst consequent, aus den klarsten Verpflichtungen die unbestreitbarsten Rechte zu machen wußte, wie man aus bloßen Begriffen alles zu deduciren verstand, was man jeweilig brauchte, eine Methode, deren Gefahr nicht vorüber ist; lehrreich vor allem, weil sich bis zu einem gewissen Grade ein Umschwung zeigt, welcher wenigstens festgestellt ist von denselben kirchenfeindlichen Factoren, wodurch es ermöglicht wird, die innerlich wirkenden Einflüsse kennen zu lernen, deren ruhiges Walten nur der tiefere Beobachter bemerkt. Die Geschichte dieser Kirchenprovinz ist vor allem ein interessantes Stück Rechtsgeschichte; denn die äußern Ereignisse, welche auf den Abschluß und die Entwicklung Einfluß hatten, griffen nicht unmittelbar ein, sondern bewirkten nur die praktische Bethätigung und Inswerksetzung von Ideen, welche bereits einen gewissen Boden hatten. Wenn ich daher bei der Besprechung des angezeigten Werkes länger verweile, so bedarf dies keiner Entschuldigung. Einmal ist das Object so wichtig, als irgend eins; seine Bedeutung reicht weit über die Grenzen der betreffenden Länder hinaus. Sodann lernen wir an diesem Objecte, wie kaum an einem zweiten, die Wirksamkeit von Ideen kennen, welche in der Neuzeit für die Entwicklung des Kirchenrechts nach außen hin thätig werden, so daß ich keine bessere Schule kenne, um zu lernen, um zu prüfen, was theoretisch und praktisch zu thun und zu meiden ist. Endlich bietet uns diese Geschichte einen überaus werthvollen Beleg für das Können der Kirche, sobald in den Personen und Mitteln das Richtige getroffen wird. Mir scheint also, daß das „Literaturblatt" seiner Aufgabe gemäß dazu berufen ist, durch eine eingehende Besprechung für die Literatur und die Sache zu wirken.

1) Weiter die Fürstenthümer Hohenzollern-Hechingen und Sigmaringen. Da diese aber, seit sie zur preußischen Monarchie gehören, unter der preuß. Verfassung stehen, obwohl zur Erzdiöcese Freiburg gehörig, deshalb volle kirchliche Freiheit haben [so daß z. B. auch bereits ein Jesuiten-Collegium und eine Benedictiner-Abtei dort errichtet worden sind], so bleiben sie während des ganzen Kirchenstreits außerhalb der Betrachtung.

Bei der Besprechung des Werkes von Brück kann es nicht in meinem Plane liegen, Auszüge zu geben. Dies wäre bei einem Gegenstande, der nicht in der Darstellung Eines Gedankens u. dgl., sondern in der Erzählung einer großen Reihe von Thatsachen besteht, welche nur durch die genaueste Kenntniß ihrer oft höchst complicirten Bildung klar werden, nur dann möglich, wenn der Auszug ein eigenes Buch bildete. Ich habe auch keine Lust, von der Lectüre der Schrift selbst nur einen Einzigen dadurch abzuhalten, daß ich die Meinung erregen könnte, es könne Jemand ohne eigene Lectüre orientirt sein. Meine Absicht geht vielmehr dahin: 1. den Charakter, den Werth und die Bedeutung der Schrift genau darzustellen; 2. das hervorzuheben, was nach meiner Ansicht mangelhaft ist und dessen Berücksichtigung bei einer neuen Auflage den Werth des Werkes erhöhen würde; 3. meine eigene Ansicht über diese Periode kurz auszusprechen.

Die Literatur über die kirchlichen Verhältnisse in der oberrheinischen Kirchenprovinz ist, wenn man die Zeit und das Gebiet ins Auge faßt, kolossal zu nennen. Ich selbst besitze gegen 100 kleinere und größere Schriften, Broschüren u. s. w., ohne die vollständige Literatur zu haben. Manche Schriften beschäftigen sich auch mit der Gründung der Kirchenprovinz, theilen Documente mit u. s. w. Diese werden von B. namhaft gemacht. Weitaus die meisten sind nur einzelnen Punkten gewidmet, für welche sie auch geschichtliches Material bieten; von ihnen nennt B. gleichfalls verschiedene. Andere sind allgemein polemischer Art, sei es im Interesse der Kirche oder des Staates. Nach der Natur der Sache hat B. solche nur gelegentlich erwähnt. Eine vollständige Angabe der Literatur lag außerhalb seines Planes (S. IV.), da bei einem wesentlich auf die Acten gestützten Werke dies unnöthig erscheinen durfte. Ich stimme dem ganz bei, insofern eine Berücksichtigung aller Schriften in der Darstellung selbst sicher überflüssig gewesen wäre. Gleichwohl bildet diese Literatur schon äußerlich einen interessanten Beitrag zur Geschichte, weshalb ich den Verf. bitte, einer neuen Ausgabe ein Verzeichniß der sämmtlichen Schriften nach bestimmten, sich von selbst ergebenden Rubriken beizufügen, was gerade ihm leicht fallen dürfte. Direct vermisse ich nur eine in den Kreis der Darstellung fallende Schrift: O. Mejer, die Concordatsverhandlungen Württembergs vom J. 1807. Stuttg. 1859. Von Schriften, welche den Gegenstand des Werkes von B. in seinem ganzen Umfange berücksichtigen, sind nur zu nennen J. Longners Darstellung der Rechtsverhältnisse &c. 1840, und Beiträge zur Gesch. der oberrhein. Kirchenprov. 1863; das erstere Buch ist jedoch der Darstellung des positiven Rechts gewidmet, das letztere bietet nur an einander gereihete Einzelheiten (s. meine Recension in der Wiener Allg. Lit.-Z. 1864, Nr. 18). Im Hinblicke auf die Literatur muß man demnach eingestehen, daß das Werk von B. eine empfindliche Lücke ausfüllt, um mich dieser Redensart zu bedienen. Aber es füllt sie nicht bloß dadurch aus, daß es auf die ganze Geschichte eingeht, sondern ist für den größten Theil des Gegenstandes historisch erschöpfend. Der Verf. hat vorzüglich aus den hinterlassenen Papieren des (seit Errichtung der oberrhein. Kirchenprov.) ersten Bischofs von Mainz, Joseph Vitus Burg, geschöpft, welcher während der Jahre 1818 bis 1827 die Seele der Verhandlungen war. Hierdurch wurde er in den Stand gesetzt, nicht bloß die diplomatischen Actenstücke im engern Sinne (diese, die Correspondenzen mit Rom, der Gesandten an ihre Höfe u. s. w. habe ich vor Jahren nach den Copieen des Limburger Archivs copirt und durch anderwärts erhaltene vervollständigt), sondern auch andere Actenstücke, Promemorias u. dgl. zu benutzen; außerdem hatte er Gelegenheit, die bischöflichen Archive von Freiburg, theilweise Fulda, Limburg und Mainz zu benutzen. Auf Grund eines eingehenden Studiums des Werkes, wobei ich mit den in meinem Besitze abschriftlich befindlichen bez. sonst publicirten Documenten Vergleichungen angestellt habe, darf ich sagen, daß dasselbe im Ganzen eine so vollständige Geschichte der oberrh. Kirchenprovinz liefert, daß es fortan für diesen Gegenstand den Werth einer Quelle hat. Denn die Darstellung selbst ist unbedingt actenmäßig, in den meisten wichtigen Punkten mit den eignen Worten der Quellen gegeben; wo dies nicht der Fall, werden dieselben in den Noten mitgetheilt, sonst wenigstens in Auszügen, welche ich sämmtlich treu und für den Gegenstand regelmäßig erschöpfend gefunden habe. Wir haben es natürlich nicht zu thun mit einem Sammelwerke. Deshalb sind Einzelheiten, insbesondere solche, welche Personen betreffen, entweder vermieden oder es ist nur darauf hingewiesen, oder sie sind nur hervorgehoben, wo dies im Interesse des Gegenstandes nothwendig erschien, da in der That häufig eine Handlung nur dann richtig beurtheilt wird, wenn man die Motive kennt. Mit feinem Tacte hat sich der Verf. davor gehütet, Scandalosa mitzutheilen; auch hat er im Allgemeinen der persönlichen Kritik kein großes Feld eingeräumt. Die Darstellung ist in Sprache und Form durchgehends sehr gut, die Schrift liest sich angenehm und fesselt gewiß auch das Interesse solcher, die nicht schon gleich mir ihrer Fachstudien wegen angewiesen wären, sie quand même zu lesen. Nach der Natur der Sache sind die weitaus meisten Einzelheiten theils allgemein, theils denen bekannt, welche sich eingehend mit dem Gegenstande beschäftigt und die reiche Literatur benutzt haben. Aber durch die Verwerthung alles Materiales zu der Gesammtdarstellung erhalten selbst die bekannten Einzelheiten ein anderes Gepräge, da sie jetzt lediglich ein Glied in der Kette bilden. Ich muß nach dem Gesagten das Werk von B. warm empfehlen als ein an sich ausgezeichnetes Buch und als unschätzbares Mittel der richtigen Auffassung der deutschen Kirchenzustände unserer Zeit.

Nach dieser rückhaltlosen Anerkennung darf ich um so eingehender diejenigen Ausstellungen machen, deren Berücksichtigung ich dem Verf., wenn er sie begründet findet, im Interesse des Werkes, das sie allein dictirt, ans Herz lege. Der Verf. ließ sich leiten von dem „Bestreben, ganz objectiv zu sein" (S. III), und hebt auch einmal als Aufgabe der Geschichte hervor, „sowohl die Licht- als auch die Schattenseiten" zu zeigen (S. 258). Die objective Behandlung der Thatsachen muß man unbedingt anerkennen. Es wird nie an den Thatsachen gemodelt oder gedreht. Hingegen scheint mir der Ton der Darstellung die Objectivität häufig zu verleugnen. Wohl begreife ich, wie unendlich schwer es ist, sich im Ausdrucke zu mäßigen, wenn man ergrimmt ist ob des Unrechts, das man schildert; ebenso vermag ich vollkommen zu würdigen, daß ein Priester die Wärme seines Gefühles sprechen läßt, wenn er auf der einen Seite nur Anmaßung und Vorenthaltung heiliger Rechte, auf der andern nur Pflichtgefühl und Beanspruchung des Minimum von Rechten erblickt. Aber die objective Geschichtsdarstellung wirkt besser, insbesondere bei denen, die man überzeugen soll, wenn auch der Schein vermieden wird, als sei die Schrift bloß geschrieben zur Rechtfertigung des Verfahrens der hochw. Bischöfe jener Provinz, da doch das Buch keine Parteischrift sein soll. Deshalb wäre eine Masse von Ausdrücken, besser weggeblieben, wie z. B. „der gute Mann" (vom Bischof Keller S. 50), „unaussprechlich gemeine Gesinnung der Verfasser der Instruction" (57), „sie (die Bureaukraten) hofften, daß Bischöfe und Klerus feig und niederträchtig genug seien, um zur größern Knechtung der Kirche noch mitzuhelfen" (239), „elende Ausflucht" (241), „elende Tiraden des Domdecans" (247), „und bieten uns zugleich an einem Kuenzer, Gritzner und andern pflichtvergessenen Geistlichen abschreckende Beispiele, wie tief der Priester fallen kann" (249), „ebenso unsinnige als verderbliche Beschlüsse" (250), „elende Phrase" (274), „schändliche Benehmen der Domherren" (282), „geistesarme, verworrene und Mangel an jeder Sachkenntniß und Urtheilskraft verrathende Artikel" (475), „widerwärtiger Gegenstand" (500). Auch könnte das subjective Urtheil mehr in den Hintergrund treten, wo die Thatsachen so laut reden.

Wozu z. B. die österreichischen Generalseminarien als „Corruptionsanstalten“ zu bezeichnen (S. 14); wozu Sätze wie: „diese vage Erklärung“ u. s. w. (S. 48), und „der Leser wird gestatten, daß dieses Meisterstück bureaukratischer Tactlosigkeit im Auszuge mitgetheilt werde“ (S. 74)? Wozu S. 235 „diesen und ähnlichen Unsinn“? die Sache spricht ja. Wozu die innern Motive für das Benehmen des Erzbischofs Boll S. 262? Weshalb den Satz „Ob der Bischof“ u. s. w. S. 270, da es ja nicht nöthig ist, eine gute Handlung herabzusetzen. Kann man sagen (406), der badische Oberkirchenrath sei „eine an sich schon unkanonische Behörde?“ Das kanonische Recht hat, soviel ich weiß, gar keine Bestimmungen über Staatsbehörden. Der Name ist ja nicht unkanonisch. S. 502 heißt es: „Auch nachdem in Folge der politischen Verwicklungen nach dem unseligen Bruderkriege des Jahres 1866 der protestantisch-preußische Einfluß im Großherzogthum Hessen mächtiger wurde, hielt der Großherzog die Convention aufrecht.“ Es hätte doch erst gezeigt sein müssen, daß Preußen gegen die Convention agitirt hätte. Ueberhaupt scheint mir der mehrfach durchschimmernde Gedanke, als sei die Opposition in der neuesten Zeit ausgegangen von der politischen preußischen Partei, nicht motivirt, da die Bedrückung der kath. Kirche sich bisher als etwas specifisch Süddeutsches gezeigt hat. Denn Preußen ist mit Rom sehr schnell ins Reine gekommen; auch ist die Stellung der kath. Kirche selbst nach dem „Landrechte“ eine bessere, als die actuelle in ganz Süddeutschland, da jenes sogar Orden mit feierlichen Gelübden kennt u. s. w. Die preußische Verfassung ist doch mustergültig und praktisch, die Dotation höher. In Hannover stand es im Ganzen gut, ebenso nach diesem Buche in Kurhessen. Wozu also politische Motive hineintragen?[1]

Weiter muß ich aufmerksam machen auf einige Lücken, deren Ausfüllung dem Verf. leicht sein wird, so wie auf einige Mängel der Darstellung. Vor allem ist wohl die, wenn ich so sagen soll, unmittelbare Vorgeschichte der oberrh. Kirchenprovinz zu kurz dargestellt, ja fast ignorirt worden. Auf S. 9 beginnt schon das Jahr 1818, vorher stehen nur einige allgemeine Bemerkungen. Wir haben es aber zu thun mit einem Gegenstande, welcher rechtsgeschichtlicher Natur ist; der Verf. schreibt wohl nicht für jene, welche den Stoff und die Geschichte genau kennen. Ohne aber einigermaßen genau zu wissen, welches der factische und rechtliche Zustand in denjenigen Diöcesen bez. Territorien und Territorialtheilen war, aus welchen die Staaten der oberrh. Kirchenprovinz bestehen, ist es einerseits nicht möglich, sich ein Bild der Verhältnisse von 1803 bis 1818 zu machen, anderseits kaum möglich, das Verfahren der Regierungen und auch Roms richtig zu beurtheilen. Wohl ist keine eingehende juristische Erörterung zu verlangen. Aber es kommt ja auf das Gesagte im ganzen Buche an, insbesondere beim sog. Kirchenstreite. Auf den Zustand vor und die Gestaltung nach dem Reichs-Deputationshauptschluß von 1803 mußte, soweit der Zweck es forderte, eingegangen werden. Aber nicht einmal die betreffenden Paragraphen desselben werden mitgetheilt. Möge bei einer 2. Aufl. unter Benutzung der Schriften von Gaspari, Schelhaß, Berghaus u. A. dies nachgeholt werden. Ich bedauere, daß nicht etwas näher eingegangen wurde auf das S. 45 Berührte, ebenso S. 137 oben, 140, 422, 457. Auch wäre es wohl nicht ohne Interesse, zu erfahren, von wem mehrere anonyme Schriften (z. B. die S. 267, 319 genannten, die Denkschrift der Bischöfe der oberrh. Kirchenprovinz) verfaßt sind. Ein näheres Eingehen auf die Wessenbergischen Händel wäre geeignet, von vornhinein für die Regierungsanschauungen eine gute Basis zu liefern. Zur Charakteristik Burgs (73), der ein eminent schlauer Diplomat im Sinne der Kunst Talleyrands war, diene die Notiz, daß er auf der Reise mit Wessenberg in Italien es so anzustellen wußte, daß er stets zuerst in den Abteien u. s. w. ankam und gute Aufnahme vermittelst seiner Briefe fand, Wessenberg aber das Nachsehen hatte. Die späte Besetzung von Mainz hatte ihren Grund darin, daß der Großherzog dem Freiherrn v. Wreden sein Wort gegeben hatte und davon nicht abließ. Dies ist sicher. Es wäre sehr interessant, wenn auf die Errichtung und factische Auflösung der katholisch-theol. Facultät zu Gießen näher eingegangen wäre. Denn das Recht des Bischofs, in Mainz die Facultät zu haben, ist schon unter Burg nicht zweifelhaft gewesen. Aus den dem Verf. zur Disposition stehenden Acten und den Mittheilungen von Personen, die er wohl kennt, dürfte er leicht Genaueres bieten können. Das würde unbedingt auch den oft gemachten Vorwurf entkräften, der Bischof von Mainz habe willkürlich gehandelt, und zeigen, weshalb der damals nach Mainz entsandte Regierungscommissar seinen, wie es hieß, Auftrag, das theologische Studium zu schließen (ähnlich wie seitdem in Speyer) mit Recht nicht ausführte. Zu S. 143 ff. bemerke ich, daß, wie mir von Mehrern (z. B. dem verst. Richter) erzählt wurde, die förmliche Installation der kath.-theol. Facultät in Marburg stattgefunden hat durch Vorstellung eines Professors (Mulzer?), daß sie aber damit auch zugleich aufhörte. Die Entlassung Riffels bedürfte auch näherer Darstellung; mir ist von sehr gut unterrichteter Seite erzählt worden, nicht seine Reformationsgeschichte, sondern sein collegiales Verhältniß habe dazu geführt. Weshalb erfahren wir nicht etwas über die Verhältnisse in Frankfurt, die (abgesehen von der bloßen Angabe von „unerquicklichen Schulverhältnissen“ S. 158) nicht berührt werden, aber doch um so interessanter sind, als meines Wissens das eigenthümliche Verhältniß der factischen drei katholischen Pfarreien dort noch fortbesteht. Bezüglich der Bischofsconferenz zu Würzburg (S. 295) dürften auch nähere Notizen wünschenswerth sein. Nach dem ersten Berufungsschreiben sollten auch Laien zugezogen werden; später erschienen sie nur als nicht stimmberechtigte Mitglieder. Wie kam das? Ich glaube den Zusammenhang zu kennen; in diesem Werke dürfte man ihn aber suchen. Interessant wäre es, wenn auf die durch Ritter von Genotte geführten Unterhandlungen näher eingegangen würde, ebenso auf die Stellung Roms zu den Separatverhandlungen. Es ist richtig, daß die Geschichte noch nicht abgeschlossen ist, aber das kann nicht hindern. Ueber die Verabredung der Bischöfe, nur nach gegenseitiger Uebereinstimmung zu handeln, über die Bemühungen Oesterreichs für die Kirche, z. B. die Besorgung von Correspondenzen, mißbilligende Depeschen nach Karlsruhe, über die Art, wie man sich in Frankreich, besonders von Seiten des Episkopats der Sache annahm, erführe man gewiß gern Näheres. Das Verfahren Roms gegenüber den Conventionen von Mainz und Rottenburg, welches ich sehr consequent finde, scheint mir vollkommen aus dem Satze sich zu erklären, daß man einem einzelnen Bischofe nicht das Recht zugesteht, über allgemeine Angelegenheiten, insbesondere das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, selbständig ohne den h. Stuhl abzuschließen. S. 367 scheint mir der Verf. etwas zu weit zu gehen. Bei dem offenen

---

1) Ich mache den Verf. noch auf folgende Einzelheiten aufmerksam: Das Urtheil S. 81 oben ist nicht motivirt. Der S. 50 angeführte Grund dafür, daß Burgs Aeußerung, Drey habe sich nicht auf die Pragmatik verpflichtet, angezweifelt wird, ist nicht stichhaltig. Mir scheint nach der Darstellung S. 54 ff. fast, daß Würtemberg die staatliche Berechtigung für genügend hielt. Das S. 76 Gesagte: „Der badische Hof“ rc. ist nicht ganz klar und scheint dem vorher Gesagten zu widersprechen. Die S. 82 hervorgehobene Absicht Badens, nur eine provisorische Ordnung zu wollen, widerspricht der Darstellung. Mir scheint, der Satz „Man schien sich ganz“ rc. S. 91 geht zu weit, da sich die Aeußerung auch ohne diese Absicht begreifen läßt. Der S. 97 angegebene Grund für das Verfahren Würtembergs stimmt nicht ganz mit dem Vorhergehenden. Mir scheint, die Darstellung S. 115 beweist, daß Rom von den Höfen in dieser Sache überlistet worden ist. Ich halte die Erklärung des Bischofs S. 121, N. 15 keineswegs für „nichtssagend.“ Ob der mit dem Intercalarfond gewollte Zweck sicher erreicht worden wäre (S. 169), kann man nicht wissen, womit ich selbstredend nicht das Verfahren billige.

Auftreten des Bischofs von Mainz und dem Umstande, daß er hinsichtlich der meisten Punkte thatsächlich in günstigerer Lage war, als die übrigen Bischöfe (außer dem von Fulda), konnte wohl zu einer „Verdächtigung" kein Grund vorliegen. Sicherlich hat man in Freiburg, Wien (Viale=Prela) und Rom nicht an der vollen Correctheit seines Handelns gezweifelt. Den Grund der Nachgiebigkeit von Seiten Badens, Württembergs und Nassaus finde ich nicht (wie S. 393) in den Allocutionen, sondern darin, daß die Regierungen jedesmal vor den Wahlen den Bischöfen sich näherten. Das geschah ganz besonders in Nassau. Weshalb S. 485 nicht offener geredet? Das Fallen des badischen Concordates läßt sich, wie auch der Verf. andeutet, darauf zurückführen, daß man kirchlicherseits zu optimistisch gesinnt war und deshalb keine Adressen provocirte, welche rebus sic stantibus nöthig waren, daß das Ministerium Stengel sich für zu fest oder zu vornehm hielt, um auf die Beamtenkammer einzuwirken, daß persönliche Einflüsse einwirkten. Es war ein Fehler des guten Glaubens, dem Gegner kleinere Mittel zu lassen, anstatt die zu Gebote stehenden größern anzuwenden. In Würtemberg lag ein großer Fehler darin, daß man sich von dem damaligen Leiter des Cultusministeriums gewinnen ließ, den Vertragscharakter fallen zu lassen. Uebrigens konnte man das Fallen der Concordate vorhersehen. Zu wenig oder gar nicht ist auf die Frage des Rechts der Verwerfung der personae minus gratae für die Bischofswahlen eingegangen. Wohl ist die Frage anderwärts oft erörtert; aber ein so umfassendes Werk sollte sie erschöpfen, was die 2. Aufl. nachholen möge. Nicht ganz correct ist der Ausdruck S. 129, da die den kath. Landesherren gegebenen Nominationsrechte doch auf Besetzungsrechte hinauslaufen. Ob es ganz correct ist, zu sagen (S. 204), die Eltern hätten das Recht, die Religion der Kinder zu bestimmen, bleibt zu erwägen. Die Kirche erkennt es ihnen nicht zu; die Reverse fordert sie offenbar, um gegen ein allfälliges Staatsgesetz gesichert zu sein. Was den objectiven civilrechtlichen Gesichtspunkt betrifft, so ist es richtig, dem Vater es zuzuschreiben. Mir scheint, entgegen S. 491, daß das Patronatsrecht wohl dem Landesherrn zuerkannt, aber kein „landesherrliches" ist. Es beruht ja auf der Succession in den Grundbesitz. Deshalb geht es m. E., wenn der Staat mit dem Verkaufe die Verpflichtungen aufgibt, an den Erwerber (seine persönliche Fähigkeit, die beim Juden fehlt, vorausgesetzt) mit der Pflicht über. Das ist natürlich praktisch sehr wichtig.

Man gestatte mir, als interessante Beläge für die, man darf sagen, mehr als schlaue Verfahrungsweise der Regierungen zu citiren das S. 88, 93, 103, 113, 117, 118, 183 Gesagte, dann S. 45 f., 65, 277, 331, 355, 389, 401, 428 ff., 455 besonders hervorzuheben. Möge der Verf. für eine 2. Aufl. noch öfter Actenauszüge geben; noch besser jedoch wäre es, worum ich ihn bitte, die gesammten wichtigen Actenstücke zu publiciren. Einige sind im Anhange abgedruckt.

Zum Schlusse gebe ich, wie Eingangs angedeutet, meine Ansicht über einige Punkte. Es scheint mir durch diese Verhandlungen mehr als zur Genüge gerechtfertigt zu werden, aber auch anderwärtsher leicht zu erweisen zu sein, daß ein großer Nachtheil darin liegt, daß die deutschen Bischöfe in Rom nicht einen oder mehrere tüchtige Juristen (Geistliche oder Laien) als mit ihrem Vertrauen und ihren Vollmachten ausgestattete gemeinsame Agenten haben. Was die verschiedenen in Rom befindlichen Personen an Sporteln für das Betreiben von Dispensen u. s. w. beziehen, würde vollkommen dazu ausreichen. Diesen Personen aber dürfte leicht die Betreibung nur als Erwerbsmittel gelten. Der Zustand eines gewissen Instituts in Rom und die Unzufriedenheit mancher Bischöfe mit demselben ist ein offenes Geheimniß. Würde nicht gemeinsames Handeln diesem abhelfen und zu gleicher Zeit den andern Zweck noch leichter erreichbar machen? Die besondern deutschen Verhältnisse dürften dann stets auf die schnellste Weise zur Kenntniß gebracht werden können. — Mir scheint, in diesem Werke sowohl als anderwärts legt man zu viel die Schuld für die Behandlung der Kirche auf die Organe. Man bedenke aber, wie schnell und verhältnißmäßig gut man von preußischer und hannoverscher Seite mit Rom ins Reine kam, wie verhältnißmäßig gut der Zustand in Kurhessen und Hessen=Darmstadt war. Vor 1848 entschied überall der Wille des Regenten. Wollte dieser der Kirche wohl, so waren die Beamten schnell gleichen Sinnes. Aber auch nach 1848 war es ganz dasselbe, soweit die Mitwirkung der Stände nicht nöthig war. Nun läßt sich nicht leugnen, daß, zumal die Verordnung von 1830 in keinem Lande ein verfassungsmäßiges Gesetz war, es in der Hand jedes Souveräns lag, seine Verordnung aufzuheben, jedenfalls seine Minister anzuweisen, so zu verfahren, daß praktisch, wie in beiden Hessen, die Kirche nicht geknechtet worden wäre. Ich vermag deshalb in dem beständigen Entschuldigen und Ausnehmen der Person des Souveräns keine historisch richtige Anschauung zu finden; politische Motive haben aber wohl den Verf. nicht geleitet. Betrachtet man aber das Benehmen einzelner Souveräne gegen die Bischöfe, so kann man nicht umhin, den Regenten die Hauptschuld beizumessen. Da aber alles Gewicht auf die Organe gelegt ist, scheint es mir nicht der historischen Gerechtigkeit zu entsprechen, nicht aller (geistlichen und weltlichen) Personen zu gedenken, welche für die Kirche in einzelnen Ländern (z. B. Hessen=Darmstadt und Nassau) praktisch gut gewirkt haben. Sollte aber der Verf. dies im Interesse jener Personen, die noch leben, unterlassen haben, dann bitte ich das Gesagte für nicht gesagt zu halten. — Weiter kann ich nicht verhehlen, daß mir scheint, es wäre den kleinen Staaten gegenüber stets besser gewesen und würde auch für die Zukunft besser sein, sich nicht auf generelles Pactiren einzulassen. Die Bureaukratie ist da gar mächtig, die Eifersucht auf die selbständige Kirche, deren Vertreter bis 1803 theilweise größere Länder hatten, zu groß, der politische Blick zu enge. In einem großen Staate kann wohl zu Zeiten ein falscher Standpunkt herrschen, auf die Dauer ist die Remedur aber leichter. Die Kleinen sehen die Concessionen als ihnen gebührend an; der einzelne Bischof ist zu sehr isolirt, um mit dem nöthigen Erfolge aufzutreten. Eins aber scheint mir auch klar zu sein. In unserer Zeit rettet man den Standpunkt früherer Zeiten nur soweit, als man dem modernen nachgibt. Deshalb dürfte es an der Zeit sein, sich unter Benutzung aller rechtlichen Mittel, insbesondere auf dem Gebiete des Vermögensrechts, zu emancipiren. So lange man das nicht thut, ist beständig der Boden für Bedrückungen und Collisionen vorhanden. Mit dem Rechte, unabhängig von der Regierung die Pfarreien zu besetzen, dem Fallenlassen des Patronats — was man in demselben Momente kann, wo man sich in die Lage gesetzt hat, den Patron der Pflichten zu entbinden — erlangt der Episkopat eine Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die er jetzt nur sehr vereinzelt besitzt. Hier kann ich nur andeuten; das aber scheint mir berechtigt, um aus der Geschichte zu lernen.

Seit dem Jahre 1848 ist der Zustand der Kirche in allen diesen Ländern allmählich besser geworden. Welches sind die Gründe dieser Erscheinung? Unzweifelhaft an erster Stelle das Auftreten des Episkopates unter der Führung des seligen Erzbischofs Hermann, dessen wahrhaft kindliche Güte, Friedensliebe, Leutseligkeit und treue Anhänglichkeit an den Landesherrn Jeder kennt, welcher mit ihm jemals in Berührung kam. An zweiter Stelle kommt die Möglichkeit eines andern Auftretens, oder zu deutsch: das Jahr 1848 mit seinen Folgen, der Erschütterung des alten Staatssystems. Es ist deshalb eigentlich nicht ganz consequent, wenn von katholischer, besonders streng kirchlicher Seite gegen das „Umsturzjahr" u. dgl. declamirt wird; denn die Vereinsfreiheit nebst vielem andern, worin doch auch die katholische Sache ihre Stütze gefunden hat, verdankt sie einer Zeit und einer Partei, deren Grundsätze ihr vielleicht auf kirchlichem

Boden am schroffsten entgegen stehen. Doch ich will nicht politisiren. — Man hat oft sagen hören, die moderne Anschauung kenne kein anderes Recht, als was der Staat setze, sie sehe die Kirche nicht als neben dem Staate stehenden selbständigen Factor an; es ist eine stehende Klage, daß Indifferentismus, kirchenfeindlicher Sinn rc. zunehme. Nun wohl. Sind aber nicht unzweifelhaft auch die neuesten allgemeinen Gesetze in Baden (1860) und Würtemberg (1862) besser und der Kirche günstiger als das Edict von 1830? Wie kommt es, daß dieselben Kammern, welche die Concordate verwarfen, doch Günstigeres annahmen, als vor den Concordaten galt? Mir scheint, es liegt der Grund in der allgemeinen innern rechtlichen Entwicklung der Neuzeit. Unzweifelhaft geht der Zug der Zeit auf Trennung von Staat und Kirche; er will nichts mehr wissen von Verträgen, mit denen man früher die Spaltungen verklebte; er ist darauf gerichtet, daß nur der Staat zu bestimmen habe, was auf staatlichem Gebiete Geltung habe, ob und in wie weit nichtstaatliche Organe, Factoren, Institute staatliche (civile) Rechte haben sollen u. s. w. Deshalb proclamirt er Gewissensfreiheit, Gleichheit aller staatlichen und civilen Rechte ohne Rücksicht auf das Religionsbekenntniß, will er nur staatliche Formen für die Ehe (Civilehe), stellt er den Geistlichen unter dasselbe Civil- und Strafgesetz mit dem Laien, erkennt er dem religiösen Gelübde keine bürgerliche Wirkung zu, sieht er die Schule als Sache des Staats oder der Gemeinden an, kennt er nur Civil-, nicht Pfarrgemeinden (wäre das kanonische Recht in unserer Zeit gemacht worden, so würde es wohl die Kirchengemeinden als Corporationen ansehen; daß es dies nicht that in einer Zeit der kirchlichen Einheit, war nach der Entwicklung selbstverständlich) u. s. w. Nun ist keine Frage, daß viele Punkte, ja die meisten im Gegensatze stehen zu den Sätzen des kanonischen Rechts. Es ist meine Absicht nicht, hier zu vermitteln oder zu zeigen, was geschehen könne, sondern nur Thatsachen nach meiner Auffassung darzulegen. Wenn nun trotz des modernen Entwicklungsganges die Kirche sich besser steht, so hat sie das nicht der größern Kirchlichkeit der bestimmenden Factoren zu verdanken; denn notorisch bildeten die „eifrigen Katholiken", die „katholische Fraction" rc. in allen Kammern die Minderheit, in einzelnen eine gar kleine. Aber trotz jenes Standpunktes hatte man gelernt, zu sondern. Indem man dem Staate viel mehr zuwies, als früher, kam man doch dahin, ihm manches abzusprechen, was man früher als ihm zustehend, wie das eingehend aus dem besprochenen Werke einleuchtet, hartnäckig vertheidigt hatte. Der Grund hiervon dürfte zu suchen sein einerseits — abgesehen von anderm — in dem Einflusse der neuern Philosophie, mag man übrigens darüber denken, was man will, anderseits in der bessern Rechtsbildung. Jene hat den Staat unendlich potenzirt, aber sie hat sein Gebiet abgegrenzt, mag man auch mit der Grenzregulirung nicht ganz einverstanden sein. Die Jurisprudenz hat in unserm Jahrhundert, besonders seit den zwanziger Jahren, mit dem flachen Rationalismus und dem Naturrechte des vorigen Jahrhunderts gebrochen und ist zur Geschichte zurückgekehrt. Da mußte sie vieles aufgeben. War das ius in sacra noch im Anfange unseres Jahrhunderts ein Axiom, so ist dies bei allen der historischen Schule angehörigen katholischen wie protestantischen Kanonisten gefallen. Ein principielles landesherrliches Patronat (etwas anderes ist es mit einzelnen Titeln) lehrt kaum ein protest. oder kath. Kanonist mehr. Daß der Bischof alle aus seinem Amte fließenden Rechte unabhängig vom Staate zu üben habe, lehrt Jeder. Die Verwerfung des Staatskirchenthums ist ziemlich allgemein. Wenn z. B. Richter den „evangelischen Regenten" die Berechtigung und Befähigung absprach, über die Verfassung der kath. Kirche (er spricht von der sog. „magna charta libertatis eccl. cath. Rom." der verbündeten Souveräne von 1818) zu streiten; wenn er der Kirche das Recht zuschreibt, „aus ihrem eigenen Principe und durch ihre eigenen Organe geleitet zu werden," und sagt: „das Kirchenregiment gehört nicht dem Staate," „es ist nur angemessen, wenn er die Wege der Kirche nicht durch ein System polizeilicher Maßregeln beengt, die nur das Mißgefühl lebendig erhalten und praktisch nur geringen Werth haben;" wenn er das landesherrliche Patronatsrecht als Ausfluß der Landeshoheit verwirft, dessen Theorie eine „extravagante" nennt, die Säcularisation als „Eingriffe", die Theorie vom Obereigenthum des Staates als „eine nach allen Seiten hin verwerfliche" bezeichnet, das sog. Heimfallsrecht verwirft, das Recht des Staates, das Kirchengut zu verwalten, die Bischöfe auf ein Recht der Mitaufsicht zu beschränken, abweist u. s. w., so haben wir hier in den Anschauungen des tüchtigsten protestantischen Kanonisten des 19. Jahrh., die vor 1848 gelehrt wurden, Grundsätze, welche allmählich ziemlich von allen juristischen Lehrstühlen des kanonischen Rechts vorgetragen, in die Rechtsbildung von Tausenden übergingen. Nicht von geistlicher Seite ist in Deutschland die römische Praxis als Grundlage für die Weiterbildung des Rechts zugänglich gemacht worden. Richter und ich haben es in unserer Ausgabe des Concils von Trient gethan; vor dieser waren selbst einzelne Citate von Entscheidungen der Congr. Concilii seltene Vögel, die man auch in den Lehrbüchern geachteter katholischer Kanonisten kaum antraf. Ich darf deshalb kühn behaupten, daß die neuere Jurisprudenz die Geister zum Bessern vorbereitet hat. Und sind nicht (in Einzelheiten ist Streit) im Großen alle neuern, katholische wie protestantische, Kanonisten den Rechten der Kirche gut gesinnt? Aber auch auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaften war es nicht anders. Ich habe Collegienhefte gelesen von den Universitäten der letzten Zeit des Reiches, von Köln u. a., und gestaunt ob der Oberflächlichkeit. Gerade die alten Geistlichen waren durchweg Freunde des Staatskirchenthums. Derjenige Theil des Klerus, welcher seit 1848 so treu den Bischöfen zur Seite stand, ist er nicht vor 1851 gebildet worden? Haben nicht die theologischen Facultäten von München, Tübingen, Bonn, Freiburg, selbst Gießen große Verdienste? Die Zahl jener, welche bis zum Jahre 1848 in Rom studirt hatten, war winzig klein; ihre Stellung und Thätigkeit als Schriftsteller und Lehrer ist meines Wissens nicht von Bedeutung. Sicherlich thäte man daher Unrecht, wollte man das Verdienst der deutschen Wissenschaft bestreiten. Daß aber diese so blühend und mächtig auch auf katholischer Seite geworden ist, sie verdankt es mit der Wissenschaft auf der andern Seite und dem Wetteifer, der gerade auf den gemischten Universitäten entstanden ist. Antikirchlich oder nur gleichgültig ist die Theologie in Deutschland nicht geworden, die kanonistische Jurisprudenz sicher nicht.

Ich habe meine Auffassung über die innern Gründe der Bildung einer günstigern Auffassung der Stellung der Kirche angegeben. Wer sie nicht theilt, mag sie bekämpfen; das aber darf ich fordern, daß man mir keine andern Motive oder Gesichtspunkte unterschiebe, als die ich offen selbst darlege. Wer aber sagen wollte, die tüchtigen Bischöfe und viele Priester, welche seit 1848 im Vordergrunde standen und fast alle an den genannten theologischen Facultäten studirt haben, seien nur durch die schlechten Theorieen gut geworden, dem würde man schwerlich Glauben beimessen.

Prag. Schulte.

Copernicus und Galilei.

Nikolaus Kopernikus und Martin Luther. Nach ermländischen Archivalien von Dr. **Franz Hipler**, Subregens des Klerikalseminars zu Braunsberg. Braunsberg, Peter 1868. 2 Bl. 75 S. 8. 16 Sgr.

Galilée, son procès, sa condemnation d'après des documents inédits par **Henri de l'Epinois.** In der Revue des questions historiques. 2. année (5. livr., Juillet 1867), p. 68—171[1]).

1) Auch in 250 Exemplaren besonders abgedruckt, Paris, Palmé

Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques par **Th. Henri Martin.** Paris, Didier 1868. 2 Bl. III, VIII u. 428 S. 8. 3½ Fr.

Ich habe im ‚Lit.-Bl.' 1867, 752 die neuere Literatur über Copernicus und Galilei zusammengestellt; durch die drei hier verzeichneten Schriften hat dieselbe eine so werthvolle Bereicherung erhalten, daß ich mit der Besprechung und Empfehlung derselben nicht zögern zu dürfen glaube.

1. Der Titel der Schrift von Hipler findet seine Erklärung darin, daß in der Einleitung derselben in einigen treffenden Sätzen eine Vergleichung zwischen den Charakteren und den reformatorischen Bestrebungen der beiden merkwürdigen Männer gezogen wird, deren Geburts- und Todestage nur um wenige Jahre aus einander liegen [1]), und daß der Verf. seiner Biographie des Copernicus als Pendant ein 1523 geschriebenes (einer Upsalaer Handschrift entnommenes) iudicium de Lutero von dem ermländischen Bischof Johannes Dantiscus beigefügt hat, der als Gesandter des Königs von Polen Luther in Wittenberg besucht hatte. Die eigentliche Aufgabe, die sich H. gestellt hat, ist eine kurze Darstellung des Lebens des Cop., welche sich nicht, wie die meisten bisherigen, vorzugsweise auf die Biographie Gassendi's, sondern auf neue Quellenforschungen stützte, namentlich auf die in den Archiven von Frauenburg, Königsberg und Upsala vorhandenen Materialien (in Upsala befindet sich ein Theil der reichhaltigen Briefsammlung des Joh. Dantiscus). H. hat namentlich die Chronologie des Lebens des Cop. genau festgesetzt und über seinen Bildungsgang und seine Stellung und Wirksamkeit in Frauenburg neues Licht verbreitet. Auf die Schicksale seines berühmten Buches und seines astronomischen Systems geht er nicht ein, da dieser Punkt durch die in meinem frühern Artikel besprochenen Aufsätze von Beckmann klar gestellt worden ist [2]).

Nikolaus Copernicus (Koppernigk) wurde am 19. Febr. 1473 zu Thorn geboren, erhielt seine erste Bildung in einer Schule seiner Vaterstadt, besuchte dann wahrscheinlich das von den Brüdern vom gemeinsamen Leben 1473 zu Culm gegründete „Particular" und bezog im Herbst 1491 die Hochschule zu Krakau, wo er namentlich den Unterricht des Humanisten Laurentius Corvinus und des Mathematikers Albert Bar (Brudzewski) genossen zu haben scheint. Zwischen 1495 und 97 wurde er Domherr in Frauenburg. Nach den Statuten des Capitels mußte ein neu eintretender Domherr, falls er nicht einen akademischen Grad in der Theologie, Medicin oder Jurisprudenz besaß, nach einjähriger Residenz drei Jahre an einer privilegirten Universität in einer der drei gedachten Facultäten den Studien obliegen. Cop. ging 1497 nach Bologna und wurde dort Doctor decretorum, betrieb aber wahrscheinlich neben den kanonistischen auch mathematische und astronomische Studien; im freundschaftlichen Verkehr mit dem gelehrten Professor Dominicus Maria von Ferrara mag ihm hier der erste Gedanke von der Unhaltbarkeit des ptolemäischen Systems aufgegangen sein. 1500 war Cop. in Rom und hielt dort vor einem großen Auditorium mathematische Vorträge. Nach Frauenburg zurückgekehrt, erbat er sich im Juli 1501 einen weitern Studienurlaub und machte sich anheischig, wenn ihm dieser ertheilt werde, sich zugleich in der Medicin so auszubilden, daß er den Bischof und die Herren vom Capitel als Arzt berathen könne. Er studirte demnächst zu Padua Medicin und wurde 1505 oder 1506 Doctor der Medicin. In Padua lernte er auch griechisch. Von dieser zweiten Studienreise nach Frauenburg zurückgekehrt, wirkte er als Arzt — die Priesterweihe scheint er nie empfangen zu haben — und war auch in Verwaltungsangelegenheiten des Capitels viel beschäftigt; — 1523 war er fast ein Jahr Bisthums-Administrator. (Ueber seine medicinische Thätigkeit hat H. eine Menge von Notizen gesammelt.) Seine freie Zeit widmete er den Studien, namentlich den mathematischen und astronomischen. Am 24. Mai 1543 starb er, nachdem er an seinem Todestage noch das erste Exemplar seines berühmten Werkes erhalten hatte.

Martin bezeichnet in dem sogleich zu besprechenden Werke Cop. wiederholt als chanoine *polonais.* Daß Cop. aber ein Deutscher war, dafür sprechen seine eigenen deutschen Briefe und ein von H. zuerst veröffentlichter deutscher Brief seiner Mutter. Auch daß er, mit dem Erlernen des Griechischen beschäftigt, in ein Buch *βιβλιον Νικολέου τον Κόπερνικου* schrieb, zeigt, daß sein Name mit deutschem Accent gesprochen wurde, während die griechische und polnische Betonung ein Paroxytonon gefordert hätte (S. 32).

2. Die in Rom aufbewahrten Acten des Processes gegen Galilei sind leider weder in dem Buche von Marini noch sonst jemals vollständig veröffentlicht worden (Lit.-Bl. 1867, 754). H. de l'Epinois hat durch die Gefälligkeit Theiners die Acten zur Benutzung erhalten; er beschreibt die Handschrift und theilt daraus theils in den Anmerkungen zu seinem Aufsatz, theils in dem Anhang S. 146 ff. werthvolle Ergänzungen zu dem mit, was Marini publicirt hat. In diesen Mittheilungen liegt die große Bedeutung seiner Arbeit. Der Aufsatz selbst enthält eine ausführliche, im Ganzen objective Erzählung der Ereignisse und eine Beurtheilung des Verfahrens der römischen Behörden, die sich im Wesentlichen an die von Bouix anschließt. — Th. H. Martin (Decan der Facultät zu Rennes) hat die von Ep. veröffentlichten neuen Materialien, deren Bedeutung er wiederholt hervorhebt, benutzt, außerdem aber auch alle ältern Quellen und fast alle frühern Arbeiten über Galilei; er gibt S. 391—419 eine ausführliche kritische Notice bibliographique. Sein Buch ist weitaus die beste mir bekannte Monographie über das Leben und die wissenschaftliche Thätigkeit Galilei's. Er bekämpft, hie und da mit großer Lebhaftigkeit, die verkleinernden Urtheile über seinen Helden und die schiefen Auffassungen des gegen ihn eingeschlagenen Verfahrens; aber seine Polemik ist in allen wesentlichen Punkten materiell gerechtfertigt, und das ganze Buch zeigt, daß es dem Verf. mit seinem Motto: Toute la vérité, rien que la vérité, Ernst, und daß er ein ebenso unparteiischer Forscher wie aufrichtiger Katholik ist. „Die Interessen der Geschichte, sagt er S. IV, der Wissenschaft und der Religion scheinen es uns zu erheischen, daß über Galilei endlich die ganze Wahrheit gesagt werde. Die christliche Religion hat nichts von der Wahrheit zu fürchten; was ihr für einige Zeit schaden kann, das sind die Lügen, mit denen man sie nur zu oft angreift, und die Lügen, mit denen man sie mitunter zu vertheidigen glaubt."

Auf die Würdigung der wissenschaftlichen Verdienste Galilei's, mit welcher sich der zweite Theil der Schrift von Martin beschäftigt, kann hier nicht näher eingegangen werden. Ich stelle aber zur Ergänzung des in meinem frühern Aufsatze gegebenen zusammenhängenden Berichtes einige den Galilei'schen Proceß betreffende Punkte zusammen, welche durch die beiden französischen Schriften in ein klareres Licht gesetzt worden

---

1867. 108 S. 8. — Ein Artikel von de l'Epinois im 10. Hefte (Oct. 1868) der Revue d. q. h., „Encore un mot sur Galilée," enthält nur einige Gegenbemerkungen gegen Martin.

1) Der Passus schließt mit der Notiz, daß Copernicus schon 1525 seinen Freund Tidemann Giese veranlaßte, ein Antilogicon gegen Luther zu schreiben, und daß Luther, als er von dem System des Cop. hörte, in die Worte ausbrach: „der Narr will die ganze Kunst Astronomiä umkehren."

2) Eine Zusammenstellung der Ergebnisse der Beckmann'schen Untersuchungen gibt F. Michelis im ersten Theile der Broschüre „Vernünftige Unterhaltung eines Berliner Katholiken und Protestanten über Knak," Berlin, G. Jansen 1868, 38 S. 12. 5 Sgr. Weiterhin wird in diesem Schriftchen die Bedeutung der Verurtheilung Galilei's und der Materialismus besprochen. — Eine populäre Darlegung und Begründung des Copernicanischen Systems gibt die Broschüre „das Weltsystem des Nicolaus Kopernikus nachgewiesen von E. Hoffmann." Broschüren-Verein. 4. Jahrg. No. 6 und 7. Frankfurt 1868. Die biographischen Notizen in der Broschüre sind nach Hipler zu berichtigen.

sind. Zunächst darf jetzt die mehrfach ausgesprochene Vermuthung, es fehlten in den zu Rom aufbewahrten Proceßacten einige Blätter [1]), als irrig bezeichnet werden. Sie sind ganz vollständig; nur enthalten sie das Urtheil der Inquisition und die Abschwörungsformel nicht, weil die Inquisition zwei Reihen von Registern hatte, eine für die Proceßacten und eine für die Urtheile und Abschwörungen. Beide Actenstücke sind übrigens schon 1651 von dem P. Riccioli veröffentlicht und oft (genau bei Bouix, mehr oder weniger ungenau bei Andern) abgedruckt worden (Martin S. 394). Von den zehn Cardinälen, welche 1633 über Gal. zu Gericht saßen, haben nur sieben das Urtheil unterzeichnet; die drei andern sind also ohne Zweifel wenigstens nicht mit dem ganzen Urtheil einverstanden gewesen (S. 133).

Man hat es sehr auffallend gefunden, daß, während die Inquisition erst am 21. Juni 1633 ihr Urtheil fällte, nach dem Berichte des florentinischen Gesandten Niccolini Urban VIII. bereits am 18. Juni sagte, Galilei's Sache sei erledigt, sein Buch und die darin enthaltene Lehre werde verboten und er selbst zu einer Gefängnißstrafe verurtheilt werden, welche der Papst abzukürzen bereit sei [2]). Dieser Punkt ist erst durch die Publication von de l'Epinois aufgeklärt worden. Bouix führt nach Marini ein Fragment aus einem angeblichen Decrete der Index-Congregation vom 16. Juni an. Ein solches Decret existirt nicht, aber die von Bouix angeführten Worte gehören zu einem Schreiben, welches Urban VIII. am 16. Juni an die Inquisition richtete, des Inhalts: Gal. sei unter Androhung der Tortur zu vernehmen, habe dann abzuschwören, sei zu Gefängnißstrafe zu verurtheilen und anzuweisen, über die Bewegung der Erde nicht mehr zu schreiben oder zu reden, und sein Buch (der Dialog) sei zu verbieten [3]). In der Voraussicht, daß die Inquisition nach dieser Weisung verfahren werde, konnte der Papst schon am 18. Juni Galilei's Sache als erledigt bezeichnen (Martin S. 123).

Daß Gal. nicht wirklich gefoltert wurde, wird von de l'Epinois S. 133 und Martin S. 127 aufs neue nachgewiesen. Was das Urtheil der Inquisition betrifft, so hebt Martin S. 138 hervor, daß die Inquisition nur berechtigt gewesen sei, Gal. für die Verletzung des ihm 1616 insinuirten Verbotes, über seine Ansicht zu schreiben, zu bestrafen und ihm die gewissenhafte Beobachtung dieses Verbotes zu befehlen; der weitere Inhalt des Urtheils war ungerecht, und gerade darum scheinen drei Cardinäle ihre Unterschrift verweigert zu haben. Weiterhin bemerkt Martin S. 154 sehr gut:

Die kirchliche Auctorität konnte, als die copernicanische Lehre zu ihrer Cognition gebracht wurde, fünf Wege einschlagen: 1. Sie konnte gleich 1616 ausdrücklich erklären, was sie später anerkannt hat, daß das System in keinem Widerspruch mit dem kath. Glauben stehe. 2. Sie konnte sich jeder Erklärung enthalten, die Denunciationen auf sich beruhen und der Discussion freien Lauf lassen, so lange nicht einer der Streitenden wirklich einen glaubenswidrigen Satz aussprach. 3. Sie konnte, nicht den Copernicanern allein, welche sich auf dem theologischen Gebiete rein defensiv verhielten, sondern auch und vor allem den Peripatetikern, welche, auf einem andern Gebiete geschlagen, auf dem theologischen angreifend auftraten, die Einmischung von Schriftstellen und theologischen Argumenten in ihre wissenschaftlichen Controversen untersagen, letztern aber freien Lauf lassen. 4. Sie konnte den Peripatetikern allein freies Feld lassen, und ohne sich absolut gegen die neue Lehre auszusprechen, provisorisch das Vortragen derselben als verwegen und unter den Umständen gefährlich verbieten. 5. Sie konnte die Lehre des Copernicus, Galilei's und Keplers als philosophisch falsch, theologisch irrig und der Bibel und dem katholischen Glauben widersprechend verdammen. — Die Klugheit, die Grundsätze des h. Augustinus und die der Duldsamkeit in solchen Fragen bis dahin günstige kirchliche Tradition geboten, einen der drei ersten Wege einzuschlagen; der erste wäre damals vielleicht verfrüht, der zweite wäre vielleicht der beste, der dritte unter den damaligen Verhältnissen der opportunste gewesen. Galilei und seine Freunde würden mit jeder dieser drei Entscheidungen zufrieden gewesen sein; Galilei selbst empfahl die dritte. Die vierte wäre weder gerecht noch klug, aber immerhin der fünften vorzuziehen gewesen. Diesen vierten Weg wollten im J. 1616 Maffeo Barberini (der spätere Papst Urban VIII.), Bellarmin und andere gemäßigte Gegner des neuen Systems einschlagen; Urban VIII. sprach sich für diesen Weg bis zum J. 1630 aus; aber 1632 verließ er ihn. — Die fünfte Entscheidung war viel ungerechter und viel unkluger als die vierte. Gleichwohl haben Paul V. im J. 1616 und Urban VIII. im J. 1633 die römischen Congregationen zu dieser Entscheidung veranlaßt, weil sie, von den Galilei feindlichen Peripatetikern irregeleitet, in seinem System eine große Gefahr für die Religion erblickten; sie glaubten diese zu beschützen durch jene Entscheidungen, welche einige Cardinäle trafen und welchen die Päpste, die sie veranlaßt hatten, nicht die päpstliche Bestätigung geben wollten. Dadurch daß sie diesen fünften Weg einschlugen und ein System als falsch und schriftwidrig verdammten, welches damals bereits beinahe erwiesen war und bald darauf vollständig erwiesen wurde, haben fehlbare Menschen, deren Mißgriffe um so bedenklicher waren, je größere Auctorität ihnen ihre Stellung einräumte, ohne es zu wissen und zu wollen, die Rechte der Wissenschaft und die wahren Interessen der Religion den Interessen und Leidenschaften einer philosophischen Secte geopfert, deren Niederlage unvermeidlich und schon beinahe entschieden war. Die göttliche Vorsehung hat zugelassen, daß dieser Mißgriff, der wieder gut gemacht werden konnte und jetzt wieder gut gemacht worden ist, einmal begangen wurde, damit er für die Zukunft unmöglich werde.

Ueber das Verhältniß der päpstlichen Auctorität zu der Verdammung des Galilei'schen Systems spricht sich Martin wiederholt und ausführlich, im Wesentlichen in demselben Sinne wie Bouix aus. Ich führe nur einige kürzere Stellen an:

Keine der Entscheidungen der römischen Congregationen gegen das neue astronomische System ist anders als im Namen der Congregationen selbst publicirt worden. Nun können aber, auch nach den römischen Grundsätzen, diese Congregationen zwar wohl Gehorsam fordern und Strafen verhängen, aber nicht einen Satz zum Glaubensartikel machen, der nicht vorher von einer unfehlbaren Auctorität als solcher ausgesprochen worden ist, noch auch dazu verpflichten, einen Satz als häretisch anzusehen, der nicht vorher von der Kirche oder von dem im Namen der Kirche ex cathedra redenden Papste als häretisch verdammt worden ist. Darum brauchte Galilei weder nach noch vor seiner Verurtheilung, darum brauchte kein Katholik vor ihm und nach ihm sich für verpflichtet zu halten, an die Unbeweglichkeit der Erde und an die Bewegung der Sonne um die Erde zu glauben (S. 144). — Die Päpste Paul V. und Urban VIII. haben das System des Copernicus und Galilei's für bedenklich gehalten; persönlich sind sie auch geneigt gewesen, es für unvereinbar mit der Bibel zu halten; sie haben durch die römischen Congregationen das System, die Bücher, worin es vertheidigt wurde, und einen seiner Vertreter verurtheilen lassen: aber sie haben nicht *als Päpste im Namen der Kirche* erklären wollen, das neue System sei häretisch und schriftwidrig; sie haben das nicht erklären wollen, weil sie davon nicht fest überzeugt waren oder, besser gesagt, weil die göttliche Vorsehung es nicht zugelassen hat. Sie haben den Congregationen die Verantwortlichkeit für ihre fehlbaren Entscheidungen überlassen, welche denn auch umgestoßen werden mußten, nachdem der Beweis für das verurtheilte System unbestreitbar geworden war. Als Menschen haben Paul V. und Urban VIII. mit den römischen Congregationen geirrt, deren Entscheidungen sie vorher gekannt und gewollt hatten; aber sie haben diese nicht amtlich bestätigen, noch viel weniger die darin ausgesprochenen Sätze als Glaubenssätze verkündigen wollen. Mit Einem Worte, trotz der menschlichen Schwächen dieser beiden Päpste ist das Papstthum in der Ausübung seiner dogmatischen Auctorität unfehlbar geblieben . . . Wenn man also die Entscheidungen der römischen Congregationen von 1616 und 1633 prüft, kann man nicht *die Kirche* anklagen; es kann sich also auch nicht darum handeln, *die Kirche* zu vertheidigen, und man muß jene Unklugen desavouiren, welche hier den Namen der Kirche compromittiren durch die bedenkliche Vertheidigung von Beschlüssen, die nicht von ihr ausgegangen und seitdem widerrufen worden sind. Was man ruhig zu würdigen hat, das sind Beschlüsse, welche irrthumsfähige Menschen gefaßt haben, und zwar unter schwierigen Verhältnissen, die uns gestatten, über ihre Absichten milde zu urtheilen, ohne ihre Entschließungen zu billigen (S. 151. 152).

Auf Martins ausführliche Widerlegung der falschen Auffassungen der Galilei'schen Angelegenheit einzugehen, halte ich nicht

1) Grenzboten, 24. Jahrg. (1865), 1. Sem., 2. Bd., S. 434.
2) Grenzboten S. 433.
3) Sanctissimus decrevit, ipsum interrogandum esse super intentione et comminata ei tortura ac si sustinuerit praevia abiuratione de vehementi [sc. suspicione haeresis] in plena congregatione S. Officii condemnandum ad carcerem . . iniuncto ei, ne de cetero scripto vel verbo tractet amplius quovis modo de mobilitate terrae nec de stabilitate solis et e contra sub poena relapsus.

für nöthig, da ich die bemerkenswerthesten derselben schon in meinem frühern Artikel kritisirt habe[1]).

Reusch.

Biographie.

Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe. Deutsche Ausgabe, durch neue Mittheilungen vermehrt von **Friedrich Nippold.** Erster Band. Jugendzeit und römische Wirksamkeit. Mit einem Porträt Bunsen's nach Richmond. Leipzig, Brockhaus 1868. XV u. 591 S. 8. 3 Thlr.

Der Heidelberger Professor Friedrich Nippold hält den Freiherrn von Bunsen für einen der deutschen Geistesheroen unseres Jahrhunderts, und wie er schon in seinem „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814" denselben als einen der edelsten Vorkämpfer der „religiösen Wiedergeburt" gepriesen hat, so feiert er ihn auch in der Vorrede des vorliegenden Werkes mit stürmisch begeistertem Lob. Bunsen hat „den großen über die alten Confessionsschablonen hinausgreifenden Geisterkampf," der „für die höchsten Güter der Menschheit geführt wird," begonnen; sein ganzes „Streben und Sinnen" war, „mächtig über alle durch selbstsüchtige oder conventionelle Rücksichten bedingten Ziele hinausschreitend, stets und lauter den höchsten Aufgaben der Menschheit zugewandt," und er ergriff „alle ihm Nahetretenden durch den Zauber einer wahrhaft ideellen Erscheinung." Aber des Mannes „größte Bedeutung" liegt in seinem „prophetischen Blick;" er ist ein Prophet der neuern Zeit, und seine Briefe über religiöse Fragen hat man „von demselben Geiste durchweht gefunden wie die Apostelgeschichte." Bunsens Leistungen waren großartig; „aber alle diese Leistungen für die Gegenwart und in der Gegenwart treten in den Hintergrund bei einem Manne der Zukunft."

Außer diesen Dithyramben, bei denen, scheint es uns, Bunsens Freunden selbst Angst werden muß, enthält die Vorrede noch allerlei erbauliche Auslassungen. Während N. mit einer gewissen Verachtung auf die protestantischen Geistesverfinsterer herabsieht, auf die Gerlach und Hodenberg, die „nur noch in dürrer Wüste einen ohnmächtigen Fluch über das von dem »heiligen« Stahl abgefallene Preußen zu erheben vermögen," ergießt er die volle Schale seines Zorns über den katholischen Jesuitismus, der „von Land zu Land unverhohlen den Kampf aufnimmt gegen die ganze heutige Gesittung und Rechtsbildung," und „selbst auf deutschem Boden fast alle widerstrebenden Elemente in Episkopat, Capiteln und Facultäten mundtodt zu machen gewußt" hat. Die „jesuitische Richtung" hat „heute das Papstthum sich völlig dienstbar gemacht, hat sich zu Bannbullen verstiegen über alles, was den Besten unserer Zeit heilig und werth ist, zu Dogmen, die kein früherer Pabst auszusprechen gewagt; sie strebt offenkundig jetzt ein Concil an, das" — Bunsens prophetischer Blick ist auf seinen Schüler übergegangen — „die persönliche Unfehlbarkeit eines einzelnen Menschen zu statuiren und die weltliche Herrschaft des Reiches, das nicht von dieser Welt sein soll, als Glaubenswahrheit zu proclamiren bestimmt ist." Trübe Aussichten, wenn nicht auch von rosigen Dingen zu berichten wäre, z. B. von dem „großen Tage zu Worms," wo „ein ganzes freudig erregtes Volk in all seinen Confessionen in Luther den Herold seiner geistigen Befreiung begrüßte;" von dem geeinigten Italien, das „nicht mehr durch Priesterherrschaft gegen sich selber gehetzt wird;" von deutschen Landesvertretungen, welche „das Gewissen der deutschen Katholiken von jesuitischer Verfälschung" befreien helfen; ganz besonders aber von dem gegenwärtigen großen Kampfe in dem „mit einer vaticanischen Verfluchung beglückten" Oesterreich, wo „die Jubelklänge von Worms" das lauteste Echo gefunden. Geistliche Hirten fordern zwar dort das Volk „zur Empörung und zum Meineide" auf, aber das Volk ist klug geworden und hat „die sittlichen Folgen einer concordatlichen Fürsorge für die Religion aus den »frommen« Aeußerungen einer Ebergenyi und eines Chorinsky" kennen gelernt u. s. w.

Wir hätten solche Auslassungen nicht erwähnt, wenn sie nicht überhaupt einen integrirenden Bestandtheil der Arbeiten Nippolds[1]) ausmachten und zugleich mit dem Charakter des vorliegenden, an Gehässigkeiten und Unwahrheiten gegen alles Katholische überreichen Werkes übereinstimmten. Diesen Charakter des Werkes mögen die Leser aus folgenden Mittheilungen beurtheilen.

Nach Bunsens Aussage existirt in allen katholischen Ländern „keine wahrhaft religiöse und wesentlich christliche Partei mehr, sondern bloß ein Kampf der beiden Extreme, des gröbsten Aberglaubens gegen den zügellosesten Unglauben und der Bigotterie gegen den Atheismus" (S. 513). Den kath. Franzosen spricht Bunsen S. 148 in Bausch und Bogen alle „Achtung vor dem Christenthum" ab, und aus Rom berichtet er über „frechen Trug, rettungslose Verdrehung und Zerstörung der wenigen Spuren von Wahrheit und Leben" (S. 261). „Diese Menschen — so schreibt er über die Anhänger der „römischen Partei" im Jahre 1823, — würden mit Vergnügen sehen und sie gestehen es beinahe zu, wenn die Griechen und alle nicht unirten Christen des Orients durch die Türken vertilgt würden, und selbst der Mohammedanismus fast ausschließlich herrschte, bloß damit keine Spur von Heterodoxie in diesem Theil der Welt zurückbliebe" (S. 516). Bald hören wir von einem in Rom angesehenen Schriftsteller, der ein Buch abfassen will, „um zu beweisen, daß wer an die Geschichte der Casa Santa (in Loretto) nicht glaube, kein Christ, d. h. vom Satan sei, wie alle Ketzer" (S. 261), bald von einem Cardinal, der die Erklärung abgegeben (wem? hat etwa Bunsens Kammerdiener davon erzählt?): „er würde, wenn er jemals die Macht haben sollte, vor jedem Speisehause während der Fastenzeit einen Galgen errichten zur sofortigen Hinrichtung sowohl der Köche als der Kunden einer nicht fastenmäßigen Speise" (S. 213) u. s. w. Und ähnlicher Geschichten finden wir mehrere, und daneben allerlei erleuchtete An-

1) Als exegetisches Curiosum erwähne ich, daß ein jüdischer Ausleger eine neue Deutung der Stelle Jos. 10, 12 ff. als die allein richtige zu erweisen versucht hat (Josua und die Sonne. Erklärung der Stelle Josua, Cap. X. v. 9—14 von Dr. *G. Barzilai.* Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. *J. M.* Triest, F. H. Schimpff 1868. 17 S. 8. 5 Sgr.). Er übersetzt V. 12: „Sonne, schweige in Gibaon und der Mond (war) im Thale Ajalon. Und die Sonne schwieg und der Mond stand," und deutet dieses von einer Sonnenfinsterniß, die „Josue entweder vorhersagte oder [!] befahl, um in den Kriegern den Glauben an seine göttliche Mission zu stärken und sie zugleich gegen jeden Schrecken in voraus zu wappnen, der beim Eintritte jener schauervollen Naturerscheinung sie ergriffen haben würde." Den Schluß von V. 13 übersetzt er: „Und die Sonne hörte auf (zu scheinen) am vollen Mittag und sie eilte nicht zu kommen (wieder zu scheinen) als voller Tag (in vollem Lichte)," d. h. es dauerte lange, bis die gänzlich verfinsterte Sonnenscheibe wieder voll hervortrat.

1) Ueber Nippolds „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte" sagt ein gläubiger Protestant: „Athemlos, im Courierzuge, wird man von der schnaubenden Locomotive des Hasses gegen Kirchenthum, Orthodoxie, Jesuiten, Papst, Reaction und wie die gräulichen Dinge alle heißen, weiter gezogen. Im Fluge tanzen die Namen und Bilder, deren eine Unmasse aufgehäuft ist, an dem Leser vorbei . . . Ist es wirklich unseres Historikers Meinung, daß Rom in unsern Tagen nur noch eine Löwenhöhle sei? . . . Ein besonnener Geschichtschreiber muß die Thatsachen zu wägen verstehen und darf nicht mit den Knaben auf der Gasse in ein Freudengeschrei ausbrechen, als ob man nun bald das Vergnügen haben werde, das Haus einfallen zu sehen, weil es in den Mauern etwas stärker als sonst zu rieseln beginnt. Das Leben des Papstthums ist eine Geschichte voll tiefer Geheimnisse und Räthsel göttlichen Welt- und Kirchenregiments; diese zu enthüllen möge Herr Nippold Hand mit anlegen, will er sich bei der theologischen Wissenschaft Dank verdienen. Mit wohlfeilen Hoffnungen und voreiligen Triumphgesängen über Babels Fall ist nichts geholfen. Die Darstellung ist aber auch ungeschickt der Form nach." ‚Evangelische Kirchenzeitung' 1868, No. 36—41. Die ganze Recension ist sehr beachtenswerth.

sichten über den „Götzendienst, der in Rom in dem Heiligencultus praktisch existirt" und „durch Verordnungen und Gebetsformeln ermuthigt" wird (vergl. S. 518, wonach sich Papst Pius VII. persönlich an dieser Ermuthigung durch ein Gebetsformular, welches er in der Propaganda gratis ausgeben ließ, betheiligt), über die Verderblichkeit der Ohrenbeichte u. s. w. Wir wollen unsere Leser mit Anführung solcher Dinge nicht weiter ermüden; aber wir müssen sie doch noch mit einem ganz besondern Schaudergemälde von katholischer Grausamkeit, welches uns S. 456 aufgerollt wird, bekannt machen. Dort heißt es:

Vor der preußischen Herrschaft waren einen langen Zeitraum hindurch die Protestanten in jenem ganzen Landstrich [in der Rheinprovinz] nur von Hörensagen bekannt gewesen; denn die Reformation hatte hier zwar ursprünglich starke Wurzeln geschlagen, war aber unter erzbischöflichem Einfluß durch die schonungslose Verhängung von Todesstrafen oder Landesverweisung ausgerottet worden. In Bonn, wo der letzte ausdauernde Widerstand durch eine protestantische Gemeinde geleistet wurde, wurde dieselbe etwa siebenzig Jahre vor der preußischen Besitznahme einfach aus dem Wege geschafft durch eine Noyade, wie die von Nantes während der französischen Revolution, indem eine Anzahl von Individuen von allen Altersklassen, ihren Geistlichen an der Spitze, mit Gewalt in Boote geschleppt, und an einer bestimmten Stelle im Rhein ertränkt wurde.

Daß diese ganze Schaudergeschichte, welche einen Heribert Rau oder Gutzkow zur Abfassung eines religiösen Schauderromans aus den Rheinlanden veranlassen könnte, reinweg erfunden ist [1]), bedarf kaum der Erwähnung; die Erfindung derselben ist aber für das Werk doppelt bezeichnend wegen der Nutzanwendung, die daran geknüpft wird und folgendermaßen lautet: „Es ist daher der Eifer der römischen Priesterschaft, allen spätern Zuwachs in der Bevölkerung der römisch-katholischen Majorität zu sichern, leicht begreiflich, ebenso aber auf der andern Seite die wachsende Sorge der Regierung, ihrer eigenen Bevölkerung [soll die Regierung etwa nur die Protestanten als ihre „eigene" Bevölkerung ansehen?] Schutz angedeihen zu lassen," — wohl damit nicht ähnliche Noyaden in Zukunft mehr vorgenommen werden.

Von solchen Ausbrüchen confessioneller Parteileidenschaft, wie wir sie kennzeichneten, wird sich jeder Unbefangene mit Ekel abwenden, und man braucht nicht Katholik zu sein, um sich mit Bunsens Persönlichkeit und diplomatischer Wirksamkeit, die das Buch uns vorführt, nicht befreunden zu können; gleichwohl aber bietet das Buch für Jeden manche interessante und anziehende Partieen. Wir rechnen dahin z. B. die von Prof. Brandis aufgezeichneten „Erinnerungen" an seine gemeinsam mit Bunsen in Göttingen verlebte Zeit (S. 55—64); die Schilderungen (S. 85—93) aus dem reichen geistigen Leben, welches sich in Berlin nach den Befreiungskriegen entfaltete und auch auf einen Mann wie Möhler [2]) so mächtig einwirkte; ferner die Nachrichten über Bunsens Thätigkeit für das archäologische Institut in Rom (S. 347—349); die Mittheilungen über bedeutende Persönlichkeiten, mit denen Bunsen in Berührung kam, z. B. über Rio, Walter Scott (S. 387—389) u. s. w., namentlich aber über den „unvergleichlichen" Cardinal Capaccini (S. 244—250; 336), welch' letzterer freilich so unvergleichlich hochherzig war, daß er — was als verbürgte Thatsache feststeht — nach erfolgtem Ausgleich der Streitigkeiten zwischen Rom und Berlin alle in seinem Besitz befindlichen Papiere Bunsens, welche dessen diplomatisches Doppelspiel charakterisirten, dem Feuer preisgab, mit den Worten: „Wozu noch diese Waffen für uns, nachdem nun der Friede hergestellt ist?" Als man dies dem edlen Friedrich Wilhelm IV. berichtete, sagte er von Capaccini: „C'est un ange de paix."

In Bezug auf Bunsens diplomatische Wirksamkeit ist die deutsche Ausgabe des Werks schon in diesem ersten Bande in Vergleich mit der englischen Originalausgabe [1]) von Nippold bedeutend bereichert worden, sowohl durch einen Anhang von zehn aus Bunsens Feder herrührenden Documenten, welche sich auf verschiedene römische Verhältnisse von 1828—1831 und auf preußische Kirchenverhältnisse von 1828—1837 beziehen, als auch durch größere Einschaltungen in den Text. Unter diesen verdienen besondere Berücksichtigung die Verhandlungen Bunsens mit der römischen Curie in Sachen der gemischten Ehen (S. 367—373) und mit dem Erzbischof Spiegel von Köln vor der bekannten Convention von 1834 (S. 412—415; 419—427), am meisten aber die neuen Aufschlüsse über die „Kölner Wirren" und über Bunsens persönliche Betheiligung an dem Ereigniß von 1837 (S. 466—485; 496—498), zu welchem er den wesentlichsten Anstoß gab. Nach der Gefangennehmung des Erzbischofs Clemens August (den er S. 490 in einem Briefe an seine Frau als einen „fanatischen und arglistigen Heiligen" bezeichnet) schrieb er: „Es herrscht ein allgemeines Gefühl der Freude, daß der preußische Adler doch endlich seinen Flügelschlag hörbar gemacht hat; seine Feinde glaubten, er habe die Energie verloren, es zu thun. Ich hoffe er wird nicht wieder in Schlummer fallen" (S. 492). — Vorzüglichen Dank schulden wir dem Werk für die Briefe des Erzbischofs Spiegel, die für die richtige Beurtheilung von dessen Wesen und Wirken noch ungleich werthvoller sind, als die in diesem Blatte früher einmal (1868, Sp. 482) von uns angezogenen Briefe an den Freiherrn vom Stein. Erzbischof Spiegel nimmt z. B. die guten Dienste seines Freundes Bunsen in Anspruch in Sachen einer „Ablaßverleihung," die er in Rom für eine von ihm eingeführte Fastenandacht erwirken wollte. „Ich bezwecke dadurch," versichert er dem Freund, „Hemmung der vielen kleinen Nebenandachten, welche theils Aberglauben an ein Kapellchen fördern oder vielen andern Unfug zur Folge haben" (S. 370). Den Minister Altenstein beehrt Spiegel mit dem Prädicate „verehrungswürdig" [2]); der kath. Regierungsrath Schmedding dagegen war ihm gründlich widerwärtig; z. B. sagt er S. 371: „Eine auf Gallsucht gegründete Intrigue des nur Verderben bereitenden ... Schmedding" u. s. w. Am bezeichnendsten für Spiegel ist sein Brief vom 18. Juni 1834, worin er bezüglich der „Convention" sich gegen Bunsen äußert:

... Das Unternehmen, die Suffraganbischöfe in der schwierigen Angelegenheit zu bestimmen, erscheint für mich um so mißlicher, als diese Herren, ob zwar durch abschriftliche Mittheilung des päpstlichen Breve im October 1832 durch den Geh. Oberregierungsrath Schmedding mit dem Texte bekannt, dennoch die in dem Breve von Seiten des Papstes in der That zugestandenen wesentlichen Erleichterungen, die von der frühern strengern Kirchendisciplin abweichende und mildernde Nachsicht bisher nicht aufgefunden haben, ich auch dabei fremden, mein Bemühen hemmenden Einfluß, als noch vor meinen Eintreffen eingetreten, befürchte. Ew. Hochw. ersuche ich daher recht dringend, doch wieder aufs Neue zu erwägen, ob nicht auf andere Weise die Suffraganbischöfe herangezogen und für den Allerhöchsten Willen Sr. Maj. des Königs bestimmt werden möchten. In jedem Falle werde ich den Auftrag an die Suffraganbischöfe nur im Gefolge ausdrücklichen Allerhöchsten Befehles Sr. Maj. des Königs in dem mich stets bindenden unbegrenzten Gehorsam für Allerhöchst dessen Willen übernehmen, und dann freilich — ex corde — thun, was ich vermag. Aber eine genügende Wirksamkeit auf die zur Sache unvorbereiteten Gemüther der Bischöfe darf ich nur dann mir versprechen, wenn des Königs Maj. Allerhöchster Wille zu der Sache und zu der Ausführung den Bischöfen durch eine Allerhöchste Cabinetsordre, früher, ehe ich mich bei ihnen melde, bekannt sein und dieselben dadurch mit Vor-

---

1) Vergl. des Nähern einen darauf bezüglichen Aufsatz in den ‚Köln. Blättern', Jahrg. 1868, No. 321.

2) Vergl. Joh. Adam Möhler, ein Lebensbild von Wörner S. 71. 73.

1) A Memoir of Baron Bunsen. By his widow Frances Baroness Bunsen. London, Longmann 1868.

2) Freiherr vom Stein schrieb über diesen „verehrungswürdigen" Altenstein: „Die Beibehaltung des Herrn von Altenstein als Minister des Cultus und Erziehung hat die nachtheiligste Folge für religieuse und geistige Bildung des Volkes; wie vermag ein so unklarer, einseitig gebildeter Kopf, kirchliche und pädagogische Anstalten bilden, lenken?" Steins Leben von Pertz 6, 540.

schrift versehen, mir aber der Eingang für die Unterhandlung vorbereitet und Vertrauen erweckt sein würde (S. 423).

Bei dem großen Einfluß, den Bunsen als religiöser Schriftsteller ausgeübt hat und auf manche Kreise noch fortwährend ausübt, ist es gewiß von Interesse, seinen religiösen Entwicklungsgang und seine christlichen Grundsätze während seiner Jugendzeit und seines ersten Mannesalters kennen zu lernen. Man erfährt darüber im vorliegenden Buche gar mancherlei, was aber den Leser zu keiner recht klaren Anschauung gelangen läßt und außerdem mit Berichten, die von andern Seiten an die Oeffentlichkeit gekommen, nicht übereinstimmt. Beispielshalber führen wir, im Gegensatz zu den Angaben des Buches, nur an, daß der S. 61 erwähnte Stuhr erzählte: „Bunsen griff (im Jahre 1815) das Christenthum an; blieb hartnäckig bei seiner Verwerfung; behauptete fest, das Christenthum sei abgenutzt, es sei nicht mehr zu halten, und es sei Zeit eine neue Religion zu stiften. Dies führte er mit aller Heftigkeit und fast spöttischer Bitterkeit aus“ [1]). In diesem Falle stand Bunsen damals auf demselben religiösen Standpunkt, wie sein Jugendfreund (vgl. S. 27) Arthur Schopenhauer, der ebenfalls alles positive Christenthum als eine überwundene „Altweiberreligion“ bespöttelte und durch seine neue Philosophie ersetzen wollte. Bemerken wir hierbei, daß Schopenhauer in späterer Zeit sehr geringschätzige Ansichten über seinen Jugendfreund hegte: „Die literarische Wirksamkeit desselben wollte ihm nicht einleuchten: zur Bibelübersetzung gehöre ein besserer Hebräer, und »Gott in der Geschichte« sei doch nur Bunsen in der Geschichte“ [2]).

Während seines Aufenthaltes in Rom kam Bunsen zu der Ueberzeugung, daß es mit den kirchlichen Angelegenheiten innerhalb des Protestantismus „eine Lumperei“ sei und bleibe, bis „eine allgemeine deutsche evangelische Kirche“ sich bilde, die aber zuerst „durch zweckmäßige Einrichtungen in dem kleinen Ganzen“ [was heißt das?] vorbereitet werden müsse (S. 133). Zuvörderst müsse „doch ein ordentlich klarer, fester, positiver, biblischer allgemeiner Glaube da sein;“ aber ein solcher „existire nicht mehr“ unter den Protestanten (S. 137), und die dermalige „Erbärmlichkeit und Zerfallenheit des Protestantismus“ habe in Deutschland „gleich nach der Reformation angefangen, indem man statt einfacher und wirklich evangelischer Freiheit angemessener Glaubensartikel theologische hyperkritische Spitzfindigkeiten und Klammern festgestellt habe, die doch nur für die Theologen sein könnten, für die Gemeinde aber gar nicht“ (S. 149). Gegenüber dieser „Erbärmlichkeit“ des deutschen Protestantismus wies er auf gewisse Vorzüge der englischen Kirche, insbesondere der englischen Liturgie hin, wodurch er aber bei seinem Freunde Lücke einen herben Widerspruch hervorrief. Dieser schrieb ihm im Jahre 1818:

Unsere Gegenwart in Deutschland ist Dir erbärmlich — wo ist denn eine bessere? Etwa in England, wo das theologische Treiben der Hochkirche ein Treiben des Todes ist? . . . Der Fluch des Deismus und Naturalismus war in England früher als hier; das Ausland hat ihn gebracht, ursprünglich deutsch ist dieser Fluch nicht . . . Wir sind nicht zerfallen, wohl aber die Engländer, das bezeugt der ewige Tumult der Secten . . . Eine solche Kirche, die sich von oben herab aus Staatsinteresse reformiren ließ, und, wie Knox sagte, halb dem Antichrist ergeben blieb, kann mit ihrer Vergangenheit und ihrem Ursprunge nur beschämt werden, wenn sie sich mit der deutschen vergleichen will. Knox kann Zeugniß geben, wie zur Zeit der Reformation nur der Starrsinn, nicht aber die Weisheit, die Du voraussetzest, Liturgieen geschaffen hat (S. 150. 151).

Aber Bunsen ließ sich durch Lücke's Widerspruch in seiner Vorliebe für die englische Liturgie nicht irre machen, und er wollte dieselbe bei seinen ernstlichen Bemühungen, eine Reform des deutschen Protestantismus ins Werk zu setzen, gründlich benutzen. Nur allein das Christenthum könne die Welt vor „dem bösen Geiste der Zerstörung und des Todes retten“, so äußerte er sich im Jahre 1820 (S. 177), und er erachtete nun zur Neubegründung und Neubelebung der christlichen Gemeinschaft als das geeignetste, wirksamste und gegenwärtig einzig mögliche Mittel — die Einführung einer neuen Liturgie, einer neuen Gottesdienstordnung, eines guten kirchlichen Gesangbuchs. Was und wie er darüber spricht, ist nicht nur für ihn selbst ungemein charakteristisch, sondern wirft auch manche Schlaglichter auf protestantische Zustände im Allgemeinen. Er schreibt im Jahre 1821:

Darüber war ich schon lange mit mir einig, daß im protestantischen Deutschland keine Kirche existirt; es gibt einzeln stehende fromme Leute, aber die Kirche ist rein verfallen und zerstört, weil kein Glauben mehr darin war. . . Wenn eine Gemeinschaft begründet oder neu belebt werden soll, so gibt es drei Hauptpunkte: a. Gemeinschaft durch eine theologische Lehre über die Glaubenspunkte, b. durch Kirchenzucht, c. durch gemeinschaftliche Art der Gottesverehrung. Was die beiden ersten Punkte betrifft, so ist daran vorerst nicht zu denken; die Zucht muß freiwillig sein und sich also von unten auf bilden [zu wessen Gunsten?]; die Untersuchung über die philosophischen und historischen Gründe unseres Glaubens hingegen, die man [wer?] Dogmatik nennt, ist theils nur für Wenige, theils führt sie eher zum Streit als zum Frieden; für den dritten Punkt kann aber durch eine allgemeine Liturgie unglaublich viel gewirkt werden (S. 180). Eine liturgische Wiederbelebung der Kirche ist die einzige, an die man denken kann (S. 203). Eine bessere Liturgie gewährt das einzige Mittel, eine herrlichere Manifestation des christlichen Geistes und des Reiches Christi als früher zu bewerkstelligen (S. 407).

Behufs „Bewerkstelligung“ dieser „Manifestation“ sammelte er, nach vorausgegangenem Studium der Liturgieen der andern Kirchen, „Stoff für eine deutsche nach den von Luther nicht ausgeführten, aber angegebenen Ansichten“, und, sagt er, „nach meiner diesem gemäß aufgestellten Ordnung des Gottesdienstes“; er wählte aus 2500 Liedern „fast 150 wirklich schöne Kirchenlieder aus.“ Gewiß eine für ihn und manche Andere fruchtreiche Arbeit, die ihm aber von so ungewöhnlicher Wichtigkeit erschien, daß er betheuerte: „So habe ich denn Gott mit diesem neuen Jahre gelobt, wenn er mir seinen heiligen Geist dazu sendet, mich dieser Arbeit für seine Kirche ganz zu weihen und Gut und Blut daran zu setzen“ (S. 178). Auch gegen Niebuhr sprach er seine großen Hoffnungen auf eine liturgische Wiederbelebung der Kirche aus, fand aber bei diesem damit keinen Anklang. Niebuhr schrieb ihm am 17. Sept. 1823:

Wenn es schon so schwer fällt, einen recht tauglichen Prediger für eine Gemeinde [nämlich für die protestantische Gemeinde in Rom] zu finden, welche Aufgabe ist es dann, hunderte und tausende zu besitzen! Da möchte man freilich im Besitz einer Liturgie sein, bei der die Predigt zur Noth aus einer Postille genommen werden könnte; leider aber sehe ich der Schwierigkeiten so viele, dazu zu gelangen, und das Argument des Vertrauens ist hier so schwach in mir, daß ich Ihre Hoffnungen [durch eine bessere Liturgie „eine herrlichere Manifestation des christlichen Geistes und des Reiches Christi zu bewerkstelligen“] jetzt eben so wenig als sonst theilen kann. Ihre kritisch-historischen Arbeiten über diesen Gegenstand erwarte ich mit einer sehr günstigen Meinung, und würde Sie ermahnen, sie nicht liegen zu lassen, wenn Sie dazu versucht werden könnten; aber ich sehe nichts weiteres Praktisches darin, als in irgend einer kirchenhistorischen oder patristischen Arbeit. Sie sind nicht berufen, eine Separatistengemeinde zu stiften. . . . . Es kommt mir vor, als ob das Bedürfniß nach Constitutionen, welches der Unfähigkeit, sie zu gebrauchen, entspricht, eine große Aehnlichkeit mit dem seit Jahren sich regenden Bedürfniß nach Liturgieen hat. (S. 219.)

Der Wink war sehr verständlich, aber Niebuhr täuschte sich, wenn er annahm, daß Bunsen bei seinen liturgischen Unternehmungen je an Stiftung einer Separatistengemeinde gedacht habe. Seine Liturgie sollte vielmehr den „besten Ausdruck der Einheit“ der Kirche enthalten, obgleich man ihr auch einen „gewissen Spielraum zugestehen“ könne, „nicht jedoch auf dem Boden der Opportunität, sondern auf dem höhern Boden christlicher Weisheit und Liebe.“ Er verbreitet sich darüber in einem Briefe an den englischen Historiker Arnold. Die Liturgie, entwickelt er, gelte ihm als der „beste Ausdruck der Einheit,“ jedoch:

Ich beanspruche Freiheit für extemporirte Gebete, Freiheit für stille

---

1) Vergl. Tagebücher von Varnhagen von Ense, Bd. 2, S. 142.

2) Vergl. Arthur Schopenhauer, aus persönlichem Umgange dargestellt. Von W. Gwinner, Leipzig 1862, S. 26.

Gebete, Freiheit für Abkürzungen der Liturgie, Freiheit für Taufe der Kinder . . . oder der Erwachsenen; aber nicht aus Opportunitätsgründen, noch bloß weil solche Verschiedenheit der Natur des Menschen und dem Geiste der Christenheit eigen ist. So lange die Welt steht, wird es Leute geben, welche eine Liturgie wie die Ihrige vorziehen, Andere, die extemporirte Gebete, und noch Andere, die eine freie Auswahl aus bestimmten Gebeten vorziehen; aber alle Vernünftigen würden zugestehen, daß eine solche Form die beste, die wahrhaft katholische sei, welche alle vereinigen möchte, indem sie jeder Mode den passendsten Platz zuweist; wenigstens, daß es eine sei, mit welcher sich Jeder vereinigen kann, und zwar die einzige (S. 410).

Ob Arnold aus diesen Sätzen hat entnehmen können, welche „Einheit" Bunsen nun eigentlich gewollt, dürfte sehr zweifelhaft sein, aber jedenfalls ist daraus ersichtlich, daß Bunsen kein Stifter einer Separatistengemeinde sein wollte. Er dachte im Gegentheil an eine allgemeine Union, auch mit den Dissenters; nur hält es ebenfalls wieder schwer, aus seinen Aeußerungen darüber sich klar zu werden, wie diese Union nach seinen Ansichten verwirklicht werden könnte. Im Jahr 1834 schreibt er an Arnold:

Lassen Sie mich klar aussprechen, daß eine Union mit den Dissenters, welche Christo dienen, etwas ist, was ich seit fünfzehn Jahren im Herzen trage, sowohl in Beziehung auf mein eigenes Vaterland als auf die Kirche im Allgemeinen. Wir müssen dazu kommen, wenn Gott uns und unsere Länder retten will. Sie wird einmal und irgendwo auf der Erde stattfinden. Gesegnet das Land und die Kirche, welche sie ausführen, welche das Joch der doctrinellen und rituellen Tyrannei abschütteln, das so lange von denen geübt wurde, welche in Christo vereinigt wurden, und welche an Thatsachen glauben sollen, geoffenbarte und überlieferte, nicht an Worte und Abstractionen und Formeln, die ihnen unterlegt oder mit ihnen verknüpft sind. Diese mögen gut, mögen nothwendig sein als disciplinarische Regeln für besondere Zeiten und Nationen und Gesellschaften; aber sie stehen auf einem andern Boden [auf welchem denn?]. Ich glaube oder bezweifle, was mir durch klare Zeugnisse gegeben ist (und hier ist eins der beiden Zeugnisse in uns selbst), aber ich pflichte bei oder weiche ab von dem, was auf Vernunftgründen erbaut ist und auf Folgerungen aus göttlich geoffenbarten Thatsachen durch Anwendung der für andere Gegenstände passenden geistigen Operationen.

Unmittelbar nach diesen für uns sibyllinischen Aussprüchen fährt er fort: „Lassen Sie uns nie diese glorreiche Hoffnung, noch auch je den muthigen Kampf aufgeben. Es ist eines der wenigen Dinge in der Welt, die alle meine Gedanken erregen und die ganze Energie, deren ich fähig bin" (S. 409).

Bei der Besprechung des zweiten Bandes kommen wir auf Bunsens religiöse Anschauungen und Reformationsbestrebungen des Nähern zurück.

Frankfurt a. M. Joh. Janssen.

Naturrecht.

Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Von **Adolf Trendelenburg**. Zweite ausgeführtere Auflage. Leipzig, Hirzel 1868. XVIII u. 613 S. gr. 8. 4 Thlr.

Es gibt Bücher, über welche wir richten, und solche, welche über uns richten. Unter die letztere Kategorie fällt Trendelenburgs neuestes Werk, welches Ref. unbedingt dem Besten beizählen möchte, was der Büchermarkt während des verflossenen Jahres aus dem Gebiete der Philosophie brachte. Der scharfsinnige Aristoteliker in Berlin bot den Philosophen und Rechtsgelehrten eine Schrift dar, die ebenso grundgelehrt als zeitgemäß ist. Wenn darauf hin die Juristen-Facultät in Bonn unserm Philosophen das Ehrendoctorat der Jurisprudenz zuerkannte, so hat sie dadurch den Verf. und sich selbst geehrt. Wie nämlich das gesammte Streben der modernen Wissenschaft etwas mehr in die Breite, als in die Tiefe geht, demzufolge die positiven Specialwissenschaften einen außerordentlichen Umfang gewannen: so auch die Rechtswissenschaft. Ob des massenhaften Details vergißt man nicht selten den tiefern principiellen Zusammenhang und die höhere culturgeschichtliche Bedeutung einer Wissenschaft. Recht und Gerechtigkeit insbesondere, die beiden Grundpfeiler des staatlichen Lebens, werden leicht zu leeren Namen und schlagen keine tiefern Wurzeln im Volksleben, wenn das Recht nicht auch zugleich eine ethische und metaphysische Bedeutung hat, wenn es nicht Gewissenspflicht ist, gerecht zu sein und die Staatsgesetze mit freier Ueberzeugung zu erfüllen. Die öffentlichen Vertreter des Rechts dagegen werden sich eines geistlosen Mechanismus nicht entschlagen können, wenn ihnen der nahe Zusammenhang zwischen Juridik und Ethik ein Buch mit sieben Siegeln bleibt. Eben deshalb legen wir aus wissenschaftlichen und politisch-socialen Gründen so hohen Werth auf den erwähnten Act der Bonner Juristen-Facultät. Es war dies auch eine öffentliche Kritik des Buches, welche den Beweis liefert, daß nicht alle Rechtsgelehrten unsere Rechtsverhältnisse nur äußerlich auffassen.

Gegen diese bloß äußerliche Auffassung des Rechts schützt aber unseres Ermessens lediglich ein tieferer Blick in das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie. Aus ihr saugt die positive Rechtswissenschaft Nahrung und Leben; dort erst findet sie principiellen Halt und gewinnt dadurch für die Gesellschaft eine höhere Bedeutung. Und doch war in der neuern Zeit bei der fast allgemeinen Mißachtung der Philosophie überhaupt auch die Rechtsphilosophie bedeutend in den Hintergrund gedrängt. Dafür mußten wir bei großen Staatsactionen aber auch Grundsätze vertreten sehen, welche vom Standpunkte eines gründlichen Naturrechts aus die Juristen-Welt des civilisirten Abendlandes nicht hätten ruhen lassen dürfen. Da erscheint Trendelenburg zu rechter Stunde mit seinem „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik." Wer dasselbe gründlich studirt, — und wir wünschen es in den Händen aller Juristen, Staatsmänner und Diplomaten —, der wird die Ueberzeugung gewinnen, daß alles wirkliche und vernünftige Recht auf sittlicher Basis ruhen muß. Das Recht ist keine wächserne Nase, die man beliebig drehen kann; sondern es fußt auf einer unabweisbaren Idee des vernünftigen Geistes. Gegen diese ewige Idee bildet weder die „Logik der Thatsachen," noch die „historische Nothwendigkeit" u. s. w. eine berechtigte Instanz. Sie muß vielmehr als läuterndes Ferment die ganze öffentliche Rechtsordnung durchdringen. Darum ist das Werk von Tr. in unserer, an Gesetzgebungen so reichen Zeit von größter, fundamentaler Wichtigkeit. Auch ist es kein Theologe, welcher seine seine Stimme erhebt, sondern ein protestantischer Philosoph. Vielleicht findet er deshalb doch mehr Glauben in Israel.

Die eigentliche Aufgabe des Naturrechts wird von dem Verf. dahin präcisirt: „Wie sich für die Erkenntniß überhaupt Thatsache und Grund wesentlich unterscheiden, so stellen positive Rechtswissenschaft und Naturrecht zwei wesentliche Richtungen des forschenden Geistes dar. Wenn die positive Rechtswissenschaft die thatsächlichen Rechtsordnungen lehrt, so hat das Naturrecht die Aufgabe, das Recht in dem letzten Ursprunge zu erkennen und aus dieser Quelle die Vielheit der Rechte so herzuleiten, daß sie von der sich gliedernden Einheit eines innern Gedankens durchdrungen erscheinen." Es dreht sich also alles um den richtigen Begriff des Rechts, welcher als Grund und innerer Zweck das gesammte positive Recht bestimmen soll und allen Gesetzgebern als leitende Idee vorzuschweben hat. Tr. stellt sich behufs der Würdigung des richtigen Rechtsbegriffs auf den Standpunkt der organisch-teleologischen Weltanschauung, und macht überhaupt nach dem Vorgange von Platon und Aristoteles mit dem Begriffe in seiner strengen Fassung Ernst, perhorrescirt darum von vornherein jede sensualistische Verflachung des Begriffs, welcher in der organischen Weltbetrachtung zur Idee wird, wenn er die letzte Bestimmung des innern Zweckes in sich aufnimmt. Auf dem exclusiven mathematisch-physicalischen Standpunkte wäre dagegen eine wissenschaftliche Lösung des Rechts-Problems absolut unmöglich.

Aber auch trotzdem ist die Feststellung eines allseitig genügenden Begriffs vom Rechte eine sehr schwierige Aufgabe. Wohl muß jede vernünftige Rechtsordnung, welche historische Existenz gewinnt, auf dem wahren Rechtsbegriffe gründen; welches aber

ist der wahre Begriff? Nachdem es schon fast zweitausend Jahre eine Jurisprudenz gegeben, sagte dennoch Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft: „Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriff des Rechts." Die gleiche Misere ist heute noch vorhanden. Aehnliches gilt von den Begriffen der Uebertretung, des Vergehens und Verbrechens. Um daher den Rechtsbegriff nicht aus der Pistole zu schießen und ihn unverweilt an die Spitze der Untersuchung zu stellen, schlägt der Verf. den einzig richtigen analytisch-kritischen Weg ein. Anknüpfend an die Alten, welche eine logische, physische und ethische Nothwendigkeit und demnach bindende Macht unterschieden, wird im ersten allgemeinen Theile der Schrift das Recht nach seiner ethischen, physischen und logischen Seite mit allem Scharfsinn und aller Gründlichkeit untersucht. Warum die Reihenfolge der Untersuchungsmomente umgekehrt werden mußte, ergibt sich aus der Natur der gesetzten wissenschaftlichen Aufgabe.

Die ethische Seite des Rechts bildet selbstverständlich den Brennpunkt der Frage, und wird daher mit besonderer Umsicht und Akribie behandelt. Zu diesem Behufe war zuerst der Boden zu ebnen und darzuthun, daß sich der Begriff des Rechts ohne ethische Begründung nicht bestimmen lasse. Das wahre Recht kann nicht wurzeln in der Macht des Stärkern, welches „eine ewige Sollicitation zum Kriege, einen Anreiz zum Unrecht enthielte." Auch Hobbes täuscht sich, wenn er im Rechte bloß einen Vertrag um der Sicherheit willen erblickt, und solchen aus der Furcht Aller vor Allen ableitet. Desgleichen ist das Recht kein Mittel der durch Eintracht zu verstärkenden Macht, wie Spinoza will; noch weniger nur eine freie Uebereinkunft der Volksmajorität nach Rousseau'schen Grundsätzen. Kant accentuirte bei seiner Definition nur die formale Allgemeinheit und trug durch seine Theorie viel zur schroffen Scheidung der Legalität und Moralität bei, wie es vor ihm namentlich Chr. Thomasius und nach ihm J. G. Fichte thaten. Das aber wäre der Todesstoß für jedes juridische Gewissen. „Die Trennung des Juridischen und Ethischen, des Legalen und Moralischen ist modern; Plato und Aristoteles behandeln beides in dem Gedanken der Einheit. Selbst in den Anfängen des neuern Naturrechts ist keine solche Scheidung beabsichtigt, weder von Hugo Grotius noch auch von Pufendorf" (S. 22). So weist denn das Wesen des Rechts in das Gebiet des Sittlichen zurück; oder aber wir könnten nicht einmal mehr auf die Wahrhaftigkeit im Eide der Zeugen, auf das Gewissen der Geschworenen und Landtagsabgeordneten, wie auf die Unpartheilichkeit des Richters zählen. Dagegen „die falsche Selbständigkeit des Juristischen, welche als ein Fortschritt der Wissenschaft galt, hat nicht nur das Recht in der Theorie verzerrt, sondern auch im Leben das Recht seiner Würde entkleidet, die Vorstellungen von einem Mechanismus des Rechts befördert und die Rechtsbegriffe entseelt." So Trendelenburg, und die unmittelbare Gegenwart bezeugt es mit tausend Stimmen.

Diesem gegenüber mußte der stringente Beweis geführt werden, daß jeder Mensch eine sittliche Bestimmung hat, welche nur in der Gemeinschaft mit Andern möglichst erreicht werden kann. Kann dies aus dem Wesen des Menschen selbst, aus seiner Idee evident dargethan werden, dann ergeben sich die Consequenzen von selbst. Der Staat gestaltet sich unter jener Voraussetzung zu einem „ethischen Organismus," der sich von dem Organismus der materiellen Natur wohl unterscheidet; denn er kann nicht wie dieser chemisch in seine Elemente zerlegt werden. Vielmehr besteht er aus relativ selbständigen, vernünftigen Wesen, aus Personen im strengen Sinne des Wortes, welche zugleich Rechtssubjecte und darum verantwortlich sind, geeint durch ein und denselben sittlichen Lebenszweck, der Allen heilig und schutzberechtigt erscheint. Nur bei solcher teleologischer Weltanschauung kann vernünftiger Weise noch von Wahrheit und Sitte, von Rechten und Pflichten, welche sich gegenseitig fordern, von Tugenden und Verbrechen, von Gott und Gewissen gesprochen werden. Aus dem Munde des Materialisten und Naturalisten werden diese Ausdrücke zu inhaltsleeren Phrasen und zugleich zum Hohne auf die öffentlichen Gerichtssäle. Nachdem nun Tr. mit analytischer Schärfe das Princip der Ethik und Juridik allseitig geprüft, obige Grundbegriffe genau gewürdigt, die einseitigen Principien von Clarke, Herbart, Kant, Adam Smith, Spinoza, Chr. Wolff, Helvetius zurückgewiesen und bewiesen hat, daß das Recht die innern und unsterblichen Zwecke des Sittlichen wahrt, schreitet er erst zur Definition des Rechts. S. 83 lesen wir: „Das Recht ist im sittlichen Ganzen der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann." Und fürwahr: alles Recht, sofern es Recht und nicht Unrecht ist, fließt aus dem Triebe, ein sittliches Dasein zu erhalten. In der Ethik einer immanenten Teleologie ergibt sich dieser Begriff des Rechts und kein anderer. Zugleich wird daraus klar, daß das Ethische das weitere Gebiet bildet und das Juristische aus ihm hervorwächst. Wo immer innerhalb der historischen Entwicklung der Völker ein Conflict zwischen beiden Gebieten sich ergibt, hat die Moral die Correctur vorzunehmen, nicht umgekehrt. Der Verf. versäumt deshalb nicht, seine Definition vom Recht Wort für Wort ausführlich gegen alle etwaigen Mißverständnisse sicher zu stellen und alle einseitigen Widersprüche abzuwehren, indem er zugleich einen kurzen Seitenblick auf die Rechtsgeschichte wirft.

Der ethischen Seite des Rechts steht nun aber die physische Seite, der Zwang, gegenüber. Wohl darf Macht nicht vor Recht gehen; aber Recht ohne Macht wäre kraft- und bedeutungslos, könnte ob dieser Ohnmacht sich keine Geltung verschaffen. Es kommt in einem wohlorganisirten Staatsleben bloß alles darauf an, ob die physische Macht als Mittel zur Erreichung ethischer Zwecke gebraucht wird oder nicht. Dieser Punkt führt von selbst auf den Begriff der Schuld und Strafe in ihrem Verhältnisse zu einander nach den manchfachsten Gesichtspunkten. Dem Verf. entgeht auch hier nichts von Bedeutung und er verbreitet Licht über manche Frage, welche unserer modernen Gesetzgebung so viele Schmerzen macht. Er ist kein Optimist, aber auch kein Pessimist; sondern er nimmt die Menschen wie sie sind, von Natur zum Bösen geneigt. Habe ja auch Aristoteles „die neue, sich einschmeichelnde Lehre, daß der Mensch von Natur gut sei, nicht gekannt," und schon Spinoza sagt: terret vulgus, nisi metuat. Darum huldigt Tr. den kränklichen und übertriebenen Humanitätsprincipien nicht, sondern weist aus sittlichen Gründen auch das zwingende Recht und die Nothwendigkeit der Strafe nach. Wenn es im Sprüchwort heißt: homo homini lupus, und dann wieder: homo homini Deus, so ist es die ethische Aufgabe des Strafrechts, jenen Wehrwolf in der Gemeinschaft zu befehden, um dadurch das Göttliche, welches der Mensch dem Menschen bieten kann, möglich und frei zu machen. Ebendeshalb wird als Endzweck aller vernünftigen Strafen die Besserung bezeichnet. Die Strafe soll die kranken Glieder möglichst heilen und als gesunde dem bürgerlichen Leben zurückgeben. Das bloße Motiv der Wiedervergeltung und Abschreckung erweist sich als ungenügend. Auch die Strafarten finden eine rationelle Würdigung: körperliche Züchtigung, Ehrenstrafen, Verbannungen, Verbrechercolonieen, Freiheitsstrafen und Geldbußen. Bezüglich der neuestens viel ventilirten Todesstrafe meint unser Philosoph: „Es ist eine falsche Humanität, um des Verbrechers willen durch schlaffe Strafen die Verbrechen zu fördern. Daher ist es wohl weise, die Todesstrafe einzuschränken und zu erlassen, wo es geht. Aber wenn man die Todesstrafe durch ein Gesetz abschafft, so wird dem Verbrecher ein Recht auf sein Leben zugesprochen, das er nicht mehr hat, und die Begriffe vom Recht, welche auf das Proportionale gewiesen sind, verwirren sich" (S. 159).

Ein ganz besonderes Interesse bietet uns endlich die Logik des Rechts. In den meisten Werken über Rechtsphilosophie findet

sich dieses wichtige Thema kaum berührt, viel weniger durchgeführt. Der gelehrte Verf. der „Logischen Untersuchungen“ war ganz der Mann, diese Lücke in trefflichster Weise auszufüllen und darzuthun, daß derjenige Jurist, welcher die Logik richtig handhabt, auch zugleich eine ethische That vollbringt. Zu diesem Behufe wird die Entstehung und logische Fixirung des Rechts, aber auch die Anwendung desselben genauer ins Auge gefaßt. Der Rechtsbildung liegt ein synthetisches Verfahren zu Grunde, wobei die Analogie eine bedeutende Rolle spielt, wie der Verf. an vielen Beispielen nachweist. Die strenge Definition und der prägnante Styl, sowie die Vermeidung einer Casuistik sind Forderungen, welche Tr. stellt, welche aber gerade in vielen Gesetzbüchern der jüngsten Zeit unbeachtet blieben. Dagegen bei der Gesetzesanwendung tritt das syllogistische Verfahren in Kraft, und das ganze Rechtsverfahren ist nichts Anderes, denn ein großer Syllogismus. „Nirgends wird die Logik so praktisch, so empfindlich, als im Recht. Der Kaufmann verliert im Rechtsstreit sein Vermögen, die Thüre des Gefängnisses schließt sich hinter dem Uebertreter des Gesetzes und das Fallbeil fällt auf den Hals des Mörders — in Kraft der Definition und des terminus medius.“ Darum darf die echte Jurisprudenz weder Paralogismen noch Sophismen sich zu Schulden kommen lassen. Eben so wenig können Staatsanwälte, Richter und Vertheidiger eines gewissen psychologischen und ethischen Fonds entbehren, wenn sie in der Sache vor allem das innere Motiv des Rechts erblicken wollen. Trotz aller formalen Logik könnte es außerdem doch zu großen Ungerechtigkeiten kommen. Ueberhaupt muß jeder gute Logiker auch ein ebenso gründlicher Psycholog, Ethiker und Metaphysiker sein, wenn er nicht einer mephistophelischen Dialectik verfallen will. Gelangt einmal diese Ueberzeugung zum Durchbruche, dann fällt auch das Wort eines unserer größten Juristen in sich zusammen, nämlich: „der Jurist ist ein schlechter Christ, weil er ein zu guter Logiker ist.“ Vielmehr dürfte sich als richtig herausstellen: „Mancher Jurist ist ein schlechter Christ, weil er ein schlechter Logiker ist.“

Nachdem auf diese Weise im ersten Theile das Princip und die Idee des Rechts nach allen Seiten plangelegt und begründet war, konnte der Verf. im zweiten synthetischen Theile zu einem „Entwurf der Rechtsverhältnisse aus dem Princip“ schreiten. Beide Theile verhalten sich zu einander, wie das Allgemeine zum Besondern. Es wird die Aufgabe gestellt: durch den Entwurf das Princip des Allgemeinen in seiner Macht über das Besondere und in seiner durch das Concrete sich durchziehenden Verbreitung zu erkennen. Das positive Recht jeder Zeit und jeder Culturstufe soll aus der Idee des Sittlichen verstanden werden. Das gesammte private und öffentliche Leben in seinen engsten und weitesten Kreisen war daher an der Hand des gewonnenen Princips zu belauschen, um die idealen Rechtsverhältnisse festzustellen und zu begründen. Auch hier haben wir es also nicht mit rein apriorischen Constructionen zu thun, sondern der Verf. greift mitten in das Rechtsleben hinein, um es mit philosophischer Leuchte zu besehen. Hierbei bekundet er eine staunenswerthe Erudition in dem positiven Rechte. Ref. lebt darum der Ueberzeugung: wenn junge Männer, welche eben die positive Rechtswissenschaft auf einer Hochschule absolvirten, und ergraute Männer, welche seit Decennien in der juridischen Praxis standen, zu diesem Buche greifen, so werden sie fortan vieles mit andern Augen ansehen. Was sie bis dorthin kannten, werden sie erst aus seinem tiefsten idealen Grunde und Zusammenhange erkennen, und aus ihrem erhabenen Berufe kein bloßes Geschäft mehr machen können. Männer lesen ja überhaupt den Terenz anders, denn die Knaben. Das Studium von Werken dieser Art aber verlangt einen ganzen Mann von wissenschaftlicher und sittlicher Reife.

Gilt dies schon von den principiellen Untersuchungen, so in ähnlicher Weise von den thetischen Erörterungen. Tr. hält dabei folgenden sachgemäßen Gang ein: Mit dem Individuum, als dem einfachsten Rechtssubjecte, muß begonnen werden. Daran schließt sich die Familie, als der engste Kreis mehrerer Persönlichkeiten. Die Familien ergänzen sich zu Gemeinden, die Gemeinden zu Staaten, die Staaten zu Staatensystemen. Die Rechtsverhältnisse Einzelner werden durch das Personen-, Eigenthums- und Verkehrsrecht umschrieben. Hinsichtlich der Familie kommt das Ehe-, Haus- und Erbrecht vor allem in Betracht. Das Staatsrecht schließt das Eigenthums- und Finanzrecht, die Befugnisse der besondern Kreise im Staate, das Regiment nach allen seinen constitutiven Momenten, sowie die Staatsverfassung ein. Den Schluß bildet das Völkerrecht. Der Verf. hält vom Anfange bis zum Ende Wort und rechtfertigt bei jedem Schritte den Titel seines Buches. Als den eigentlichen Mutterboden der verschiedensten und complicirtesten Rechtsverhältnisse weist er das Ethische nach. Er bekundet, wie erwähnt, überall nicht bloß eine außergewöhnliche Wissenschaftlichkeit, sondern auch einen bedeutenden sittlichen Halt. Es sei insofern z. B. nur auf das Kapitel über die Ehe, über die Kirche und deren Verhältniß zum Staat ꝛc. hingewiesen. Wohl setzt er den altlutherischen Kirchenbegriff voraus und citirt gern bisweilen Kernsprüche des Mannes von Wittenberg. Aus diesem Grunde deutet er auch die viel genannten Stellen bei Matth. 19 in der bekannten Weise und ertheilt vorübergehend der Hierarchie keine übermäßigen Lobsprüche. Desungeachtet ist das ganze Werk von einem tiefen sittlichen Geiste getragen, wie er nicht allen katholischen Rechtsgelehrten und andern Laien eigen ist. Mancher Theologe dürfte vielleicht auch daran Anstoß nehmen, daß Tr. die Ethik nicht in der Theologie gründen läßt. Allein es gibt ja nicht bloß eine Moraltheologie, sondern auch eine Moralphilosophie. Tr. führt die Ethik ganz nahe bis an die Religion hin, erkennt das Band beider an, aber er überschreitet die philosophische Grenze nicht. Sein universellerer Standpunkt, den er von vornherein angenommen, gestattete ihm unseres Erachtens nicht, weiter in das religiöse Gebiet hinüber zu greifen.

Es kann nicht fehlen, daß man bei dem Studium eines so voluminösen Werkes in formeller und materieller Beziehung auf manche Momente stößt, die man von seinem Augenpunkte aus theilweise anders aufgefaßt wünschte. Das begegnete auch dem Ref. Der Raum und die primäre Aufgabe dieser Zeitschrift gestattet jedoch nicht, näher darauf einzugehen, zumal auch der Verf. erhebliche Gründe für seine Anschauungen hat. Im großen Ganzen aber haben wir es mit einer seltenen und bedeutenden Leistung zu thun, welche auch in stilistischer Beziehung ihre Vorzüge hat. Findet Tr. Leser, wie er sie als Philosoph wünscht und wünschen muß, so dürften wohl die Worte in Erfüllung gehen, mit denen er die zweite Vorrede schließt: „Möge denn das Buch seines Theils dazu beitragen, in der Wissenschaft Ethik und Jurisprudenz inniger zu befreunden und das Recht im Leben mit einer tiefern Empfindung seines Ursprungs und seiner Bedeutung anzuhauchen.“

Bamberg. Katzenberger.

Literarische Notizen.

— Ein kürzlich unter dem Titel „Die Pflichten des Adels“ erschienenes Buch[1]) enthält eine ethisch-paränetische Schrift aus dem 13. Jahrhundert, betitelt De eruditione principum, in deutscher Uebersetzung resp. Bearbeitung, ein Vorwort des hochw. Herrn Bischofs von Mainz an den „christlichen“ Adel Deutschlands und ein Vorwort des Uebersetzers, „eines Mannes, der als Kenner der Literatur und der deutschen Sprache einen festbegrün-

1) Die Pflichten des Adels. Eine Stimme aus den Tagen des h. Thomas von Aquin. Dem gesammten christlichen Adel Deutschlands gewidmet von Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz. Mainz, Kirchheim 1868. XIX u. 487 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

beten Ruf in unserm Vaterlande hat," über die Grundsätze, nach denen er gearbeitet. Die scholastische Schrift, wohl von einem Ordensgenossen des h. Thomas verfaßt, ist für Fürsten und Herren der damaligen Zeit geschrieben, für solche also, die über Unterthanen zu regieren hatten, läßt sich daher gerade in ihren speciellen Theilen auf den heutigen Adel nur mit großen Einschränkungen anwenden. Wer ein bestimmtes treffendes Wort über die eigenthümliche sociale Aufgabe des heutigen Adels sucht, wird es weder hier, noch auch, wie ich hinzufügen will, in einer der beiden Vorreden finden. Was übrig bleibt, die allgemeinen christlichen Betrachtungen über Macht, Reichthum, Ehre, Tugenden, Laster, Kindererziehung, Ehe, Jungfräulichkeit 2c. (es liest sich alles in der trefflichen Uebersetzung recht gut), zeichnet sich durch verständige Klarheit, Knappheit und Bündigkeit des Ausdrucks aus, bietet aber bemerkenswerth tiefe oder geistvolle Anschauungen nicht und ist von seltsamen, für uns denn doch veralteten, mehr äußerlich herbeigezogenen als aus dem Wesen der Sache entwickelten Begründungen keineswegs frei. Der Verfasser führt übrigens gegenüber den Mächtigen jener Tage eine wackere, Rücksichten verschmähende christliche Sprache und hat ein warmes Herz für die armen Leute der Feudalzeiten. Sein Buch mag demnach auch heute noch von manchem Adeligen und Bürgerlichen mit Nutzen gelesen werden; bedeutende Wirkungen kann man sich aber von demselben wohl kaum versprechen. Th. St.

Die Redaction hält es beim Beginne des neuen Jahrgangs für angemessen, aus dem in der ersten Nummer des Literaturblatts enthaltenen Vorwort folgende Sätze zu wiederholen: „Die Mitarbeiter sind darin einig, daß sie die literarischen Fragen in kirchlichem und wissenschaftlichem Geiste erörtern wollen. Im Uebrigen aber ist jeder Mitarbeiter in der freien Aeußerung seiner wissenschaftlichen Ueberzeugungen in den von ihm unterzeichneten Aufsätzen nicht beschränkt. Die Redaction gibt demgemäß durch die Aufnahme eines Aufsatzes nicht ihre Zustimmung zu allen darin ausgesprochenen Ansichten zu erkennen. Noch weniger sind die Mitarbeiter für etwas anderes verantwortlich, als für das, was sie selbst geschrieben. Die von dem Redacteur unterzeichneten Artikel haben in dieser Hinsicht vor den übrigen nichts voraus."

Die folgenden Nummern werden außer den bereits angekündigten Beiträgen von Bach, Bauerband, Bickell, Evelt, Fell, Friedrich, Hagemann, Himpel, Kampschulte, Kaulen, Kellner, König, J. B. Kraus, Lindemann, Loersch, Ad. Maier, Peters, Pohlmann, Ruland, Schegg, Schmitz, Simar, Stumpf, Thalhofer, Thiel, Wedewer 2c. u. a. Artikel bringen über:

Böhmer, Fontes rerum germ. IV., von Falk.
Dupanloup, das allgemeine Concil, von Michelis.
Ennen, Gesch. der Stadt Köln, von Will.
Heyne, Geschichte des Bisthums Breslau, von Ennen.
Hagemann, Psychologie, von Dippel.
Hirscher, Nachgelassene Schriften, von Dieringer.
Jungmann, das Gemüth und das Gefühlsvermögen, von Uphues.
Kayser, Beiträge zur Hymnologie, von Peters.
Kerschbaumer, Kath. Erziehungslehre, von Gmelch.
Margotti, S. Pietro e l'Italia, von Gams.
Müller, Beiträge zur Gesch. von Jülich, von Kessel.
Pfahler Handb. der deutschen Alterthümer, von F. X. Kraus.
Rosenkrantz, Wissenschaft des Wissens, 2. Bd., von Hayd.
Schmitz und Ennen, der Dom zu Köln, von A. Reichensperger.
Villari, Geschichte Savonarola's, von Schwab.
Wappler, Lehrbuch der kath. Religion, von Hölscher.

Die Herren Verlagsbuchhändler werden gebeten, von neu erschienenen theologischen und verwandten Büchern und Broschüren Recensions-Exemplare **möglichst früh** durch Herrn A. Henry an die Redaction des Literaturblattes einzusenden, — Predigten, Gebet- und Erbauungsbücher, Volks-, Unterhaltungs- und Jugendschriften, Gedichte und dgl., sowie Schriften, die vor 1868 erschienen sind, und neue Auflagen älterer Schriften nur auf specielles Verlangen der Redaction.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 18. Januar 1869. № 2.

Biblische Archäologie.

Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel, dargestellt und erläutert von Dr. **Paul Scholz,** Professor der Alttestamentlichen Exegese in der katholisch-theologischen Facultät der Königlichen Universität Breslau. Erste Abtheilung: das Cultuspersonal und die Cultusstätten des Volkes Israel. Regensburg, Manz 1868. IV u. 268 S. 1 Thlr. 14 Sgr.

Die biblische Archäologie gehört ohne Zweifel zu den wichtigsten und unentbehrlichsten Hülfsmitteln für den Ausbau der exegetischen Wissenschaft; denn so lange man nicht eine klare Vorstellung von den Geschicken, Sitten und Gewohnheiten, Gebräuchen und Einrichtungen desjenigen Volkes sich verschafft hat, welches bis zum Beginn der christlichen Zeitperiode Träger der göttlichen Offenbarungen gewesen und aus dessen Mitte die h. Schriften selbst hervorgegangen, wird von einem wahren Verständniß derselben kaum die Rede sein können. Katholischerseits ist in dieser Hinsicht das bedeutendste Werk noch immer die ebenso reichhaltige wie gründliche Archäologie von Jahn. Indessen hat sich doch in der langen Zeit seit ihrem Erscheinen (2. Aufl. 1817—25) in Folge der neuern Forschungen und Entdeckungen das einschlägige Material so sehr erweitert oder anders gestaltet, daß dieselbe als nicht mehr genügend, in einzelnen Partieen, namentlich in dem Theile über die religiösen Alterthümer, geradezu als antiquirt betrachtet werden muß. Am fühlbarsten jedoch ist dem katholischen Theologen wohl das Bedürfniß eines kurzgefaßten Handbuchs der biblischen Alterthumskunde, welches unter steter Hinweisung auf die Quellen die Resultate dieser Wissenschaft übersichtlich und geordnet vorführt; ein solches würde nicht nur den Studirenden, sondern auch den gereiften Theologen, selbst den eigentlichen Fachmännern die wesentlichsten Dienste leisten. Sind wir nun auch noch nicht in der Lage, über ein derartiges Handbuch berichten zu können, so liegt uns doch unter dem oben angegebenen Titel eine Schrift vor, welche wenigstens theilweise dem lange gefühlten Bedürfnisse abhilft, indem sie gerade die für den Theologen wichtigste Partie der biblischen Alterthumswissenschaft zum Gegenstande der Behandlung sich gewählt hat, freilich nicht in Form eines präcis gehaltenen Handbuchs, was viel dankenswerther gewesen wäre.

Der Verf., ein Schüler des zu früh verstorbenen gelehrten und scharfsinnigen Movers, in dessen Stelle er unlängst auch eingerückt ist, in weitern Kreisen besonders durch sein Handbuch der alttestamentlichen Theologie bereits als fleißiger Arbeiter bekannt, gibt in der vorliegenden Schrift zunächst die erste Abtheilung der heiligen Alterthümer des Volkes Israel, worin er das Cultuspersonal und die Cultusstätten behandelt, während die andere umfangreichere Abtheilung die Cultuszeiten und Cultushandlungen zum Gegenstande haben soll, jedoch ohne einleitende Bemerkungen über Umfang, Methode und Nutzen dieser Disciplin, sowie ohne kritische Rundschau über die zu Grunde zu legenden Quellen und Hülfsmittel — was hoffentlich später noch nachgeholt werden wird.

Das Urtheil, welches Ref. nach genauer Durchsicht und Prüfung der Schrift gewonnen hat, geht im Allgemeinen dahin, daß dieselbe weniger eigene Forschungen und neue wissenschaftliche Resultate aufzuweisen hat, wohl aber von viel Belesenheit und Umsicht zeugt bei Benutzung der zahlreichen Quellen und Hülfsmittel, die bisweilen jedoch etwas zu mechanisch ist, und bei Auswahl und Anordnung des verschiedentlich noch so dunklen und schwierigen Stoffes, wobei auch die Darstellung recht klar und gefällig, wenn auch weniger gedrängt ist. Den in der Vorrede ausgesprochenen Wunsch mag der Verf. also in der That als erreicht betrachten, dem theologischen Publicum nämlich und besonders den Studirenden der Theologie einen Beitrag zum tiefern Verständniß der gottesdienstlichen Verhältnisse des A. T. geliefert zu haben. Wenn wir nun dennoch im Folgenden, sowohl was die Form als was die Materie betrifft, an der Schrift einzelnes auszusetzen und zu bemängeln uns erlauben, so möge er bedenken, daß es der Kritik überhaupt eigen ist, selbst an Freunden und Gesinnungsgenossen gern die schwachen Seiten aufzusuchen und unverhohlen offen zu legen; was gewiß nicht zu tadeln ist, so lange es in der guten Absicht geschieht, zur Erreichung des Vollkommenern etwas beizutragen.

Bei Anordnung des Stoffs folgt der Verf. der hergebrachten einfachen und sachgemäßen Eintheilung, indem in dem Abschnitte von den heiligen Personen die Leviten, die Priester und der Hohepriester, in dem zweiten Abschnitte von den heiligen Orten die Stiftshütte, der salomonische Tempel und die nachexilischen Cultusstätten näher in Betracht gezogen werden. Auch die weitern Unterabtheilungen rechtfertigen sich aus der Sache von selbst; doch sind zusammenfassende Ueberschriften, wie „Einkünfte und sociale Stellung der Leviten“ (S. 28) logisch kaum zu billigen. Bei der Darstellung strebt der Verf. sichtlich nach Klarheit und Anschaulichkeit, so jedoch, daß er nicht selten in Breite und Weitschweifigkeit sich verliert und manches Selbstverständliche, ja Unnütze beibringt. Schon in § 1 z. B. wird ebenso weitläufig als unnöthig die ältere Ansicht, daß in der vorgesetzlichen Zeit das Priesterthum eine Prärogative der Erstgeborenen als der geborenen Priester gewesen, mit ihren Gründen und Gegengründen besprochen, während es gerathener gewesen wäre, zuerst das Richtige aufzustellen und zu begründen und darnach die abweichende Meinung kurz zu berichtigen. Geborene Priester allerdings waren die Erstgeborenen auf keinen Fall: das konnten nur die Haus=

und Familienväter sein, wie diese auch die geborenen Fürsten waren. Aber wenn der Erstgeburt überhaupt ein Vorzug an Macht und Würde zuerkannt wird, so wird sich dieser wohl auch einigermaßen auf das Priesterthum bezogen haben, freilich noch nicht als ausschließliche Berechtigung. Und ist nicht auch aus dem Umstande, daß Moses die Leviten in die Stelle der Erstgeborenen eintreten ließ und aus ihnen wieder die eigentlichen Priester wählte, mit Grund zu schließen, daß bis dahin, so lange es noch kein gesetzliches Priesterthum gab, die Erstgeborenen mindestens in höherm Grade, als die andern Israeliten, für dasselbe berechtigt gewesen seien? — Wenn übrigens S. 12 gesagt wird, die Bevorzugung des Stammes Levi beruhe, „abgesehen von der unmittelbaren göttlichen Bestimmung (die dabei angeführten Stellen Ex. 28, 1 ff.; Lev. 3, 6 ff. passen nicht, wie überhaupt die Citate nicht durchweg zuverlässig sind), a) auf dem Umstande, daß dieser Stamm in der Zeit nach dem Auszuge aus Aegypten zu großem Ansehen gelangt war" u. s. w., so ist das wenig zutreffend; der richtige Grund ist vielmehr nach der Schrift selbst die unter b) angeführte Thatsache, daß der Stamm Levi durch theokratische Gesinnung sich besonders auszeichnete. — An Citaten ist fast jede Seite überreich, selbst da, wo es vermieden werden konnte oder geradezu nutzlos ist. Wie sogar in einem einzigen Satze dasselbe Capitel desselben Buches mehreremal angeführt wird, dafür mag die breite Auseinandersetzung der levitischen Amtsgeschäfte (S. 21 ff.) als Beispiel dienen. — Manches Minutiöse, sowie manches handgreiflich Unhaltbare konnte ohne Nachtheil für die Sache leicht übergangen oder höchstens in einer Anmerkung erwähnt werden, wie z. B. die Ansicht der Rabbinen über die Beschaffenheit der Hüfthüllen (S. 55) und über die Krankheiten der functionirenden Priester (S. 62), dann die auch von Luther angenommene Deutung der Stiftshütte von der menschlichen Natur (S. 198), u. a.; wenn aber in Bezug auf die für die Priester gegebene Vorschrift, während ihrer Weihezeit sich aus dem Vorhofe nicht zu entfernen, der Verf. noch glaubt beifügen zu müssen, daß diese Vorschrift durch eine momentane wegen natürlicher Bedürfnisse nothwendige Entfernung nicht verletzt wurde (S. 51), so ist das, gelinde gesagt, pedantisch.

In materieller Hinsicht hat der Verf. sich besonders zum Ziel gesetzt, 1. die gottesdienstlichen Verhältnisse des A. B. genauer und umfassender darzustellen, als dies auf dem Gebiete der katholischen Literatur in den Handbüchern der biblischen Archäologie geschehen ist, und 2. nicht bloß die äußere Gestaltung der religiösen Institutionen und Einrichtungen der Hebräer, sondern auch die tiefere Bedeutung und den typischen Charakter derselben im Lichte des N. B. und nach den traditionell kirchlichen Grundanschauungen zu würdigen.

Bezüglich des erstern Punktes hat nun in der That der Verf. das betreffende Material so zu einem Ganzen zusammengefügt, daß es an Vollständigkeit und Ausführlichkeit wenig vermissen läßt, wenn auch einzelne Ungenauigkeiten vorkommen. S. 14. 43 hebt er mit Recht hervor, daß bei der Weihe der Priester der Ausdruck קִדֵּשׁ, dagegen bei der Weihe der Leviten der Ausdruck טִהַר (statt טִהֵר) gebraucht werde; er täuscht sich jedoch, wenn er meint, daß damit ein stehender Sprachgebrauch bezeichnet werde, da sowohl קִדֵּשׁ als טִהַר auch von der Weihe anderer Personen und Sachen vorkommen. An den bezeichneten Stellen aber, wo die Priester- und Levitenweihe beschrieben wird, scheinen die Ausdrücke allerdings mit Absicht gewählt zu sein. קִדֵּשׁ besagt nämlich mehr als טִהַר. Letzteres heißt wohl auch „weihen", aber nur unter Voraussetzung, daß zunächst an Reinigung und Entsündigung im levitischen oder auch im moralischen Sinne gedacht werde; קִדֵּשׁ dagegen, welches stets eine directe Beziehung auf Gott voraussetzt, bedeutet: zu einem h. Gebrauche, Zwecke, Amte bestimmen. Wenn nun auch, was besonders die symbolische „Webe" ausdrückt, die Leviten zum Eigenthum Jehova's und zum Dienste seines Heiligthums geweiht wurden, so war doch die Auswahl aus der Masse des Volkes und der zu diesem Zwecke erforderliche Lustrationsritus das Wesentlichste und konnte deshalb einfach durch טִהַר bezeichnet werden. Bei der Priesterweihe aber war die Berufung und Erhebung zu einem bedeutsamen theokratischen Amte, welches bestimmte Würden und Rechte an sich trug, das Wesentliche. Die Priester sollten die Vermittler zwischen Gott und dem Volke, die Vertreter Gottes dem Volke gegenüber sowie umgekehrt die Vertreter des Volkes Gott gegenüber sein. Die Weihe zu einer solchen Würde zu bezeichnen, paßte nur das Wort קִדֵּשׁ. Dieses setzt das טִהַר voraus und wird selbst wieder bei der Salbung vorausgesetzt, welche die Weihe der Priester wie die der Könige und Propheten vollendete. Die Salbung sinnbildet nämlich die wirkliche Einsetzung in alle Rechte und Pflichten eines höhern theokratischen Amts durch Ausrüstung mit der Kraft des göttlichen Geistes, deren Symbol sie zunächst ist; daher es Ps. 87, 21 ff. von David heißt: „Ich habe gefunden meinen Knecht, mit meinem h. Oele ihn gesalbt; denn meine Hand soll ihm helfen, und mein Arm ihn stärken" (vgl. Ps. 2, 6). Hiernach wird S. 46 mit Unrecht Salbung und Heiligung geradezu identificirt.

Während der Verf. mit gewisser Vorliebe das Aeußere der priesterlichen und hohenpriesterlichen Erscheinung bis ins Kleinste verfolgt, läßt er sich S. 86 und 137 weniger gründlich über das Ansehen und die Stellung der Priester aus, so daß man den mächtigen Einfluß kaum erkennt, welchen in dem theokratischen Staate insbesondere der Hohepriester auf das ganze religiöse und bürgerlich-politische Leben ausüben konnte und wirklich ausgeübt hat. — Desgleichen hätte S. 78 genauer und ausführlicher über die nachexilischen Priester-Ephemerieen gesprochen werden müssen, insoweit sie sich in den nachexilischen Büchern, namentlich Esra und Nehemia, und dann bei Fl. Josephus verfolgen lassen. Dadurch würde gewiß auch mehr Licht über die im N. T., besonders in den Evangelien so oft vorkommenden *ἀρχιερεῖς* verbreitet worden sein. Die gewöhnliche Ansicht nämlich, daß darunter eine Abtheilung des Synedriums zu verstehen sei, bestehend aus dem wirklichen Hohenpriester, den abgetretenen Hohenpriestern und den Vorstehern der 24 Priesterclassen, paßt nicht zu allen betreffenden Stellen des N. T. und noch weniger zu den betr. Angaben des Fl. Josephus und ist deshalb sehr unwahrscheinlich. Es müssen vielmehr die von Esra aus den zurückgekehrten Priesterfamilien neu gebildeten 24 Ephemerieen in der Art geordnet gewesen sein, daß in Folge ausgezeichneter Abstammung einzelne unter ihnen besonders hervorragten, vielleicht sogar ausschließlich ein Recht auf die priesterlichen Functionen erhielten und deshalb zum Unterschiede von den andern Personen priesterlichen Geschlechts auch *ἀρχιερεῖς* genannt wurden. Darauf führen wenigstens Stellen hin, wie *Jos.* c. Ap. II § 7: licet sint tribus quatuor sacerdotum et harum tribuum singulae habeant hominum plus quam quinque millia, fit tamen observatio particulariter per dies certos, et his transactis alii succedentes ad sacrificia veniunt; und B. J. IV, 3, 8: *μία τῶν ἀρχιερατικῶν φυλὴ Ἐνιαχείμ.* Und darnach erklärt sich auch Apg. 4, 5. 6: die Vorsteher und Aeltesten und Schriftgelehrten zu Jerusalem, auch Annas und Kaiphas und so viele da waren *ἐκ γένους ἀρχιερατικοῖ*, sowie Apg. 5, 17: *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων* (d. i. von der hohenpriesterlichen Classe der Nachkommen Zadoks).

Die ungesetzlichen Cultusstätten auf dem Berge Garizim und in dem ägyptischen Leontopolis werden nur kurz und nebenbei in Anmerkungen behandelt (S. 233. 34). Die zwischen Neh. 13, 28 und *Jos.* Antt. 11, 8, 2 stattfindende Differenz in Betreff der Erbauungszeit des samaritanischen Tempels, bei welcher man sich unstreitig für die Erzählung des B. Nehemia entscheiden muß (s. Jahn, Arch. II, 1, S. 278), ist ganz unberücksichtigt gelassen. — S. 252 wird gelegentlich bemerkt, daß der Vorhang

des Allerheiligsten beim Tode Jesu „durch ein Erdbeben" zerrissen sei. Und doch wird dieses Zerreißen bei Matth. 27, 51 nicht als eine Folge des Erdbebens, sondern ganz deutlich als ein von diesem ganz getrenntes wunderbares Ereigniß dargestellt, und ist ihm offenbar eine tiefsymbolische Bedeutung zu vindiciren.

Betrachten wir nun noch den zweiten Punkt, den der Verf. ganz besonders zu berücksichtigen sich vorgenommen, nämlich die symbolische und typische Deutung der einzelnen alttestamentlichen Institutionen, so ist dieser ungeachtet seiner Wichtigkeit nicht in der Weise und dem Umfange behandelt, wie man es nach der Ankündigung erwartet hätte; namentlich findet sich über das eigentlich Typische des A. T. im Ganzen und Einzelnen, also über dessen Beziehung und Hinweis auf Christus und seine Kirche, wenig Aufschluß. Freilich ist dieses auch ein sehr schwieriges und gefahrvolles Gebiet, wo man leicht auf Irr= und Abwege gerathen, d. h. in rein subjective Anschauungen und willkürliche Künsteleien sich verlieren kann, wenn man nicht den Geist des alttestamentlichen Gottesdienstes in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung erfaßt hat und sich nicht strenge nach den Grundsätzen richtet, welche aus dem Verhalten der h. Schrift und der Kirche allein zu abstrahiren sind. Das lehrt die Geschichte der mannigfachen ans Licht getretenen Deutungen, die übrigens der Verf. mit genügender Gründlichkeit behandelt hat. So manche Erklärungen alttestamentlicher Erscheinungen mögen immerhin den Anspruch erheben dürfen, für scharfsinnig und geistreich zu gelten: zumeist sind es doch nur rein subjective Versuche ohne sichern Halt und Grund, durch welche die wissenschaftliche Typik wenig oder gar nicht gefördert ist. — Mehr befriedigt der Verf. bei der Deutung der rein symbolischen Handlungen und Gegenstände des Gottesdienstes. Ausgehend von dem richtigen Gedanken, daß nicht jede Erscheinung desselben eine höhere Idee versinnbilden solle, sondern vieles einem rein praktischen Zwecke zu dienen oder überhaupt nur dem Gottesdienste Würde und Glanz zu verleihen bestimmt sei, gibt er im Uebrigen ziemlich einfache und nüchterne Deutungen, wie sie sich aus der sonstigen biblischen Anschauungsweise begründen lassen; nur sind sie bisweilen doch etwas zu äußerlich gehalten.

Der S. 14 ff. als ein Act der Levitenweihe besprochene Reinigungsritus (Besprengen mit dem Sündwasser, Scheeren aller Haare des Leibes, Waschen der Kleider) symbolisirt im Allgemeinen allerdings die moralische Reinheit oder, wie der Verf. mit Knobel (Comm. zu Lev. 8, 7) sagt, die Idee, daß die Leviten aus dem Zustande der Unreinheit heraus= und in den Zustand der Reinheit und Heiligkeit eintreten sollten. Allein diese Deutung ist in diesem Falle zu allgemein; sie übersieht gerade das Charakteristische dieses Symbols bei der Levitenweihe, worin es sich von so vielen andern Lustrationen unterscheidet, bei denen das Wasser als Symbol der Reinigung ebenfalls zur Anwendung kam. Die Levitenweihe hatte nicht zunächst den Zweck, die Leviten zu ihrem h. Amte zu befähigen, wie der Verf. meint, sondern, wie schon oben erwähnt, sie zum ganz besondern Eigenthum Jehova's zu weihen. Warum wird nun den Priestern bei der Weihe vorgeschrieben, sich zu baden (Lev. 8, 6), den Leviten aber, sich mit Wasser und zwar mit Sündwasser besprengen zu lassen und alle Leibeshaare zu scheeren? Gewiß nicht deshalb, weil die Leviten als die entferntern Diener Gottes nur einen geringern Grad von Lustration nöthig haben wie die Priester als die nähern Diener Gottes (Knobel). Gerade umgekehrt muß die Lustration der Leviten für eine viel tiefer gehende gehalten werden. Da es sich bei ihnen nicht um Aufhebung persönlicher Sünden handelt, sondern der Sündhaftigkeit überhaupt, um so aus der Masse des Volkes heraus ein würdiges Opfer und Eigenthum Gottes zu werden, so findet bei ihnen, ähnlich wie bei den durch Leichen Verunreinigten und den Aussätzigen eine verschärfte Lustration statt in einer Weise, daß sie zugleich eine typische Beziehung auf das neutestamentliche Levitenthum enthält. Auch das Wegschneiden der Haare deutet auf innere Reinigung hin, ist jedoch keine bloße Ergänzung der Waschung, insofern „an den Haaren Unreinigkeiten sich festzusetzen und zu halten pflegen;" es symbolisirt vielmehr das Sichlossagen von allem, was mit der innern Sündhaftigkeit zusammenhängt (vgl. Deut. 21, 12). Selbst das Haupt= und Barthaar erscheint nur als ein eitler, weltlicher Schmuck und wird deshalb auch zum Zeichen großer Buße abgeschnitten (Js. 15, 2; Jer. 7, 29 u. ö.). Demnach ist es doch richtiger, das Symbol des Haarabschneidens bei den Leviten dahin zu deuten, daß sie aus dem Zustande der Unreinigkeit heraustreten, dem sinnlichen Leben entsagen und ihr Dasein völlig Gott weihen sollen, in welchem Sinne auch die Kirche dieses Symbol bei der Initiation der Kleriker und Ordenspersonen anwendet.

In der Deutung der Priesterkleidung (S. 63 ff.), sowie überhaupt der beim Gottesdienste gebrauchten Stoffe sowohl an sich als nach Farbe und Zahl, hält sich der Verf. im Allgemeinen an Bährs Symbolik, ohne jedoch deren ganze Consequenz zu acceptiren, und bringt vieles Richtige oder wenigstens Probable, aber auch manches Unsichere und Unhaltbare bei. Die Priesterkleidung symbolisirt nach ihm in Rücksicht auf Zahl, Stoff und Farbe die Würde und Heiligkeit des Priesters. Nun ist freilich unzweifelhaft, daß die bei derselben am meisten hervortretenden Stoffe und Farben (Linnen, Weiß) Symbol der Reinheit und Unschuld sind, weshalb auch die Engel und Heiligen nach biblischer Anschauung in weißen Linnenkleidern erschienen. Warum aber der Vierzahl der Priesterkleidung ein mystischer Sinn zuzuschreiben sei und warum sie deshalb, weil die h. Schrift in leicht erklärlicher Weise von vier Himmelsgegenden und vier Enden der Erde spricht, gerade die Zahl der Welt und, insofern diese wohlgeordnet und geregelt ist, Signatur der Regelmäßigkeit, Schönheit und Vollkommenheit sein solle, ist doch nicht einzusehen; auch bei der christlichen Cultuskleidung legt die mystische Deutung auf die Zahl kein besonderes Gewicht. Von den drei andern Farben, wie sie bei der Kleidung der Priester, noch mehr des Hohenpriesters, und dann auch in der Stiftshütte vorkommen, soll die dunkelblaue Hyacinthfarbe auf Jehova als den Gott des Himmels, der dunkelrothe Purpur auf Jehova als den König von Israel und die helle Carmesinfarbe auf Jehova als den Lebendigen und Leben Gebenden hindeuten (S. 65. 133. 179): was ebenfalls einer nähern Begründung entbehrt. — Sonst wird, wie es schon mehrere Väter gethan, der Zweck der hohenpriesterlichen Kleidung auf die Tugenden und Pflichten bezogen, welche der Hohepriester als Repräsentant und Mittler des theokratischen Volkes diesem gegenüber zu üben hatte (S. 133).

Daß das priesterliche Essen des Opferfleisches ein besonderer gottesdienstlicher Act von tieferer Bedeutung sei, leugnet der Verf. und erklärt es vielmehr als eine gewisse Gratification für die Sühnungsthätigkeit der Priester, indem Gott das, was er selbst nicht unmittelbar an sich nimmt, den Priestern als seinen Dienern überläßt (S. 94 f.). Eine solche Deutung ist wieder viel zu äußerlich. Der Opfermahlzeit, wie sie mit dem Opfer als solchem verbunden erscheint, liegt sicherlich eine tiefere Idee zu Grunde, und diese im Allgemeinen zu erkennen, ist auch nicht schwer. Wenn bei den gewöhnlichen Sünd= und Schuldopfern nach Vollbringung der eigentlichen Sühne die Priester bestimmtes Opferfleisch an heiligem Orte verzehren mußten, so war das eine Hinweisung auf den Eintritt der Priester als der Vertreter des Volkes in die innigste Lebensgemeinschaft mit dem nunmehr versöhnten Gott. Diese Bedeutung tritt noch charakteristischer bei den so häufigen Friedopfern hervor, bei denen die Opfernden selbst freudige Opfermahlzeiten halten durften; denn offenbar erweisen sich diese als eine Art von Communionfeier, welche dem Theilnehmer Heil und Frieden dadurch vermittelt, daß er in die engste Verbindung mit Gott, seinem mächtigen und gütigen Wohlthäter, eingeht. Es liegt also in der genannten Handlung nicht nur ein tief symbolischer, sondern sogar ein typischer Sinn, wie denn auch der

Apostel Paulus in den alttestamentlichen Opfermahlzeiten Vorbilder der christlichen Abendmahlsfeier findet, 1 Kor. 10, 16—18.

Doch um nicht zu weitläufig zu werden, schließen wir das Referat über die vorliegende Schrift in der Ueberzeugung, daß das Gesagte zur Kennzeichnung derselben hinreichen werde, und mit der Hoffnung, daß das theologische Publicum diese Bereicherung der katholischen Literatur mit Dank und Anerkennung aufnehmen möge [1]).

Braunsberg. A. Pohlmann.

Kirchengeschichte.

Staat und Kirche im fränkischen Reiche bis auf Karl den Großen. Von Dr. **J. Fehr.** Wien, Braumüller 1869. 598 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Der Titel dieses schön ausgestatteten, aber sehr theuern Buches läßt vermuthen, daß der Verf. das Verhältniß des Staates zur Kirche im fränkischen Reiche darstellen wolle. Die Vorrede spricht dies auch deutlich als den Zweck desselben aus. Gleichwohl ist eine Charakteristik des Buches schwer: es ist theils rein politische Geschichte, theils Kirchengeschichte, und zwar zum großen Theile innere Geschichte der Kirche; allein gerade das, was es sein will, ist es zumeist nicht. Wir stellen uns, wenn wir vom Verhältnisse des Staates zur Kirche sprechen, doch etwas anderes vor, als die bloße Constatirung, ob die Könige persönlich freundlich oder feindselig gegen die Kirche gesinnt waren, die Anordnungen dieser zeitweise auch ihrerseits unterstützten und sich etwa durch kirchliche Stiftungen hervorthaten. Es handelt sich dabei vielmehr um den Nachweis, in welchem gesetzlichen Verhältnisse die Kirche als solche zum Staate steht, also auch welche Rechte sie der Staatsgewalt gegenüber hat, was sich besonders in der Stellung manifestirt, welche gesetzlich dem Episkopate als solchem (und auch dem Papste) in einem Staate eingeräumt wird, nicht aber in der rein persönlichen Stellung einzelner Bischöfe; es handelt sich, um es kurz zu sagen, um die Bloßlegung des Staatsorganismus, soweit die Kirche dabei betheiligt ist. Gerade aber diese Seite der fränkischen Geschichte hat der Verf. nicht ins Auge gefaßt. Damit ist darum auch der Hauptmangel seines Werkes bezeichnet, der sich durch alle Partieen desselben zieht, manche unrichtige Urtheile und Anschauungen hervorruft und verhindert, daß der Leser zuletzt eine klare Anschauung des Verhältnisses gewinnt. Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß dieser Punkt noch nicht völlig ins Klare gebracht ist; allein um so eingehender hätte sich eben der Verf. damit beschäftigen sollen, um in dieser Hinsicht unsere historische Erkenntniß weiter zu fördern. Im Verlaufe der Besprechung wird sich dieses weiter herausstellen.

Der erste und wichtigste Abschnitt (S. 1—79) behandelt „die Entwicklung des christlichen Charakters des Staates im fränkischen Reiche unter den merovingischen Königen;“ wie aber der Beweis geführt werden soll, wird dahin angegeben, daß seit Chlodwigs I. Bekehrung „die bessern und umsichtigern fränk. Könige es nie an Aussprüchen und gesetzlichen Bestimmungen fehlen lassen, welche ihrer innersten Ueberzeugung Ausdruck geben, daß alle Einrichtungen des Staates vom Geiste des lebendigen Christenthumes durchweht und getragen sein müßten.“ Nachdem noch bemerkt worden, daß dieser christliche Charakter des Staates nur dann zur vollen Geltung gelangen konnte, wenn „das Heidenthum ausgerottet und alle Satzungen des Christenthums zur staatlichen Anerkennung und Durchführung gebracht“ wurden, wird namentlich an der Hand der Materialiensammlungen Bouquets und Sirmonds der Beweis angetreten. Es wird auf den Ausspruch Chlodwigs vor dem westgothischen Kriege verwiesen, seine persönliche Freundschaft zu den hervorragendsten Bischöfen seiner Zeit hervorgehoben, wobei mitunter ganze Briefe eingeschaltet werden; zu diesem Zwecke dient auch der bekannte Brief, welchen Remigius vor dem Kampf mit den Gothen an ihn mit Rathschlägen gesandt haben soll, sowie die angeblich darauf erfolgte Antwort Chlodwigs in einem an die Bischöfe seines Reiches gerichteten Briefe. Diesem Einflusse der Bischöfe wird dann das mildere Verfahren des Königs im gothischen und alamannischen Kriege zugeschrieben. Die Synode zu Orleans 511 habe schließlich noch unter Chlodwig „das Band zwischen Kirche und Staat fester geschlungen und die gegenseitigen Beziehungen geordnet.“ Das berühmte Edict Childeberts I. gegen das Heidenthum, Chlotars I. Constitution von 560 (?), eine Schilderung der Person und Wirksamkeit Gunthrams von Burgund nebst den einschlägigen conciliarischen Bestimmungen leitet die Beweisführung weiter. Dann springt der Verf. auf König Chilperich, den Nero und Herodes seiner Zeit, über und folgen Besprechungen der burgundischen, salischen, ripuarischen und alamannischen Volksgesetze, um die darin enthaltenen christlichen Elemente, also auch die Thätigkeit der Könige für die Christianisirung ihrer Völker nachzuweisen. Eine Schilderung Chlotars II. leitet zu seiner gesetzgeberischen Thätigkeit für Burgund und die übrigen Theile seines Reiches im J. 614, namentlich das Concil von Paris und sein dazu gehöriges Decret von demselben Jahre. Nach Dagobert I., heißt es, treten die merovingischen Könige in Schatten zurück, von Chlotars II. Decret 614 bis 742 gebe es keine Spur von gesetzgeberischer Thätigkeit mehr im Reiche. Dennoch gibt der Verf. „noch einen kurzen Ueberblick über das Leben und Treiben der letzten Sprößlinge der Familie Chlodwigs“, der jedoch mehr eine Geschichte der Hausmeier ist, unter denen vorzüglich Grimoald sehr verübelt wird, daß er König Sigebert III. dem Bischof Desiderius von Cahors den Besuch der Synode von Chalons verbieten ließ, da sie ohne Vorwissen des Königs berufen worden sei. Dadurch sei aber auch das Institut der Synoden verkümmert worden und in Folge dessen hören dieselben in Austrasien bis auf Bonifacius ganz auf. Der Untersuchung, wann die letzten Synoden gehalten worden seien, wird eine fast wörtliche Erzählung der Bischofswahl des Johannes von Constanz eingefügt; den Schluß des Abschnittes bildet eine Erörterung darüber, warum wohl auf einmal die Synoden aufhören.

Es ist nun nicht zu verkennen, daß der Verf. das Material ziemlich vollständig kennt; allein gegen seine Verwerthung erheben sich verschiedene Bedenken. Vorerst hätte nämlich die Veränderung des Charakters des Königthums hervorgehoben und auseinandergesetzt werden sollen. Es hätte dies z. B. an der Hand der lex Salica leicht geschehen können, indem sich in ihr, wie in keiner andern die Fortbildung des germanischen Gaukönigthums zum germanisch-christlichen Königthum verfolgen läßt: war die ursprüngliche Redaction derselben das Werk von Vertrauensmännern des Volkes, so lag mit der Bekehrung Chlodwigs und der Franken die Gesetzgebung in den Händen der Könige. Ueberall tritt die Anschauung hervor, daß das Wohl des Staates vom Segen des Christengottes und dem Gebete der Kirche abhange rc. (Gengler, Ueber den Einfl. des Christenth. auf d. altgerman. Rechtsleben). Ein zweiter Punkt, den der Verf. nicht tief genug faßte, ist das Synodalinstitut, woran sich namentlich die Reichsstandschaft der Bischöfe schon in der merovingischen Zeit herausbildete, welche gleichfalls vom Verf. nirgends erwähnt wird. Dabei müssen aber freilich die Provincial- und Diöcesansynoden von den Universal- oder General- (Landes-) Synoden scharf geschieden werden, was meistens nicht geschicht. Zu den erstern berief der Metropolit seine Suffragane (zwei- oder einmal im Jahre), oder der Bischof seinen Diöcesanklerus. Von ihnen sind nur sehr wenige Acten erhalten; allein es läßt sich aus ihnen nicht nachweisen, daß sie unter dem Einflusse der Könige standen, oder auf ihren Befehl veranstaltet wurden, oder von ihnen sogar Berathungsgegenstände zugetheilt erhielten. All das war aber bei den Universalsynoden

1) Eine Besprechung des eben erschienenen zweiten Bandes und der religiösen Alterthümer von Haneberg wird das Lit.-Bl. demnächst bringen.

der Fall, welche nach der zweiten von Macon (585) die Aufgabe hatten, neu auftauchende Fragen sowohl in Sachen der Religion als des staatlichen Gemeinwesens zu discutiren und zu erledigen. Sie sollten eigentlich alle drei Jahre zusammentreten, waren jedoch an keinen Zeitpunkt gebunden; der Metropolit von Lyon sollte die Berufung haben und „zugleich mit der Disposition des Fürsten" den geeigneten Versammlungsort feststellen. Dazu kommt noch, daß diese Generalsynoden nachweislich oft Doppelversammlungen waren, d. h. daß sich zugleich die weltlichen Großen mitversammelten, und seit dem Decrete Chlotars II. (614) in allen wichtigen Dingen das Recht der Entscheidung in Händen hatten. Solchen Synoden gehören zumeist die erhaltenen Synodalacten an. Unter derartigen Umständen, nachdem die Bischöfe in dem neuen Staatswesen eine solche Stellung einzunehmen begannen, ist wohl auch begreiflich, daß sich die Könige ihrerseits vorbehielten, der kanonischen Wahl noch die königliche Bestätigung (praeceptum, praeceptio oder indiculus) hinzuzufügen, sehr zu unterscheiden von dem königlichen imperium oder der regia ordinatio; nur gegen diese protestirten die Bischöfe, nie aber gegen das praeceptum.

Dies im Allgemeinen vom 1. Abschnitte; im Einzelnen sind jedoch gleichfalls noch manche Berichtigungen zu machen. Der S. 6 f. citirte Brief des Remigius an Chlodwig ist keineswegs mit Bestimmtheit vor dem gothischen Kriege anzusetzen. Lecoy de la Marche (de l'interprétation d'une lettre de S. Rémi à Clovis, Bibl. de l'école des chartes 6. sér. II, 59 ff.) hat nämlich nachgewiesen, daß erst die spätern Herausgeber diesem Briefe die Aufschrift gaben: ante bellum Gothicum, qua hortatur eum ut sacerdotes consulat. A. 507. Der Brief, in dem Remigius wahrscheinlich als defensor civitatis spricht, fällt wohl in den Anfang der Regierung Chlodwigs. S. 8, N. 2 heißt es unrichtig, daß der römische Bischof seit dem 6. Jahrhundert nur allein noch den Titel „papa" führe; gallische Bischöfe heißen noch im 7. Jahrhundert so (*Bouquet*, epist. S. Desiderii T. IV.). Bei der Behandlung der Volksrechte S. 33 ff. wird zu großes Gewicht auf den Prolog derselben gelegt, indem der Verf. übersieht, daß nach Merkels Untersuchungen derselbe eigentlich der lex Baiuuar. zugehört. Dann vermißt man auch eine Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte der einzelnen Theile dieser Rechte. Der Verf. weiß, wie sehr man gerade darüber streitet, ob die ersten Titel der lex Alam. (u. Baiuuar.), weil sie rein kirchliche Bestimmungen enthalten, im 7. oder 8. Jahrh. entstanden sein sollen. Es ist darum sicher nicht gut, ganz über vorläufig noch nicht völlig beseitigte Schwierigkeiten hinwegzugleiten und doch zu behaupten, die lex Alam. trage „das Besitzungsrecht der Kirche an der Stirne" und documentire damit den christlichen Charakter des Staates zur Zeit Chlotars II. gegenüber der lex Salica und Ribuar. Der S. 39, N. 1 berührte Ausfall Gfrörers gegen den 1. Titel der lex Alam. ist schon voraus rechtsgeschichtlich widerlegt bei Beseler, die Vergabungen von Todes wegen S. 35 f. Auch gegen die Deutung von Nr. 4 u. 5 des Chlotar'schen Decrets (614), wo von der kirchlichen Gerichtsbarkeit gehandelt wird S. 52, erheben sich einige Bedenken. Es sei nur bemerkt, daß darin nicht von „Streitigkeiten zwischen Laien und Geistlichen" die Rede ist, sondern davon, wenn kirchliche Hintersassen mit dem Gerichte zu thun haben, so sollen dazu der weltliche Richter und der Kirchenpropst, ein Beamter auf Kirchengut, deputirt werden. S. 56, N. 1 heißt es, die Beschlüsse der Synode von Clichy 626 (nicht 627 oder gar einmal 630) seien nicht bekannt. Ich brauche nicht erst daran zu erinnern, daß es die 2. der von mir edirten Synoden (drei uned. Concil. aus d. Merowingerzeit S. 61 ff.) ist. Allein es scheint meiner Ausgabe zu ergehen, wie der Amorts, welche, obwohl dessen Elementa juris canon. zu Augsburg und Ferrara verlegt wurden, gleichwohl ganz und gar übersehen wurde, so daß nirgends „weder in der kanonistischen noch in der historischen Literatur eine Erwähnung begegnet." Nur in diesem Blatte wurde sie kurz erwähnt (1867, 763), benützt außer bei Möhler-Gams nirgends, obschon dieser Concilien weder die politische noch die kirchliche Geschichte Frankreichs, Deutschlands, der Schweiz und sogar Englands entbehren kann. Wären sie dem Verf. bekannt geworden, so würde er wohl S. 62 die Thätigkeit Chlotars II. anders bestimmt haben. S. 66 ff. fällt die ganze Untersuchung über den Brief Sigeberts III. an Desiderius von Cahors, worin er diesem den Besuch der Synode von Chalons, also in einem andern Reiche, verbietet, da sie ohne sein Vorwissen berufen worden sei und in seinem Reiche ohne sein Vorwissen und seine Genehmigung überhaupt kein synodale concilium (Generalsynode) gehalten werden dürfe, nachdem oben angedeutet wurde, welche Bewandtniß es im fränkischen Reiche mit dem Synodalinstitute hatte. Es kann also auf Grund dieses Verbotes nicht von einer „Bevormundung der Kirche, einem Eingriff in ihre freie Bewegung und die Ausübung gerade ihres ältesten Rechtes" gesprochen werden. Eben so wenig ist die darauf folgende Untersuchung über das Motiv des Hausmeiers Grimoald zu diesem Erlasse stichhaltig, und müssen darum die Parallelen mit modernen Zuständen als nicht zutreffend erklärt werden. Bei dieser Untersuchung ist es dem Verf. begegnet, daß er auch Maassens Zwei Synoden unter K. Childerich II. übersah. Wozu hingegen die ausführliche Erzählung der Wahl des B. Johannes von Constanz S. 70—72 hier eingeschaltet wurde, ist nicht abzusehen, da der Verf. ja selbst erklärt, daß sie keine Synode gewesen sei. Schließlich soll noch daran erinnert werden, daß zuverlässig, wie aus früherer Zeit, so im 7. Jahrh. die Nachrichten und noch mehr die Acten der Provincial- und Diöcesansynoden vielfach verloren gegangen sind. So ist von Sulpicius von Bourges ausdrücklich bezeugt: concilia celebrat et episcopos per synodos evocat; gleichwohl kennen wir aber nichts Weiteres davon. Der Verf. hat jedoch diesen Umstand bei seiner Untersuchung über das Aufhören der Synoden nicht berücksichtigt.

Der 2. Abschnitt (S. 80—190) schildert „die Herrschaft der Hausmeier und den christlichen Charakter des Staates," ist jedoch eigentlich nur eine Geschichte der unter ihnen stehenden Könige sowie der Handlungen der Hausmeier selbst, zunächst der neustrischen (S. 83—120), dann der burgundischen (S. 120—132) und endlich der austrasischen (S. 132—189). Natürlich greifen die Hausmeier eines Reiches mitunter in die Regierung der andern über; daß aber diese Uebergriffe immer wieder fast gleich ausführlich erzählt werden mußten, sehe ich nicht ein. Die Schilderung des christlichen Charakters des Staates ist übrigens sehr karg ausgefallen, hätte auch nur zur Wiederholung des schon im 1. Abschnitte Gesagten geführt. Unter den neustrischen Hausmeiern wird selbstverständlich am längsten bei Ebroin verweilt. Da sich jedoch der Verf. vorzüglich an die beiden Biographieen des h. Leodegar hält, ist das Bild desselben keineswegs vollständig geworden, die Erschütterung der Kirche während seines Lebens nicht umfassend genug dargestellt. Es möchte im Uebrigen doch auch den Klerus ein Theil der Schuld dabei treffen, wenn auch die Auffassung Roths in seinem Beneficialwesen und Bonnells in den Anfängen des karolingischen Hauses nicht ganz gebilligt zu werden braucht. Es ist u. a. doch ein beachtenswerther Zug, daß gerade von damals, als Ebroin Silbermünzen auf seinen Namen schlagen ließ, auch von Bischöfen die ersten Silberdenare erhalten sind. — Unter den austrasischen Hausmeiern ist der h. Arnulf von Metz der gefeiertste. Gleichwohl sind nur wenige Nachrichten über ihn erhalten; denn seine Biographie, welche (denn Bonnells Gründe reichen nicht aus, dies zu leugnen) auf Befehl seines Sohnes Chlodulf, Bischof von Metz, verfaßt wurde, ist zu karg und anderswoher wird sie nur in Wenigem ergänzt. Schwerlich war er aber schon 611 oder 612 Bischof von Metz und rief er als Bischof Chlotar II. ins Land; denn Fredegar c. 40 nennt ihn nicht bloß nicht Bischof, sondern

rechnet ihn geradezu wie Pipin zu den Proceres des Reiches; dann steht er nicht unter den das Concil von Paris 614 unterzeichnenden Bischöfen; vielmehr scheint, da überhaupt Metz nicht vertreten ist, dieses Bisthum damals erledigt gewesen zu sein. 615 kommt er zum ersten Male urkundlich als Bischof von Metz vor. Unrichtig wird S. 149 die Zeit der Synode von Rheims als schwankend erklärt, besonderes Gewicht darauf gelegt, daß Flodoard im 10. Jahrh. an die Spitze der sonst nach einer bestimmten Ordnung angegebenen Unterschriften Arnulf stellte, und behauptet, daß diese Nationalsynoden „nicht von der Staatsgewalt, sondern bloß von den kirchlichen Würdenträgern veranstaltet wurde;" bei Amort oder in meinen „drei uned. Concil." ist das Gegentheil als richtig zu ersehen. Ebenda wird auch, weil Arnulf am 26. Sept. 626 noch auf der Synode von Clichy an 38. Stelle unterfertigte, die Zeit seines Rücktrittes auf $62^7/_8$ reducirt. — Zu dem ausführlichen Lebensbilde Cuniberts von von Köln, der Arnulf am Hofe folgte, sei bemerkt, daß er wahrscheinlich nicht der Nachfolger des Remedius, sondern des nunmehr auf 614 fixirten Solacius in Cöln war, auch 626 das Concil zu Clichy besuchte. Warum dessen Vita (S. 154, N. 1) wegen der Erwähnung der Kirche der h. Ursula in Cöln erst im 10. Jahrh. geschrieben sein könne, ist nicht klar, da sie ja schon 867 nebst einem Kloster urkundlich erwähnt wird (Ennen, Quellen I, 448). Seine Verdienste um die Bekehrung der Sachsen endlich sind mindestens sehr zweifelhaft. — Hinsichtlich Pipins von Heristal ist es auffallend, daß nur einige wenige Beziehungen zur Kirche und ihren Vertretern in sehr willkürlicher Weise hervorgehoben werden. So ist eine Digression auf das Wirken Willibrords eingeflochten, ohne daß dieses vollständig geschildert oder in seiner ganzen Bedeutung ermessen wäre. An dieser Stelle hätte eben so gut auch die umfangreiche Thätigkeit der überseeischen Glaubensboten, welche sonst nirgends gewürdigt wird, berührt werden können. Es wäre dies nicht so ganz überflüssig gewesen, da bekanntlich ihre Thätigkeit seit Rettberg auf protestantischer Seite (z. B. neuestens durch Ebrard), durch Gfrörer und Alberdingk-Thijm auf katholischer in eigenthümlicher Weise aufgefaßt wurde. Sie sollten nicht bloß das Werkzeug zur Erreichung politischer Zwecke gewesen sein, sondern überhaupt der Kirche im fränkischen Reiche eine andere Stellung geben wollen. — Nur nebenbei sei gesagt, daß die Conjecturen über die Stiftung Echternachs, welche sich die Merowingerin Irmina und Pipin urkundlich zuschreiben, kaum nothwendig sind, da die Differenzen wohl nur rein diplomatischer Natur sind (Sickel, Beitr. z. Diplomat. III, 34). — Interessant ist die Hypothese des Verf. hinsichtlich der ehelichen Verhältnisse Pipins, d. h. die Erklärung, welche er über sein Verhältniß zur Alpais, der Mutter Karl Martells, gibt. Er meint auf Grund der Formelbücher die Sache lösen zu können, da sie noch immer (bis auf das des Arno von Salzburg, Ende des 8. Jahrh.; Rockinger, Formelbücher, in den Quellen u. Erörterungen Bd. VII) einen libellus repudii enthalten, auf den hin bei gegenseitiger Uebereinstimmung die Ehe getrennt werden könne, so daß sich die Eheleute in ein Kloster zurückziehen oder wieder verheirathen dürfen: Pipin habe Plektrude mittels eines solchen libellus entlassen (c. 690), die Alpais geheirathet und nach ihrem Tode oder Eintritt ins Kloster die Plektrude wieder zu sich genommen (c. 700). Natürlich kann dies bei dem Mangel jeder Andeutung eines solchen Verhältnisses nur Hypothese bleiben; eine eingehende Würdigung der sämmtlichen auf diesen Punkt bezüglichen Umstände macht jedoch dieselbe sehr unwahrscheinlich.

Im nächsten (3.) Abschnitte (S. 190—270) — „die beiden letzten Hausmeier Karl Martell und Pipin III. und ihre politische Thätigkeit als nothwendige Vorbedingung zur Lösung der kirchlichen Aufgabe" — erhalten wir der historischen Wahrheit zuwider Bilder, in welchen aller Schatten fehlt, so daß, wer sich nach des Verf. Schilderung beide Persönlichkeiten denken wollte, einen ganz schiefen Begriff von ihnen erhalten müßte. Nicht weil nur die eine oder andere Beziehung zu kirchlichen Persönlichkeiten hervorgehoben wird, ist dies der Fall, sondern insbesondere deswegen, weil nirgends hier von der Stellung Karls und Pipins zu den kirchlichen Aemtern und dem Kirchengute oder, um es mit dem modernen Namen zu sagen, von der Säcularisation die Rede ist, mag sie nun nach Roth erst Pipin zuzuschreiben sein, oder nach der bisherigen und noch jetzt verbreitetsten und wahrscheinlichsten Ansicht Karl. Bezweifeln möchten wir, ob Pipin mit seinem Bruder Karlmann im Kloster St. Denys auch seine tüchtige staatsmännische Bildung erhalten habe, da dieses gegen das sonstige Erziehungssystem der Staatsmänner jener Zeit geschehen wäre. Ebenso glaube ich darin eine zu starke Behauptung zu finden, wenn S. 266 gesagt wird: „Die geschichtlichen Zeugnisse dafür, daß dem Zacharias das Hauptverdienst an Pipins Erhebung und sofortigen [?] friedlichen Anerkennung zukommt, sind zu stark, als daß sie umgestoßen werden könnten." So einfach liegt diese Frage so wenig, als die: ob und in wie weit der h. Bonifacius dabei betheiligt war. Mir scheint, daß sich diese Fragen mit dem gegenwärtigen Quellenmaterial überhaupt nicht endgültig entscheiden lassen.

Mit dem 4. Abschnitte — „die gallisch-fränkische Kirche in ihrem festen Anschlusse an den Bischof von Rom," S. 271—328 — beginnt unstreitig der gelungenere Theil des Buches. Für diesen Abschnitt ist Sirmonds Conciliensammlung (noch besser ist die leider unvollendete und seltene Mauriner Ausgabe, Paris 1789, Band I) so vollständig, daß sie fast sämmtliches Material bietet; eine Ergänzung dazu gibt dann noch Rothensee's Primat des Papstes in allen christlichen Jahrhunderten. Außer einer besseren Anordnung des Stoffes, welche hie und da nöthig gewesen wäre, um unnöthige Wiederholungen zu umgehen, sind es hier nur einzelne Punkte, welche einer Bemerkung bedürfen. So ist es unrichtig, wenn der Verf. auf meine Vertheidigung der Aechtheit des Kölner Concils von 346, wobei ich nach den wenigen in keiner Weise stichhaltigen Einwendungen allerdings auch gegenwärtig noch stehen bleibe, S. 276 sagt: es „bleibe die Angabe, diese Synode habe eine Gesandtschaft nach Rom an den Fürsten der Apostel gesendet, von der höchsten Wichtigkeit;" denn ich habe gerade diese Angabe als spätern Zusatz erklärt (Kirchengesch. Deutschlands I. 1, 294). — Der Excurs über Remigius S. 295 f. ist unnöthig. Dagegen wäre es der Untersuchung sehr vortheilhaft gewesen, wenn die Einrichtung eines päpstlichen Vicariates zu Arles näher besprochen worden wäre; denn eine Einrichtung, welche zur Folge hatte, daß nicht bloß der fränkische König sein Gutachten, sondern auch der griechische Kaiser seine Zustimmung für die Ernennung eines Vicars geben mußte, ist doch eine der beweisendsten Thatsachen für die in Rede stehende Frage. — Im 7. Jahrhundert wird übrigens die Ausführung des Verf. zu lückenhaft. Denn wenn auch der Verkehr zwischen der fränkischen Kirche und Rom weniger rege ist, was jedoch weder mit Rettberg dem Eindringen der Deutschen in das Episkopat, noch mit Fehr der Beschäftigung der Päpste mit den orientalischen (monotheletischen) Angelegenheiten, sondern ohne Zweifel weit mehr der unverhältnißmäßig kurzen Regierungszeit der meisten Päpste des 7. Jahrh. zuzuschreiben ist: so haben wir doch noch weit mehr Zeugnisse für die ununterbrochene Verbindung, welche selbst Ebroin nicht stören wollte. Würde der Verf., würden überhaupt die Katholiken z. B. die fränkischen Bußbücher, wovon Wasserschleben eine vortreffliche Ausgabe besorgte, besser kennen oder mindestens benutzen, so würde man wissen, daß gerade im 7. Jahrh. die Macht der Päpste sich erweiterte, indem das Poenitentiale Pseudo-Romanum, Bobiense und Parisiense aus dem 7. Jahrhundert einen vorher nicht gekannten päpstlichen Reservatfall für Geistliche enthalten. Außer Willibrord, um im Vorübergehen noch auf einen Punkt aufmerksam zu machen, war zugleich mit Wilfried von York Adeo-

datus von Toul zu Rom und unterzeichnete die den Primat des römischen Stuhles mit starken Ausdrücken hervorhebende römische Synode (679) ꝛc.

Als im Ganzen gelungen kann auch der 5. Abschn. (S. 329—401): „Die Bischöfe in ihren Beziehungen zum Staat und Volke, Testamente der Bischöfe, Kirchenbaue, die Kranken und Gefangenen, die Flüchtlinge, die kirchlichen Asyle" bezeichnet werden; nur darf man unter der Rubrik: „die Beziehungen der Bischöfe zum Staate" nicht zu viel suchen, indem der Verf. bloß einzelne heroische Züge aus dem Leben einiger Bischöfe mittheilt. S. 339 wird die Bauthätigkeit der Bischöfe geschildert, allein es gewinnt den Anschein, als ob sie alles aus eigenem Antriebe und Kapitale gethan hätten, da ihre Verpflichtung dazu nirgends erwähnt wird. S. 342 ff. ist auch das Verhältniß der Bischöfe zu ihren Städten berührt, jedoch keineswegs erschöpfend dargestellt; denn dazu wäre es nothwendig gewesen, die ganz eigenthümliche, sogar obrigkeitliche Stellung der Bischöfe als defensores und als Chefs der Curien in der letzten Römerzeit, während der Völkerwanderung und noch theilweise im fränkischen Reiche zu erörtern. Dadurch hätten die Einzelheiten, welche vom Verf. geboten werden, erst ihre rechte Bedeutung erhalten. Ueberhaupt ist es ein Mangel hier wie im ganzen Buche, daß nie gezeigt wird, was die Bischöfe in ihrer amtlichen Stellung thun mußten und thaten. — In der langen Abhandlung über das Loos der Gefangenen ist S. 357 gesagt: „Die Kirche lebte und wirkte damals und zu allen Zeiten für die großen Interessen ihrer Völker und für die Bedürfnisse ihrer einzelnen, oft von dem Drucke der Zeitverhältnisse fast zermalmten Glieder. Mögen sogar einzelne Könige — wir besitzen jedoch hierüber keine besondern Nachrichten — sich um diese tief einschneidende Frage der Zeit bekümmert haben, der Staat als solcher hat zur Lösung derselben nichts gethan und wohl auch nichts thun können, und die Kirche hat daher das Verdienst, hier wahrhaft vermittelnd eingegriffen zu haben." Dieses Urtheil, welches sich immer wiederholt, wo es sich um das handelt, was der Staat für Hülfsbedürftige that, ist falsch, indem gerade die Generalsynoden, welche sich dieses Gegenstandes annahmen, vom Könige berufene Reichsversammlungen waren, deren Beschlüsse, wenn sie praktisch werden sollten, erst vom Könige bestätigt werden mußten. Auch ist nicht ganz richtig, wenn es a. a. O. über die Bestrebungen der Kirche für Arme ꝛc. heißt: „Es mag bedauert werden, daß so viele einzelne vereinsamt wirkende Kräfte sich nicht einigen konnten, um so noch größere Ziele zu erreichen; allein die Macht der Associationen und des Vereinswesens war jenen Jahrhunderten noch nicht bekannt." Die Kirche pflegte von ihrem Ursprunge an das Associations- und Vereinswesen, indem jede Diöcese als solche auch eine Association für diese Zwecke bildete. Allein gerade diesen Punkt, sowie die officielle kirchliche Armenpflege, wie sie Ratzinger in seiner Geschichte der kirchlichen Armenpflege quellenmäßig schildert, hat der Verf. zu wenig durchschaut. — In der umfangreichen Untersuchung über die Asyle vermissen wir u. a. eine nähere Angabe über den Umfang des Asylrechtes.

Was eben gerügt wurde, daß der Verf. zu wenig auf die kirchlichen Institutionen einging, zeigt sich recht deutlich im 6. Abschnitte: „Die Sorgfalt der Kirche für die Armen und Unglücklichen, die Gefangenen, Excommunicirten, Irren, Fremden, Findelkinder, Witwen und Waisen. Die Predigt und Sonntagsfeier. Einwirken gegen den Aberglauben: der Staat unterstützt mehrfach hierin die Kirche" (S. 403—506). Daher die so unbestimmte Sprache, z. B. S. 405: „Viele bischöfliche Kirchen hatten ihre besondern Armen" ꝛc. oder: „Ohne Zweifel war dies Armenwesen vollständig organisirt" ꝛc. Daher kommt es auch, daß der Verf. immer an vereinzelten Erscheinungen haften bleibt, z. B. S. 409, N. 1 die matricularii von den reliqui pauperes nicht mit Sicherheit zu unterscheiden weiß. — Bei der Untersuchung über die Pflege der Leprosen hätten auch die Leprosenhäuser erwähnt werden sollen, denn nach der vorliegenden Ausführung scheint es, wie wenn solche in dieser Zeit noch nicht errichtet worden wären. Und doch gab es deren z. B. 636 schon in Metz und Mastricht, wenigstens läßt es sich daraus erschließen, daß die Leprosen daselbst bedeutende Vermächtnisse zu ihrer Verfügung empfangen (Beyer, Urkdbch. I, 7). Ebenso sammelte der h. Arnulf, nachdem er sich in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, Leprosen um sich, und zu Abt Otmars von St. Gallen ersten Bauten 720 gehörte ein hospitiolum für Leprosen (*Pertz* Scr. II, 42). Darnach ist auch die interessante Abhandlung Lütolfs, die Leprosen und ihre Verpflegung in Luzern und der Umgegend, im Geschichtsfreund XVI, 187—248 auf S. 188 u. 190 zu ergänzen. — Die Geschichte der Fremdenherbergen, Xenodochien, ist insofern unvollständig, als sie nicht früh genug beginnt, da schon aus der Zeit des Remigius von Rheims solche bekannt sind (*Le Blant*, Inscript. chrét. I, 441, N. 334). Für die Erörterung über die Sonntagsfeier wäre es gewiß nicht überflüssig gewesen, wenn die Synode von Rouen c. 680, wohin sie ja auch der Verf. setzt, benützt worden wäre. (*Mansi* X, 1199 ff.). Auch hätte vielleicht die Frage einer Berührung verdient, in welcher Sprache zum Volke gepredigt wurde (Jacobs, die Stellung der Landesspr. im Reiche der Karolinger, in den Forschungen zur deutschen Gesch. III, 363 ff. Naumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 194 ff.). Die fränkischen Bußbücher bei Wasserschleben hätten wohl manche Ausbeute für die lange Untersuchung über den Aberglauben geboten, welcher jedoch nicht in seinem ganzen Umfange dargestellt ist, auch nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung nicht dargestellt werden konnte. Was S. 471, N. 2 die Bemerkung heißen solle: „Beichtstühle im eigentlichen Sinne gab es damals noch nicht, sondern die Beichte wurde an einem abgesonderten Orte vorgenommen," ist mir nicht recht klar. Beichtstühle in heutiger Form gab es freilich noch nicht, aber trotzdem Beichtstühle, welche man neuestens bis in die Katakomben zurückverfolgt hat (Hefele, Beiträge II, 132 und Geschichte des Beichtstuhls in den Mittheilungen der k. k. Centralcommission für Erhaltung der Baudenkmäler VII, 311 f.).

Mit einer besondern Ausführlichkeit behandelt der siebente Abschnitt (S. 505—539) das Verhältniß des Staates und der Kirche zu den Juden. Ich habe dagegen nur das zu bemerken, daß, obschon der Verf. bis auf die muthmaßlichen Einwanderungen der Juden in Gallien und auf die Stellung der Juden im römischen Kaiserreiche zurückgeht, gleichwohl mit Stillschweigen das feindselige Verhalten der Juden zum Christenthum während der Römerzeit übergangen wurde; es wäre dadurch auch das Verständniß für manche Bestimmungen im fränkischen Reiche erleichtert worden. Zu S. 528 bemerke ich zu der durchschossen gedruckten Stelle der Synode von Rheims 625: „Die Schmähungen der Juden gegen die Christen seien gänzlich zu unterdrücken," daß der authentischere Text, den die Synode von Clichy 626 bietet, lautet: Iudaeorum vero convivia penitus refutanda. Schließlich kann ich hier die Frage nicht unterdrücken: wozu denn in frühern Abschnitten die weiten Auslassungen über die Juden, da hier ein umfangreicher Abschnitt über sie folgen sollte?

Im 8. Abschnitte: „Die Kirche und die Unfreien" (S. 540—557) hätte doch die Beschreibung der kirchlichen Freilassung, welche dem Archidiakon zukam, nach den Marculfischen Formeln und einem wahrscheinlich zwischen 575 und 596 (Sohm in der Zeitschr. für Rechtsgesch. V, 426 ff.) verfertigten Titel der lex Ribuar. nicht übergangen werden sollen. Im Uebrigen genossen alle Freigelassene des Schutzes der Kirche.

„Wissenschaft, Schule und Kunst," wie der letzte Abschnitt (S. 558—598) betitelt ist, standen allerdings gerade in dieser Zeit sehr tief, gleichwohl waren sie nicht ganz untergegangen. Der Verf. verfährt hier mehr als sonst nur skizzenhaft, weshalb

noch gar manches beizufügen wäre. Ich will nur auf einen wesentlichen Mangel dieser Skizze aufmerksam machen. Wie in dem ganzen Buche der großen Bedeutung der überseeischen Glaubensboten keine Rechnung getragen wurde, so sind ihre Verdienste um die in diesem Abschnitte behandelten Gebiete gleichfalls nicht erwähnt. Nicht von Lerin und Italien allein kam einiges wissenschaftliches Streben in das fränkische Reich, sondern namentlich auch von Irland und später England. Und wollten wir es den darüber erhaltenen Nachrichten nicht glauben, so müßten uns die von ihnen überlieferten Denkmäler davon überzeugen.

Trotz all diesen und noch manchen andern nicht weiter berührten Aussetzungen muß ich dennoch mein Urtheil dahin zusammenfassen: das Buch ist lesenswerth; die Meisten, denen es nicht gegönnt ist, Quellenstudien über diese Zeit zu machen, werden aus ihm viel, sehr viel lernen können. Es ist aber auch die darin behandelte Zeit von großem Interesse. Zwar hat man gewöhnlich eine etwas despectirliche Anschauung von ihr; allein wer sie genauer kennt, muß sagen, daß auch sie ihre großartigen Erscheinungen und Seiten hat.

München. J. Friedrich.

Moraltheologie.

Theologia moralis. Auctore **Ernesto Mueller,** Can. Ecclesiae Metropol. Vindob., Semin. Cleric. Rectore, et Theol. Moral. in Univers. Vindob. Prof. Emer. Lib. I. Wien, Mayer & Co. 1868. XVI u. 392 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Grundriß der katholischen Moraltheologie. Von **Jos. Schmid,** Prof. der Moraltheol. am Lyceum zu Passau. Passau, Bucher 1868. 284 S. 8.

Der reiche Jüngling im Evangelium. Erörterungen über die Grundlehren der allgemeinen Moral. Von Dr. **Friedrich Kössing,** a. o. Prof. der Theol. an der Universität zu Freiburg i. Br. Freiburg, Wagner 1868. VI u. 396 S. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

1. Der zuerst genannte Verfasser bemerkt in der Vorrede, er habe sein Werk, nonnullorum votis et monitis excitatus, labore studioque haud exiguo ausgearbeitet, und er beabsichtige, weder eine bloß allgemeine noch eine bloß casuistische, sondern eine beides in sich vereinigende systematische Darstellung der Moraltheologie zu versuchen, in welcher zugleich die die Principien des christlichen Lebens betreffenden Irrthümer in wirksamer Weise widerlegt werden sollen (S. VII). Die Einleitung (S. 1—46) handelt von dem Begriffe, der Eintheilung, dem formellen und materiellen Princip der Moraltheologie, von dem Gebrauche der Vernunft bei derselben, von den verschiedenen Methoden ihrer Darstellung, von ihrem Verhältniß zur philosophischen und zur häretischen Ethik; am Schlusse folgt ein Abriß der Geschichte der Moraltheologie.

Der Verf. verwechselt die objective christkatholische Sittenlehre mit der wissenschaftlichen Darstellung derselben, wenn er die Moraltheologie definirt als die Wissenschaft, qua iuxta sacram ecclesiae catholicae doctrinam vita nostra, interna et externa, dirigitur et ordinatur, ut ad beatificam Dei visionem, in qua finis noster supremus consistit, in pace perveniamus. Es ist gewiß möglich und löblich, mit dem Vortrage oder Studium der Moraltheologie den Nebenzweck der eigenen sittlichen Bildung zu verbinden; aber der Hauptzweck, der als die gestaltende Idee auch diese theologische Disciplin beherrschen muß, ist doch die wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Lebensaufgabe. Dieselbe Unklarheit macht sich sofort wieder geltend, wenn § 2 gesagt wird, das formelle Princip der Moraltheologie sei das lebendige Lehramt der Kirche, das materielle die h. Schrift und die mündliche Ueberlieferung (S. 2). — Die Eintheilung des Stoffes gewinnt der Verf. durch die Bemerkung, es handle sich in der Moraltheologie um das zur ewigen Seligkeit führende Leben des Menschen; dieses sei aber im Allgemeinen das sittlich gute oder tugendhafte Leben. Daher müsse gehandelt werden: 1. von den Principien oder Ursachen der sittlichen Güte; diese seien Gott und der Mensch; 2. von der sittlichen Güte an sich, d. i. von den Tugenden, und zwar von deren Wesen und Acten, im Allgemeinen und im Besondern; 3. von den theils nothwendigen, theils nützlichen Mitteln und Hülfsquellen der sittlichen Güte. Das ganze Werk wird demnach drei Bücher umfassen. Das erste uns hier vorliegende Buch zerfällt in zwei Theile, wovon der erste die Ueberschrift: Deus — causa prima bonitatis nostrae moralis, der zweite die Ueberschrift: Homo — causa secunda bonitatis suae moralis trägt. Jener behandelt in sechs Tractaten die Lehre vom Endzweck des Menschen, von der sittlichen Ordnung, vom sittlich Guten und Bösen, vom Gesetze (lex aeterna, lex temporalis: naturalis, divina positiva, humana), vom Gewissen und der Willensfreiheit (S. 47—323). Der zweite Theil beschäftigt sich in vier Abtheilungen mit den menschlichen Handlungen im Allgemeinen, der sittlichen Zurechnung, der Moralität der menschlichen Handlungen und den sittlich guten Handlungen. Wo die Lehre von der Sünde vorgetragen werden soll, läßt sich aus dem Mitgetheilten nicht wohl absehen; die Pflichtenlehre scheint dem noch zu erwartenden zweiten, theilweise auch dem dritten Buche zugewiesen zu sein. Das Lob strenger Systematik mag wohl der Verf. selbst für sein Werk nicht beanspruchen; wir wollen darum auch über die von ihm gewählte — freilich nicht näher begründete — Eintheilung und Anordnung des Stoffes nicht rechten. Die Art der Darstellung selbst aber müssen wir als wenig befriedigend bezeichnen; es mangelt die wünschenswerthe Tiefe, Gründlichkeit und wissenschaftliche Methode. Wir haben bereits oben einige Belege für dieses Urtheil gegeben; es sei uns gestattet, noch einiges andere anzudeuten.

Im Ganzen verfährt der Verf. zu äußerlich, sowohl in der Entwicklung der Begriffe und Grundsätze, als auch in deren Anordnung. So wird in der Regel der einzelne Tractat oder Abschnitt mit der Formel eingeleitet: Disseremus I. de x. x. II. de x. x. u. s. f. Eine genetische Entwicklung der Begriffe oder wenigstens eine irgendwie genügende Andeutung einer solchen sucht man vergebens. Manche Definitionen werden richtig gegeben; aber bei andern rächt sich auch wieder die Aeußerlichkeit der Auffassung. Dasselbe gilt von manchen Expositionen und Beweisen. Beispielsweise beruft sich der Verf. S. 64 für den Satz, daß auch schon im diesseitigen Leben eine übernatürliche Seligkeit für den Menschen möglich sei u. a. auf die Makarismen bei Matth. 5, 3 ff. Ein solches Verfahren ist doch nur möglich, wenn man es mit dem Wortlaut der betreffenden Stelle und überdies mit dem Begriffe der Seligkeit nicht sehr genau nimmt. S. 18 wird bemerkt, die Vernunft sei zwar keine eigentliche Quelle der Moraltheologie, nichts desto weniger sei ihr Gebrauch in „unserer Wissenschaft" sehr nothwendig und vielfach. S. 70 wird die sittliche Ordnung (sensu latiori) definirt als conveniens hominum in Deum directio seu *reductio* secundum eorum ad ipsum relationes. Die hier wiederum vorliegende Verwechslung des Objectiven und Subjectiven wäre wohl verhütet worden, wenn die Lehre von der lex aeterna in ihrem natürlichen Zusammenhang mit der Lehre von der sittlichen Ordnung behandelt worden wäre. S. 114 sagt der Verf., Gott sei in seinem Wirken der lex aeterna nicht unterworfen; wie nun aber das wechselseitige Verhältniß zu denken sei zwischen dem freien göttlichen Wollen und der Weltordnung, speciell der sittlichen Ordnung, wird mit keinem Worte berührt. Die classische Beweisstelle für die Existenz des natürlichen Sittengesetzes, Röm. 2, 14 f., ist S. 119 nur unvollständig mitgetheilt; es ist übersehen, daß der Apostel auch das Gewissenszeugniß als Beweisinstanz anruft. Nicht minder mangelhaft ist die Erörterung über die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes (S. 135). Hier hätte das Institut des Scheidebriefes beleuchtet werden müssen. Den sog. ägyptischen Diebstahl hingegen sollte man nicht durch Berufung auf eine translatio dominii von Seiten Gottes zu beseitigen sich bemühen. Es bedarf einer solchen Beseitigung nicht, da man vollständig berechtigt ist, das

„anstößige“ וַיַּשְׁאִלוּם Ex. 12, 36 mit „und sie gaben ihnen scil. geschenkweise“ zu übersetzen (vgl. Reinke, Beitr. II, 147). S. 147 ist in der Lehre von der cessatio veteris legis das betreffende Decret des Florenzer Concils nicht erwähnt, die Bedeutung der Decrete des Apostelconcils nicht erörtert. Die Lehre vom neutestamentlichen S i t t e n gesetze leitet der Verf. mit der These ein, „das neue Gesetz bestehe primär in der Gnade Christi, secundär in der Lehre Christi“ (S. 150). Dieser Satz findet sich zwar auch bei Thomas von Aquin; aber das wird uns doch nicht abhalten dürfen, dem jetzigen Stande und Geschmacke der Exegese entsprechend etwas genauer zu unterscheiden zwischen der Heilsordnung des N. B. im Ganzen und dem sittlichen Gesetze desselben. Welche Beweismomente für die Lehre von den evangelischen Räthen die Erörterung des Apostels 1 Kor. 7, 25 ff. darbiete, hat der Verf. nicht angegeben (S. 158); er erwähnt nur V. 25, der für sich allein genommen von geringer Bedeutung ist. Eine Begründung des Begriffes der Räthe aus dem Zusammenhange der katholischen Anthropologie wird nicht versucht. S. 182 wird gelehrt, die Gewalt der weltlichen Fürsten komme unmittelbar von Gott her; der Verf. bestimmt aber nicht, wie eine solche directe Uebertragung zu verstehen sei. Gewiß ist es auch nicht zulässig, sich für diese Lehre auf das bekannte Wort des Heilandes vor Pilatus: „Du hättest keine Gewalt über mich, wenn u. s. f.“ (Joh. 19, 11) zu berufen (S. 183). Das Privilegium definirt der Verf. als gratia constans vel contra vel praeter legem *alicui* a superiore concessa (S. 242). Dennoch folgt sofort die Unterscheidung persönlicher und sachlicher Privilegien. — An der Lehre vom Gewissen haben wir denselben Grundfehler der Aeußerlichkeit und Ungenauigkeit zu tadeln. Den Uebergang zu diesem Abschnitt bildet die Bemerkung: zur Befolgung der sittlichen Ordnung genüge es nicht, mittelst der Vernunft die Gesetze zu erkennen, sondern es sei fernerhin erforderlich, daß durch die Vernunft die erkannten Gesetze auf die besondern Fälle, in welchen zu handeln ist, genau angewendet werden. „Diese Anwendung wird Gewissen genannt“ (S. 247). In Bezug auf die Natur des Gewissens stellt der Verf. demnach (S. 248) als erste Thesis den Satz auf, „das Gewissen sei nicht ein Vermögen, sondern ein Act.“ Erster Beweis: der etymologischen Ableitung gemäß bedeutet conscientia die Anwendung eines Wissens (scientia) auf irgend eine Handlung; applicatio vero non est potentia, sed actus. Was will man mehr? Zweiter Beweis: die Wirkungen, welche allgemein dem Gewissen beigelegt werden, sind Acte, nämlich urtheilen, binden, anklagen u. s. f. Hiernach müßten wir auch darauf verzichten, die Vernunft, den Willen u. s. f. Vermögen zu nennen. Dritter Beweis: Man redet von einem Ablegen des Gewissens (deponere conscientiam), von Handeln gegen das Gewissen; beides paßt nicht auf ein Vermögen. Gewiß nicht; man wird aber auch nicht sagen deponere actum, oder agere contra actum. Es dürfte sich also hieraus hinlänglich ergeben, daß man durch ein bloßes Analysiren von Worten und Schultermini nicht das Wesen der Dinge aufhellen kann. Bei einer Erscheinung des Seelenlebens, wie eine solche im Gewissen vorliegt, kann nur eine gründliche psychologische Betrachtungsweise zu dem erwünschten Ziele führen. Nur eine solche wird auch z. B. in Stand setzen, die Erscheinungen des laxen und des scrupulösen Gewissens zu e r k l ä r e n. Unser Verf. begnügt sich auch hier wieder mit einer bloßen Schuldefinition (S. 267).

Doch wir wollen den Leser nicht länger mit der Aufzählung solcher Einzelheiten, deren uns noch eine ganze Reihe zu Gebote steht, behelligen. Wir dürfen wohl schon auf Grund des Mitgetheilten unser Gesammturtheil über das in Rede stehende Werk dahin abgeben, daß der Verf. die Wissenschaft der Moraltheologie keineswegs durch dasselbe gefördert habe. Vergleichen wir es beispielsweise mit den Leistungen seines Landsmannes K. Werner, so können wir nicht anders urtheilen, als daß es diese an wissenschaftlichem Werthe nicht erreicht habe.

2. Der oben an zweiter Stelle aufgeführte Grundriß hat laut der Vorrede zunächst den Zweck, dem Verf. und seinen Zuhörern als Leitfaden bei den Vorlesungen zu dienen. Diesem Zwecke scheint uns die Anlage und Form des Buches ganz gut zu entsprechen. Die Darstellung zeichnet sich durch prägnante Kürze und im Großen und Ganzen auch durch die wünschenswerthe Genauigkeit aus. In der Anordnung des Stoffes hat sich der Verf. sichtlich sehr enge an die Moral von Fuchs angeschlossen. Nach einer kurzen Einleitung über den Begriff, die Quellen, die Methode der Moraltheologie und dgl. behandelt er im ersten Theile des Systems die Propädeutik der katholischen Moraltheologie oder Grundlegung des christlich sittlichen Lebens, im zweiten Theile die christliche Ethik oder Entwicklung des christlich-sittlichen Lebens, im dritten Theile die christliche Ascetik oder christliche Lebensführung. Auch die weitere Gliederung der einzelnen Theile und Abschnitte ist der von Fuchs ausgeführten sehr nahe verwandt. Als eine sonderbare Liebhaberei des Verf. fällt die consequente Durchführung des Princips der Dreitheilung auf; wie viele der Unterabtheilungen auch gemacht werden mögen, stets sind sie in der Dreizahl vorhanden. Daß dies hier und da nicht ohne einige Gewalt zu erreichen gewesen sei, läßt sich von vornherein vermuthen. So unterscheidet z. B. der Verf. im zweiten Theile in drei auf einander folgenden Hauptstücken die Bethätigung des christlichen Lebens durch die theologischen Tugenden, die Bethätigung des religiösen Lebens durch das Gebet, und die Bethätigung desselben durch äußere Gottesverehrung. Logisch kann man diese Coordination des Gebetes und der Gottesverehrung wohl nicht nennen. Derselbe Tadel trifft die Gliederung des zweiten Hauptstückes des folgenden zweiten Abschnittes: I. Artikel: Sorge für das leibliche Leben im Allgemeinen. II. Artikel: Sorge für das leibliche Leben im Besondern. III. Artikel: Sorge für das leibliche Leben in geschlechtlicher Beziehung. Sonderbar ist auch die Gliederung des die Gerechtigkeit behandelnden Hauptstückes. Schmid unterscheidet hier die constitutive Gerechtigkeit, die restitutive, und als Mittelglied zwischen beiden die offensive Gerechtigkeit, die in Betrug, Wucher, Diebstahl u. s. f. zur Erscheinung kommt. — Mit Ausnahme des oft citirten Enchiridion von Denzinger und der Casus conscientiae von Gury hat der Verf. alle literarischen Hinweisungen von seiner Darstellung ausgeschlossen. Er bekennt selbst in der Vorrede, diesen Leitfaden keineswegs „als eine durchweg selbständige Arbeit“ ausgeben zu wollen. Die Herausgabe derselben mag daher wohl durch ein locales Bedürfniß veranlaßt worden sein und diesem in genügender Weise entsprechen.

3. Gediegene Monographieen über einzelne moraltheologische Lehren sind in unserer Literatur noch immer eine große Seltenheit; und doch ist durch solche die Fortbildung der Wissenschaft wesentlich mitbedingt. Daher wird man literarische Versuche dieser Art, wofern sie irgendwie den an sie zu stellenden Anforderungen Genüge leisten, vorzüglich willkommen heißen. Die oben genannte Monographie von Kössing bietet „Erörterungen über die wichtigsten Gegenstände der allgemeinen Moral auf Grundlage des evangelischen Berichtes über die Unterredung Christi mit dem reichen Jünglinge.“ Der erste Abschnitt, „des Jünglings Gerechtigkeit“ überschrieben (S. 4—98), enthält eine sehr eingehende Exegese der genannten biblischen Erzählung, wobei insbesondere die der kirchlichen Lehre von den Räthen entgegenstehenden Auffassungen einer gründlichen Kritik unterworfen werden. Der Verf. hat sich fleißig in der ältern wie in der neuern Literatur orientirt und den gegnerischen Auffassungen eher zu viel als zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist nur zu bedauern, daß vorzugsweise dieser erste Theil seiner Schrift an großen formellen Gebrechen leidet. Hier namentlich ist die Darstellung viel zu breit und weitschweifig, die Satzbildung oft recht ungefügig; da außerdem eine strenge, auch äußerlich hervortretende Gliederung des Stoffes mangelt, so ist die Lectüre dieses Abschnittes nicht eben

eine sehr leichte und erquickliche Arbeit. Die folgenden Abschnitte sind weit flüssiger geschrieben, wiewohl auch hier eine streng logische Gliederung manche Wiederholungen und Weitschweifigkeiten verhütet und dem Ganzen größern Werth verliehen haben würde.

In diesem ersten Abschnitt nimmt der Verf. Veranlassung, sich etwas eingehender über sittliche Gebote und Pflichten, deren Begriff und Unterschiede, zu verbreiten. Das hier über die sog. hypothetischen Pflichten resp. Gesetze Vorgetragene scheint uns nicht genügend. K. sagt, die bedingten Pflichten seien „die Pflichten der äußern Erfüllung der affirmativen Gebote," und später, „als die absoluten oder vollkommenen Gesetze seien näher diejenigen zu bezeichnen, welche äußere Handlungen verbieten und innere Acte gebieten, z. B. das Verbot der Rache, das Gebot der Nächstenliebe" (S. 30). Wir meinen, bedingte Pflichten seien diejenigen zu nennen, welche nur unter bestimmten im Gesetze ausgedrückten oder in der Natur der Sache gelegenen Bedingungen für die Gesetzeshörigen zur Geltung kommen, z. B. das sittliche Gebot der correctio fraterna, des Almosengebens u. s. f. Unbedingte oder absolute Pflichten hingegen sind solche, deren Existenz und verbindende Kraft nicht erst von dem Eintritt besonderer (zufälliger) Bedingungen abhängt, sondern unbedingt und allgemein an das vom Gesetze vorausgesetzte Verhältniß, Object oder Individuum geknüpft ist. Dahin gehören also alle negativen sittlichen Gesetze; aber diese nicht allein, wie K. a. a. O. anzunehmen scheint, sondern großentheils auch die positiven, mag auch deren Erfüllung unter gegebenen Bedingungen dem Subjecte unmöglich sein. Letzteres kann den Charakter der objectiven Gesetzesforderung oder Pflicht ebensowenig ändern als eine etwaige Dispensation. Die bei den ältern Moralisten übliche Unterscheidung zwischen Gesetzen, welche semper, sed non pro semper oder non omni tempore (die affirmativen G.) und solchen, welche semper et pro semper obligiren (die negativen G.), bezieht sich nicht auf die objective Pflicht an sich, sondern auf die Erfüllung derselben, und durfte darum vom Verf. an dieser Stelle nicht angerufen werden. Uebrigens versteht es sich ganz von selbst, und haben wir dies auch in unserer obigen Erklärung angedeutet, daß kein Gesetz schlechthin voraussetzungslos, und in diesem Sinne daher auch keines schlechhin unbedingt ist. Aber das eine Gesetz knüpft an ein vorausgesetztes Verhältniß unbedingt eine Forderung, das andere bedingungsweise. Einem Irrenden z. B. gegenüber liegt mir nur unter bestimmten Bedingungen die Pflicht der Belehrung ob; hingegen einem Gläubiger gegenüber bin ich unbedingt zur Befriedigung seiner rechtlichen Ansprüche verpflichtet.

Der zweite Abschnitt (S. 99—154) trägt die Ueberschrift: „Die Armuth im Geiste." Nach einer einleitenden Erörterung über die Triebe und die Begierlichkeit in ihrer Beziehung zum sittlichen Leben (S. 99—119), setzt der Verf. hier im Anschlusse an Matth. 5, 3 die Nothwendigkeit der Tugend der Armuth, ihren Begriff, die Grade ihrer Uebung in treffender Weise auseinander, und schließt mit einer ausführlichen kritischen Analyse der Schrift des Clemens von Alexandrien: Quis dives salvetur (S. 130—154). — Der dritte Abschnitt, „die Vollkommenheit" betitelt (S. 155—326), umfaßt drei Unterabtheilungen, deren Inhalt im Allgemeinen durch die Ueberschriften: „Die Nothwendigkeit" (S. 155—190), „die Freiheit" (S. 191—257), „das Gute" (S. 258—326) gekennzeichnet ist. Es kommen hier zum großen Theile diejenigen Lehren, welche seit Schleiermacher unter der Rubrik der Güterlehre subsumirt zu werden pflegen, zum Vortrag, wobei jedoch im Einzelnen eine große Ungleichmäßigkeit hervortritt, sowohl was Umfang als was Tiefe der Behandlung betrifft. Die erste Abtheilung bespricht insbesondere das Glückseligkeitsverlangen, das Herz, das Gewissen; die zweite die Freiheit, ihren Begriff, ihre Entwicklung und Bethätigung, die Bedeutung der Motive, die sittliche Freiheit im engern Sinne, die Begriffe des Freigegebenen und Erlaubten u. a. Die dritte Abtheilung beschäftigt sich namentlich mit dem Begriffe des Guten und des höchsten Gutes, wobei sowohl die ältern Theorieen als auch die neuern von Schleiermacher und Kant vertretenen vorgeführt und gewürdigt werden; zum Schlusse wird die Bedeutung der Liebe Gottes in Bezug auf das sittliche Leben und die Vollkommenheit ausführlich besprochen.

In dem vierten Abschnitt: „Die Wege zum Leben" (S. 327—396) wird dies letzte Thema noch weiter durchgeführt mit specieller Beziehung auf die evangelischen Räthe. Man könnte diesen Abschnitt wohl als eine vom Standpunkte der christlichen Anthropologie unternommene Begründung und Vertheidigung der kirchlichen Lehre von dem gerathenen Guten bezeichnen. Von den bereits früher genannten Mängeln der Darstellung abgesehen, können wir diesen Theil des vorliegenden Werkes nur als recht wohl gelungen und verdienstlich bezeichnen. Auch an den übrigen Abschnitten fanden wir im Einzelnen nur weniges zu tadeln. Am meisten stört es, daß der Verf. nicht strenge und consequent genug den theologischen Standpunkt bei seinen Erörterungen festgehalten hat. So ist z. B. der ganze Abschnitt über die Glückseligkeit (S. 157—164) wesentlich philosophischen Inhaltes. Die psychologische Grundlegung ist gewiß an ihrem Platze; aber Zweck, Ziel und Abschluß des Ganzen mußte doch die positive theologische Lehre bilden, ohne welche alle nähern Bestimmungen über das dem Menschen factisch gesetzte Endziel seines Strebens und Sehnens selbst nur unbefriedigende Räthsel bleiben, oder aber unberechtigte Vermischungen natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten darstellen. So hätte auch in dem Abschnitte über die Lust (S. 225 ff.) die Wirksamkeit der Gnade nicht übergangen werden dürfen. Auch in der Erörterung über das Realprincip des sittlich Guten (S. 286 ff.) tritt dieser Begriff nicht bestimmt genug hervor. — Der Verf. beruft sich (S. 292) für die Lehre, daß Gott das Endziel aller Geschöpfe sei, auf Prov. 16, 4 (Ps. 16, 4 ist wohl ein Druckfehler). Dagegen kann eingewendet werden, daß nach dem Grundtexte die Stelle durchaus nichts mit jener Lehre zu thun hat. Auch ist es unrichtig, daß Eccl. 10, 20 das Wort συνείδησις zur Bezeichnung des Gewissens gebraucht sei (S. 169). Vom Gewissen ist dort gar nicht die Rede. — Der Verf. definirt das Motiv (S. 211) als „die auf den Trieb wirkende und durch den Trieb den Willen zum Handeln bestimmende Vorstellung." Diese Definition ist nicht zutreffend. Nicht die auf den Trieb wirkende Vorstellung, sondern den durch die Vorstellung (resp. die Erkenntniß) irgend eines Gutes geweckten und bestimmten Trieb, der eben als solcher ein bewußter ist, im Unterschied von dem instinctmäßigen Naturtriebe, nennt man Motiv des Handelns, d. i. des bewußten (motivirten) Wollens. Die von K. gegebene Definition zeigt sich übrigens auch sofort als unhaltbar, wenn man sie auf die sittlichen Motive der Hoffnung, Liebe u. s. f. anzuwenden versucht. Wir möchten ferner auch nicht mit dem Verf. sagen, das Motiv sei das Freieste (im Menschen) und der eigentliche Grund der Freiheit (S. 212). „Das Freieste" können die Motive darum nicht genannt werden, weil sie mit ihren Wurzeln bis in die menschliche Natur, diese sowohl nach ihrer sinnlichen als nach ihrer geistigen Seite betrachtet, hinabreichen. Diese Wurzeln sind die in der Menschennatur liegenden Grundtriebe, welche an sich keineswegs in das Gebiet des Freien gehören. Frei ist vielmehr der Wille, oder das sittliche Subject, insofern es durch Erkenntniß und Wille die Befriedigung der Naturtriebe und dadurch mittelbar diese selbst regelt und beherrscht, und nicht umgekehrt einer den Willen zwingenden Herrschaft der Triebe untersteht. Aehnlich verhält es sich mit den Motiven. Sie gehören nicht in das Gebiet des Freien, weil sie mit der Natur des Menschen einerseits und anderseits mit der Erkenntniß der mannigfachen für ihn möglichen, wirklichen oder scheinbaren Güter nothwendig gegeben sind und ohne Zuthun des Willens sich geltend machen. Aber der Wille ist frei, weil er dem ihn solli-

citirenden Motive gegenüber stets die Entscheidung in der Hand behält. Darum können wir nun auch nicht zugeben, daß das Motiv der Grund der Freiheit sei. Wohl muß man die Existenz der Motive die Bedingung nennen, ohne welche freie Selbstentscheidungen des Willens weder möglich noch erklärlich wären. Würde nämlich die Thätigkeit des freien Willens nicht durch die Motive angeregt und so die Entscheidung, die eigentliche That des freien Willens, vorbereitet und (versteht sich ohne Nöthigung des Willens) veranlaßt, so erschiene diese als völlig grundlos, als reiner Zufall, d. h. sie wäre undenkbar; oder es müßte angenommen werden, der Wille werde wie ein Automat rein mechanisch von außer ihm liegenden Ursachen zu dem Acte der Entscheidung hin in Bewegung gesetzt. Das hieße aber die Freiheit des Willens leugnen. Gerade in dieser innern Beziehung der Motive zur freien Willensthätigkeit liegt die große praktische Bedeutung derselben, resp. der Motivenlehre für das sittliche Leben. Im Grunde läuft ja auch alle Kunst der Pädagogie darauf hinaus, den Menschen mittelst der ihm beigebrachten Lebensgrundsätze mit lautern und mächtigen Motive für ein sittlich gutes Leben zu erfüllen.

Nach unserer Ueberzeugung würde der Verf. der Wissenschaft besser gedient haben, wenn er das mit großem Fleiße von ihm gesammelte Material nebst seinen eigenen Anschauungen in eine etwas strengere und durchsichtigere Form gegossen hätte, wenn er etwa in mehrern selbständigen Abhandlungen eine systematische und vollständige Darstellung der Lehre vom sittlich Guten, von den sittlichen Pflichten und Räthen, dann wieder von der Freiheit, vom Gewissen u. s. f. unternommen hätte. Aber auch in der vorliegenden Gestalt ist sein Buch immerhin eine in manchen Punkten recht dankenswerthe und besonderer Beachtung würdige Leistung.

Bonn. Simar.

Das bevorstehende Concil.

Ueber **das nächste allgemeine Concil** von **F. Dupanloup**, Bischof von Orleans. Autorisirte Uebersetzung. Freiburg, Herder 1869. 1 Bl. 54 S. 8. 6 Sgr.

Wozu noch die Kirchenspaltung? Ein freies Wort an Deutschlands Katholiken und Protestanten mit Bezug auf das Päpstliche Schreiben vom 13. September 1868. Von Dr. **Konrad Martin**, Bischof von Paderborn. Paderborn, Schöningh 1869. 151 S. 12. 10 Sgr.

1. In Betreff der Literatur über das bevorstehende allgemeine Concil, welche voraussichtlich einen großen Raum in den Bücherverzeichnissen des nächsten Jahres einnehmen wird, scheint es mir für die Kritik vor allem nöthig, einen festen Grundkanon aufzustellen, und ich glaube, daß ein solcher in folgenden zwei Fragen gelegen sein möchte: 1. Hält sich der betreffende Verfasser entschieden und klar an den in der katholischen Lehre und im kanonischen Rechte begründeten Begriff eines allgemeinen Concils? 2. Mit welchem Grade geschichtlichen Verständnisses der Gegenwart geht der Verfasser auf die Zustände ein, an deren Besserung zu arbeiten das Concil berufen ist? In dem ersten Punkte muß im Wesentlichen eine Uebereinstimmung stattfinden zwischen Allen, die das Recht gehört zu werden in Anspruch nehmen; unter der Voraussetzung aber, daß diesem Wesentlichen wahrhaft genügt ist, können wir der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit keine zu engen Schranken ziehen. Wenden wir uns mit diesem Kanon zu der Schrift von Dupanloup, so müssen wir gestehen, daß sie den Anforderungen, die wir nach dem großen und berühmten Namen des Verf. an eine solche Schrift glaubten stellen zu dürfen, nicht so vollständig entspricht, als wir es gewünscht hätten, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß sie zunächst das Hirtenwort eines französischen Bischofes an seine Diöcesanen ist. Nicht als solche, sondern nur insoweit sie in der deutschen Uebersetzung auch zu uns redet, soll sie hier in Betracht gezogen werden. Es ist ein begeistertes, von sittlichem Ernste (der sich ausdrücklich auch gegen die berufenen Träger der Idee des Conciliums wendet) getragenes, von innigster Liebe zur Kirche und zur Menschheit durchdrungenes bischöfliches Wort, das hier zu uns redet und dessen schwunghaften Weisen wir uns gern hingeben, ohne uns jedoch ganz von ihm fortreißen zu lassen, weil es zu wenig die innern Gründe der gegenwärtigen Wirrnisse auch nur berührt, um uns die Ueberzeugung zu gewähren, daß dieselben, wenn sie auch hier nicht ausdrücklich besprochen werden sollten, doch wenigstens in ihrer Bedeutung erwogen seien. So bietet die Schrift der Kritik sehr geringen Stoff; doch wollen wir sie nicht an uns vorübergehen lassen, ohne die in Betreff der oben aufgestellten zwei Fragen besonders bemerkenswerthen Punkte aus ihr hervorzuheben.

Der Begriff des allgemeinen Concils wird von dem Verf. selbstverständlich im kath. Sinne festgehalten, und zwar in der Weise, daß ausdrücklich die jetzt angekündigte „Abhaltung eines wahren, wirklichen ökumenischen Concils“ im Gegensatze zu der schon dreimaligen Versammlung einer großen Anzahl von Bischöfen um Pius IX. als der diesem großen Pontificate besonders vorbehaltene Ruhm bezeichnet wird. Genauer einzugehen lag hier offenbar nicht in der Absicht des Verf.; jedoch können wir einzelne der gelegentlichen Bemerkungen nicht ungerügt lassen. Daß Dupanloup nur achtzehn allgemeine Concilien zählt, mit Uebergehung des Baseler und des Constanzer Concils ist doch, wenn wir auch über das Baseler nicht streiten wollen, in Betreff des Constanzer jedenfalls sehr auffallend, bei dem doch nicht etwa, wie D. S. 9 sagt, nur „mehrere Sitzungen als ökumenisch angesehen werden,“ sondern selbst von den strengsten Kanonisten im negativen Sinne nur für die vierte und fünfte Sitzung entschieden wird (vgl. Phillips, Kirchenrecht §. 194 u. 195). Auffallend erscheint auch die Bezeichnung des allgemeinen Concils als „des großen Geschwornengerichtes des Katholicismus“ und anderseits als „des feierlichsten Regierungsactes dieser Gesellschaft,“ worin ein gewisser Anklang an moderne Begriffe nicht zu verkennen sein möchte, während gleichzeitig ein Eingehen auf dasjenige, was jedenfalls wohl als der wesentlichste Fortschritt der Societätswissenschaft anzusehen ist, nämlich die Auseinanderhaltung der richterlichen, regierenden und gesetzgeberischen Function, vermißt wird. — Weniger noch haben wir im Einzelnen in Betreff der zweiten der oben hervorgehobenen Rücksichten zu bemerken. Schön und treffend hebt Dupanloup den merkwürdigen Umschwung der Weltverhältnisse hervor, welche heute ein allgemeines Concil in nahe Aussicht stellen, während zu Anfang des Jahrhunderts de Maistre für „die moderne Zeit, wo man die polizirte Welt durch so viele Souverainetäten gleichsam zerstückelt findet und zugleich so unermeßlich ausgedehnt,“ ein ökumenisches Concil als eine „Chimäre und ein Trugbild“ betrachtete. Er erkennt in thesi die unermeßliche Bedeutung des Concils vollständig an; er bezeichnet mit dem großen Worte Reformation im Sinne des Tridentinums und im, obwohl kaum scharf genug gezeichneten, Gegensatze zur Revolution die Aufgabe des Concils; er anerkennt sein Recht auf Abänderung solcher Partieen des kanonischen Rechtes, wo die Zustände der Gegenwart es erfordern; er sieht mit Schmerz, daß man den h. Vater, ohne seine Sprache (in der Encyklika) zu verstehen und ohne die nöthigen Aufklärungen abzuwarten, verleumdete. Namentlich will ich noch hervorheben, daß sehr richtig darauf besonders aufmerksam gemacht wird, daß der h. Vater in der Einberufungsbulle nur der allgemeinen Noth der Kirche und der Menschheit, nicht seiner eigenen Bedrängniß gedenkt.

Doch wie gesagt, ein wirkliches Eingehen auf die innern Gründe der so tief gehenden Schäden der Gesellschaft finden wir nicht, und Manchem möchten doch, nicht freilich die Hoffnungen des Verf. auf das Concil zu groß, wohl aber die wahre Lage der Sache zu wenig geltend gemacht erscheinen, wenn er z. B., sich selbst gestehend, daß die dogmatischen Schwierigkeiten (für die Einigung

der Getrennten) bedeutend seien, dagegen meint, „diese Schwierigkeiten würden verschwinden, wenn man die bedeutendste von allen, die Verneinung aller Lehrauctorität in der Kirche, entfernen würde." Ohne Zweifel; aber welche Wucht ernstester Fragen, — die jedoch keineswegs unlösbar und intractabel sind, wenn sie am rechten Punkte angegriffen werden, — liegt in dem hier berührten Verhältnisse; und können wir in der That glauben, daß, ohne sie zu berühren, das katholische Princip den gerechten Anforderungen der Gegenwart genug thun werde? Mögen immerhin wir Deutsche auch hier als das Volk der Grübler erscheinen; nun, Jeder muß eben nach seinem besten Willen und Können für das Ganze zu wirken suchen. Es ist hart für uns, wenn Dupanloup über Deutschland, „das jetzt so tief erschüttert und gespalten ist," kaum etwas anderes zu berichten weiß, als daß dort „seit drei Jahrhunderten gewaltsame Geister sich erhoben haben, welche die Zügel des Glaubens abwerfend, sich allen Verwegenheiten des Gedankens überließen und der erstaunten Welt alle Wagnisse, aber zugleich auch alle Schwächen der Vernunft zeigten;" aber wir unserseits wollen mit Gott doch nicht daran verzagen, daß auch wir durch richtige Benutzung unserer Erfahrungen in dieser Krisis berufen sind, unser Schärflein für das wahre Beste der Kirche beizutragen.

2. Wenn die kleine Schrift des Herrn Bischofs von Paderborn nicht als ein „freies Wort," sondern als ein Wort der Liebe an die Katholiken und Protestanten Deutschlands auf dem Titel bezeichnet wäre, so möchte dieses die richtigere Bezeichnung ihres Inhaltes gewesen sein. Ein aufrichtiges, frisches, ernstes Wort der Liebe, hervorgehend aus dem glühenden Verlangen nach der Wiedervereinigung der im Glauben getrennten Christen ist es ohne Zweifel und als solches wird es auch hoffentlich aufgenommen werden und mit der Gnade Gottes seine Wirkung thun. Die Bezeichnung eines „freien" Wortes ist, wie es scheint, dadurch motivirt, daß das Bekenntniß, auch die Katholiken seien persönlich nicht schuldlos an der fortbestehenden Trennung, nicht gescheut wird. Diese Begründung scheint mir aber nicht ausreichend zu sein, so lange wir nicht auch an die Untersuchung der Frage gehen, in wie weit nicht bloß persönliche Fehler, sondern auch verbesserungsfähige Zustände und Auffassungen der Dinge als von unserer Seite bestehende Hindernisse der Trennung anzusehen sein möchten. Der Mangel dieser Anerkennung kann sogar die Folge haben, daß selbst das aufrichtig gemeinte Wort der Liebe den Schein einer bittern Beleidigung annimmt; wie, wenn z. B. die katholische Wahrheit als so einleuchtend, die Schwierigkeiten einer Verständigung selbst in Betreff des Auctoritätsbegriffes und der Glaubensquellen als so geringe bezeichnet werden, daß nur Leidenschaft, Voreingenommenheit, böser Wille die Wahrheit nicht sehen könne. Ohne Zweifel kann es dem Katholiken so scheinen; aber ich kann doch nicht voraussetzen, daß der Protestant auf diesem Standpunkte schon stehe. — Daß auch diese Schrift der wissenschaftlichen Kritik keine besondern Angriffspunkte biete, wird aus diesem ihrem Standpunkte sich von selbst ergeben. Unbemerkt kann ich jedoch nicht lassen, daß es mir nicht ganz richtig gesagt scheint, daß alle Einwendungen gegen die katholische Lehre von der realen Gegenwart lediglich dem Mangel der Resignation ins Geheimniß entspringen und im Grunde nur Variationen der zweifelsüchtigen Frage der Kapharnaiten seien. Unterliegt es ja doch keinem Zweifel, daß eine Aufklärung des kapharnaitischen Aergernisses wesentlich mitgehört zu dem Geheimnisse unseres Glaubens.

Braunsberg. F. Michelis.

Literaturgeschichte.

Roswitha und Conrad Celtes von **Joseph Aschbach,** wirkl. Mitglied der k. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Zweite vermehrte Auflage mit nachträglichen Untersuchungen über die Münchner Handschrift des Roswitha, über die Legende des hl. Pelagius und den Ottonischen Panegyricus. Wien, Braumüller 1868. VI u. 113 S. 8. 20 Sgr.

In sehr schöner Ausstattung liegt hier eine zweite Ausgabe der Arbeit vor, welche Prof. Aschbach zuerst im Mai-Hefte des Jahrgangs 1867 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften veröffentlichte und welche dann auch in einigen 50 Exemplaren im Sonderdrucke erschien, — die Arbeit, deren Beurtheilung G. Waitz in den ‚Gött. Gel. Anz.' 1867, St. 32, S. 1261 mit den Worten beginnen zu dürfen glaubte: „Eine Schrift, die geeignet ist, durch die Neuheit und Kühnheit ihrer Behauptung und, setze ich gleich hinzu, durch den Mangel einer irgend genügenden Beweisführung Aufsehen zu machen. Die Werke der Roswitha oder, wie sie richtig heißt, Hrotsuit(h), sowohl die so oft bewunderten Komödien wie die für die Geschichte des 9. und 10. Jahrh. so wichtigen und viel benutzten historischen Gedichte, sollen das Werk einer großen Betrügerei des ersten Herausgebers Celtes und eines Kreises von Freunden desselben sein." „Der Versuch, fährt Waitz fort, dies darzuthun, wird gewagt, obschon die Mehrzahl der Werke uns in einer Handschrift des 11. Jahrh. erhalten ist, an deren Echtheit zu zweifeln auch nicht der mindeste Grund vorliegt oder hier beigebracht ist." Waitz hebt hervor, der ganze versuchte Beweis sei lediglich ein literarhistorischer, indem A. in dem auf der Wiener Hofbibliothek befindlichen Briefwechsel des Celtes einige Aeußerungen gefunden, die ihm eine Beziehung auf die Ausgabe der Roswitha zu haben schienen und in ihm den Verdacht einer Fälschung oder Erdichtung erregt hätten, und schließt seine Anzeige mit den Worten: „So kann ich nur mein Bedauern aussprechen, daß der durch mannigfache historische Arbeiten bekannte und verdiente Gelehrte sich hier auf ein Gebiet begeben hat, wo er offenbar in keiner Weise zu Hause ist, und eine Abhandlung publicirt, von der man in seinem Interesse nur wünschen kann, daß sie möglichst bald vergessen werden möge." Aschbach selbst ist anderer Ansicht und sagt in der Vorrede zu der neuen Ausgabe:

Das baldige Bedürfniß einer neuen Ausgabe der Schrift „Roswitha und Conrad Celtes" zeugt von dem lebhaften Interesse, welches man an der Frage über die Echtheit der Roswitha'schen Dichtungen genommen hat. So viele beifällige Zustimmung auch dem Verfasser bezüglich des Ergebnisses seiner kritischen Untersuchung zu Theil geworden ist, so hat es anderseits . . nicht an Gegnern gefehlt, welche mit vorgefaßter Meinung und gehässiger Leidenschaftlichkeit die neue Ansicht verwarfen und am Alten festhielten. Es ist aber von ihnen sicher nicht der rechte wissenschaftliche Weg eingeschlagen worden. Sie haben die für die Fälschung sprechenden Gründe nicht in ihrer Gesammtheit geprüft, sie bekämpft oder widerlegt, sondern, sie einfach ignorirend und hinter den angeblichen alten Münchener Codex sich flüchtend, haben sie behauptet, alles was gegen die Echtheit der Roswitha'schen Dichtungen vorgebracht worden, sei nichtig und nicht überzeugend. In einem literarischen Streite, wie der vorliegende . . . dürfen die Fundamentalgrundsätze der historischen Kritik nicht unbeachtet gelassen werden. Bei der kritischen Prüfung der Echtheit eines schriftlichen Documents entscheidet in erster Reihe nicht die äußere Form, nicht das scheinbare Alter der Schrift, sondern der Inhalt . . . Wenn der Münchner Codex der Roswitha auch alle Merkmale einer echten Handschrift an sich trüge, die innern Gründe in ihrer Gesammtheit aber die spätere Fabrication des Werkes unzweifelhaft an den Tag legen, so müssen die letztern von entscheidendem Gewichte sein.

Die diplomatische Prüfung der Handschrift, welche A. bei der ersten Ausgabe noch gar nicht gesehen hatte, hat ihn überzeugt, „daß seine Ansicht, übereinstimmend mit dem, was aus innern Gründen bezüglich der humanistischen Fälschung gewonnen worden war, bestätigt wird durch die Beschaffenheit der nicht ohne Geschick gefertigten Handschrift, welche durchgehends die Spuren eines Machwerks aus dem humanistischen Zeitalter an sich trägt."

Ref. hat sich seit mehr als einem Menschenalter mit Studien über das Leben und Treiben seines fränkischen Landsmanns Celtes, über dessen Charakter und Streben, mit Benutzung seiner theilweise sehr seltenen und schwer erreichbaren Schriften und gleichzeitiger Documente beschäftigt, und glaubt darum, in dieser Frage

auch stimmberechtigt zu sein. Er gibt sein Votum dahin ab, daß Aschbachs Deduction, so gern man sie auch als nette Combination scheinbarer Beweise, welche den oberflächlichen oder der Sache fremden Leser täuschen können, lesen mag, ganz unhaltbar ist.

A. stellt den Satz an die Spitze: die Werke der sächsischen Nonne Roswitha würden als eine in ihrer Art einzige Erscheinung in der mittelalterlichen Literatur betrachtet, welche, in einem barbarischen Zeitalter entstanden, keine nachweisbare Wurzel, aber auch keinen Einfluß auf die Nachzeit gehabt hätten. Diese isolirte Erscheinung habe man unaufgeklärt gelassen, ja es sei nicht einmal der Gedanke einer Fälschung entstanden, in Folge der Auctorität theils des noch vorhandenen Codex, theils des ersten Herausgebers Celtes. Aus der Form und dem Inhalte der angeblichen Werke der Roswitha, aus den Bestrebungen des Celtes und manchen Andeutungen in seinen Schriften, und aus mehrern bisher ungedruckten Briefen seiner Freunde glaubt nun A. beweisen zu können, daß jene Dichtungen nicht von der sächsischen Nonne des 10. Jahrh., sondern von Celtes und einigen Mitgliedern der rheinischen Gelehrten-Gesellschaft im Zeitalter des Humanismus verfaßt worden seien.

Die Hauptpunkte der Beweisführung sind folgende: Conrad Celtes, der erste von kaiserlicher Hand gekrönte deutsche Dichter, kam, nachdem er Italien, Deutschland, Polen und Ungarn bereist, in der zweiten Hälfte des J. 1490 wieder in die fränkische Heimath, zunächst nach Nürnberg. Seine dortigen Freunde eröffneten ihm die Aussicht zur Gründung eines heimathlichen Heerdes, wenn er die Gunst des Rathes durch Aufhellung der Geschichte der Stadt sich erwerben würde. Celtes machte sich bald an die Arbeit, und da er auf die Geschichte des Nürnberger Stadtpatrons St. Sebaldus zurückgehen mußte, stellte er in den Bibliotheken der benachbarten Städte und Klöster Nachforschungen nach alten Heiligengeschichten an. In Regensburg, wo Celtes mit dem Kanonicus Janus Tolophus, einem tüchtigen Mathematiker, Astronomen und Dichter, befreundet war, hielt er vorzüglich in dem St. Emmerams-Kloster Nachforschungen, und „es unterliegt keinem Zweifel, daß er bei dieser Gelegenheit dort das Legendenbuch einer sächsischen Nonne Roswitha aus Gandersheim entdeckte. Mehr noch als das Alter der Handschrift erregte der Umstand, daß eine Frau, und zwar schon im 10. Jahrh., als Schriftstellerin aufgetreten war, die Aufmerksamkeit unseres Dichters." Das Legendenbuch, meint A., erhob sich „ohne Zweifel" nicht viel über das gewöhnliche Niveau solcher Schriften, brachte aber Celtes auf den Gedanken, die falsche Roswitha zu schaffen. Die unter ihrem Namen zu fabricirenden Gedichte sollten die stolzen italienischen Humanisten glauben machen, daß die classische Bildung, zur Zeit ihres Daniederliegens selbst in Italien, in Deutschland geblüht habe, da sogar eine Frau, eine Nonne der lateinischen Sprache in so hohem Grade mächtig gewesen sei. Eben 1491 hatte Celtes die Sodalitas Rhenana gegründet; ihre dichterischen Bestrebungen sollten eine gemeinsame Richtung unter der Leitung des Celtes erhalten und — ihre Productionen sollten als Werke einer sächsischen Nonne aus dem 10. Jahrh. veröffentlicht und damit zunächst den Italienern die Spitze geboten werden. Zugleich sollte das Murren der Mönche über den Briefwechsel der einer humanistischen Richtung folgenden Nonne Charitas Pirkheimer mit Celtes durch die Hinweisung darauf beschwichtigt werden, daß selbst eine Nonne des 10. Jahrh. Gedichte geschrieben. — Die in Roswitha's Legendenbuch vorkommenden Stücke, behauptet A. weiter, wurden zur poetischen Bearbeitung unter eine Anzahl von Humanisten vertheilt, welche Celtes in das Geheimniß einweihte: einige sollten in heroischem, einige in elegischem Versmaße behandelt, andere nach dem Muster von Terenz und Plautus dramatisirt werden. Schon 1494, als Celtes Professor in Ingolstadt war, waren die Arbeiten vollendet; aber erst sieben Jahre später wurden sie gedruckt.

Bei der Besprechung der in Nürnberg 1501 gedruckten Ausgabe erscheint A. die Vorrede des Celtes schon darum verdächtig, weil sie offenbare Entstellungen des Sachverhaltes und das Bestreben zeige, die Möglichkeit, daß eine Nonne so vortrefflich gedichtet habe, zu erweisen. Namentlich sei es verdächtig, daß Celtes 1501 sage, er habe den Codex „vor nicht langer Zeit (nuper)" gefunden, während er sich nachweislich schon 1492 mit der Roswitha beschäftigt habe, und daß er das Emmerams-Kloster, wo er die Handschrift gefunden, nicht nenne. Weiter führt A. aus einem Schreiben von Trithem an Celtes vom 11. Apr. 1495 die Worte an: Roswidam necdum rescripsi: locutus sum cum magistro Amorbachio, qui propediem ad vos venturus est, ut *poetas omnes imprimat*, und deutet dieses: „die Dichtungen verschiedener Verfasser." Ferner gestehe Celtes in der Vorrede, offenbar um nahe liegenden Zweifeln an der Echtheit zu begegnen, es habe ihn überrascht, daß eine deutsche Frau im 10. Jahrh. so correct lateinisch geschrieben und so kunstvoll versificirt, und daß eine sächsische Nonne, nostra Cymbrica mulier, so mancherlei Kenntnisse gehabt habe; indeß solle man bedenken, daß es auch unter den Frauen ungewöhnlich begabte Geister gebe, wie zu seiner Zeit die Friesin Agnula und die Nonne Charitas Pirkheimer. — Auf die Vorrede folgen Epigramme von 14 Mitgliedern der rheinischen Gesellschaft auf Roswitha als die zehnte Muse und deutsche Sappho. Nach A. sind dieselben, da die Verfasser nicht wußten, daß unter dem Namen Roswitha „die durch Celtes in Deutschland eingeführte Dichtkunst nach dem Muster der alten römischen Poeten" gemeint sei, nichts anders als ein Hymnus auf des Celtes Verdienste um die Verbreitung des Humanismus.

Weiterhin behauptet A., einem mit den lateinischen Dichtungen des Mittelalters vertrauten und vorurtheilsfreien Leser zeige Inhalt, Form und Geist der angeblichen Werke der Roswitha, daß sie ein Erzeugniß nicht des 10., sondern des 15. Jahrh. seien: im 10. Jahrh. habe kaum Jemand, am wenigsten eine Nonne eine solche Fertigkeit im Lateinschreiben und in der Versification, eine solche Belesenheit in den Classikern und so mannigfaltige Kenntnisse besessen; es kämen griechische Ausdrücke in den Gedichten vor, während im 10. Jahrh. die Kenntniß des Griechischen in Deutschland sehr selten gewesen sei. Ferner sei es unglaublich, daß eine züchtige Nonne mit Wissen ihrer dem kaiserlichen Hause verwandten Abtissin zu ihren dichterischen Productionen fast lauter solche Stoffe gewählt habe, auf die näher einzugehen schon für eine ehrbare Frau sich nicht schickte. Dagegen paßten die Gedichte ganz gut zu der literarischen Thätigkeit der Humanisten des 15. Jahrhunderts.

Aus den kurzen und häufig räthselhaften Andeutungen in den Briefen der bei dem Werke betheiligten Humanisten, sagt A. weiter, lasse sich der eigentliche Sachverhalt errathen:

Manche Briefe, welche zu deutlich sprachen, sind ohne Zweifel vernichtet worden; manches wurde nur mündlich verhandelt. Wenn Celtes nicht selbst in Zusammenkünften die Sache besprechen konnte, so sandte er seinen Vertrauten Andreas Stiborius oder den Matthäus Pappenheim, einen Kenner alter Handschriften, der sie wohl auch zu fälschen verstand . . . In der Celtes'schen Briefsammlung kommen nicht wenige Schreiben vor, welche dunkle und höchst sonderbar lautende Stellen enthalten: sie geben nur versteckte Anspielungen auf etwas, dessen Verständniß die Correspondirenden etwaigen profanen Lesern entziehen wollten. Man darf dabei nicht vergessen, daß damals Trithemius, ein eifriges Mitglied der rheinischen gelehrten Sodalität, seine Geheimschrift (Steganographia) erfunden hatte, wonach die in dieselbe Eingeweihten ihre geheimsten Gedanken in offenen Briefen oder Reden einander mittheilen konnten, ohne daß die Mittheilungen von Fremden verstanden wurden.

Als weitere Beweise führt A. noch an: 1. Celtes habe sich von dem Prior Lorenz Aicher und dem Bibliothekar Erasmus Australis von St. Emmeram 1494 bezeugen lassen, daß er „die in Prosa und Versen geschriebenen Werke einer Nonne" handschriftlich aus dem Kloster erhalten habe zur Benutzung und zur spätern Rückgabe. Die Handschrift sei aber schon lange vor

1494 in seinen Händen, und so sei es möglich gewesen, statt derselben die fabricirten Werke in einem mit alterthümlicher Schrift geschriebenen Codex statt des wirklich aus der Bibliothek erhaltenen und natürlich zur Verhütung einer Aufdeckung des Betruges vernichteten Legendenbuches dem Kloster zuzustellen, wobei von Seiten des Erasmus Australis, eines intimen Freundes des Celtes, ein Widerspruch nicht zu fürchten gewesen sei. — 2. Schon 1494 sei dem in die Fälschung eingeweihten Trithem der neu geschriebene Codex zur Abschrift mitgetheilt worden.

A. glaubt sogar die Verfasser der einzelnen Stücke bestimmen zu können. Ich komme unten auf seine desfallsigen Vermuthungen zurück. Schließlich bemerkt er noch, ein literarischer Betrug, wie er mit den Dichtungen der Roswitha begangen worden sei, entspreche ganz dem Charakter des Celtes, der ja auch das bekannte epische Gedicht auf Friedrich Barbarossa dem Günther Ligurinus unterschoben und nach verschiedenen Aeußerungen auch mit classischen Schriftstellern, Ovid und Apulejus, literarische Mystificationen beabsichtigt habe.

So weit der historisch-kritische Theil der Schrift von A. Prüfen wir die einzelnen Punkte seiner Argumentation. Der Bericht über die Nachforschungen des Celtes in Regensburg ist irrig. Celtes war bereits, ehe er nach Nürnberg kam und seine dortigen Freunde die Bürgerschaft bestimmten, auf ihn als Lehrer der Dichtkunst ihr Augenmerk zu richten, in Regensburg gewesen und hatte dort Verbindungen angeknüpft, die Bibliotheken besucht und, wie es scheint um 1490, die Handschrift der Roswitha erhalten, die er lange behalten haben mag, aber auch, wie erwiesen, an Freunde verlieh. Zwischen seinen damaligen Aufenthalt in Regensburg und seine Uebersiedlung oder seine Reisen nach Nürnberg fällt die Mainzer Reise, die Stiftung der Sodalitas literaria, die Reise durch den Norden Deutschlands, wo er Friesland und die Hansestädte berührte, und seine Reise nach Sachsen und Böhmen. Sein Büchlein über Nürnberg schrieb er, als er bereits Professor in Ingolstadt war [1]). Was A. von dem in Regensburg gefundenen „Legendenbuche“ der Roswitha sagt, dafür weiß er kein Zeugniß anzuführen. Wenn es in der 1494 ausgestellten Bescheinigung des Lorenz Aicher und des Erasmus Australis heißt, Celtes habe aus der Bibliothek von St. Emmeram librum quendam, in quo continetur *metrice et prosaice* editio cuiusdam monialis, entliehen, so paßt dieses ganz gut auf die von Celtes veröffentlichten Werke der Roswitha, welche ja auch metrice et prosaice geschrieben sind. Diese Bescheinigung ist offenbar nichts anders als ein Recognitionsschein, den beide Männer ihrem Kloster ausstellten, da Celtes durch ihre Vermittlung die Handschrift geliehen erhalten hatte. Daß Celtes es gewagt haben sollte, einen neuen Codex anfertigen zu lassen und statt des entliehenen dem Kloster zu übermachen, ist ganz unglaublich; er hätte auf die Dummheit oder Unehrlichkeit beider Männer speculiren müssen, Eigenschaften, die sich von ihnen gar nicht erweisen lassen. Dagegen läßt sich erweisen, daß dem Trithem ein neu geschriebener Codex der Roswitha nicht vorlag, da seine Abschrift die von Celtes in dem St. Emmeramer Codex behufs des Abdrucks gemachten Correcturen nicht enthält. Die Abschrift Trithems befindet sich, wie A. nach S. 35 nicht unbekannt ist, in der gräflich Schönborn'schen Bibliothek zu Pomersfelden [2]). Wenn Trithem an der von A. angeführten Stelle sagt: locutus sum cum mag. Amorbachio, qui propediem ad vos venturus est, ut poetas omnes imprimat, so findet das seine Erklärung darin, daß 1494 aus Amorbachs Officin Trithems Werk de scriptoribus ecclesiasticis hervorgegangen war. Trithem war also bei Amorbach Vermittler bezüglich des Drucks der von der Sodalitas literaria herauszugebenden Werke.

1) Klüpfel (de vita et scriptis Conradi Celtis II, 32, cap. 7) gibt die Veranlassung richtig an: Ansam scribendi praebuit civitas Norica, *ubi saepe libenterque Celtis morabatur.*

2) Cod. cart. N. 2883. Vgl. Petzholdt, Neuer Anz. f. Bibliothekwiss. 1858, S. 26.

Anlangend die „in ihrer Art einzige Erscheinung“ einer so gebildeten, sprach- und versgewandten Nonne des 10. Jahrh., so ist das, was A. so auffallend findet, — daß sie ein solches Latein schreiben konnte, — nicht so unerklärlich, wenn man beachtet, daß im Mittelalter die lateinische Sprache die Sprache der Höfe und der Gebildeten, daß sie in den alten Nonnenklöstern ein nothwendiges Requisit war und daß sie damals, wie heute das Französische, erlernt und cultivirt wurde. Daher die vielen hochgebildeten Frauen, namentlich in den Klöstern, die sich ihre Codices gerade so gut, ja oft besser schrieben, als die geübteste Manneshand. Wenn man von einer Dichterin Roswitha vor Celtes und Trithem kaum etwas gehört hat, so kann daraus nichts gegen ihre Existenz und gegen die Echtheit ihrer Werke geschlossen werden. Wer hat z. B. vor dem Erscheinen von Leutners Historia monasterii Wessofontani und von B. Pez' Thesaurus anecdotorum novissimus von der Existenz der Nonne Diemud von Wessobrunn im 11. Jahrh. etwas gewußt? Und doch mag diese Nonne, welche die in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek aufbewahrten wunderbar schönen und correcten Handschriften fertigte, an Bildung unserer Roswitha ebenbürtig gewesen sein [1]). Die Literaturgeschichte kennt gelehrte Frauen in allen Jahrhunderten: Heloisa, die Abtissin Hildegard u. s. w. [2]). Laura Bassi war eine berühmte Lehrerin der Physik in Bologna [3]), gewiß eine „isolirte Erscheinung“ in Italien im 18. Jahrh. in eben so hohem Grade, wie Roswitha im 10. Jahrh. in Deutschland. — Die Behauptung, die Latinität und Versification der Roswitha ständen im Widerspruch mit „der barbarischen und ungelenken Latinität des 10. Jahrh.,“ hat schon Waitz (S. 1240) zurückgewiesen. In der That nimmt man bei einer eingehendern Beschäftigung mit den Producten des 10. Jahrh. durchaus nicht eine solche Barbarei der Sprache wahr, wie sie gewöhnlich vorausgesetzt wird. Daß die lateinische Sprache auch damals cultivirt wurde, zeigt schon die Thatsache, daß ein großer Theil der besten Handschriften classischer Historiker im 10. Jahrh. geschrieben wurde. Wäre die Zahl der Schriftsteller dieses Jahrhunderts nicht so klein, so würden sich gewiß noch mehrere darunter finden, die der Sprache ebenso mächtig waren, wie Roswitha oder Widukind. Uebrigens zählt Polycarp Leyser in seinem noch jetzt unentbehrlichen Buche: Historia poetarum et poematum medii aevi, Halle 1721, aus dem 10. Jahrh. außer Roswitha noch 26 Dichter auf, und einzelne, zumal in größern Sammlungen enthaltene Erzeugnisse derselben zeigen, daß diese Dichter zum Theil der Roswitha ebenbürtig gewesen sein dürften, wenn auch keine größern Werke derselben auf die Nachwelt gekommen sind. — Die Latinität der Roswitha [4]) ist übrigens keineswegs classisch; E. Klüpfel, ein vorzüglicher Kenner der Latinität, sagt ganz richtig: Quodsi non ubivis tulit omne punctum neque satis

1) Extant adhuc, sagt der Chronist, epistolae suaves valde in monasterio Beronica, quod vulgariter nunc dicitur Pernried, per ipsam ad Herlucam virginem sanctam missae et iterum ipsius Herlucae vice versa transmissae, quibus se mutuo recrearunt exhortationibus caritatis in Domino exhortando se confortantes. Vgl. die schöne Arbeit des sel. Jos. von Hefner: „Ueber die Nonne Diemud von Wessobrunn und ihr literarisches Wirken, mit einem Facsimile ihrer Handschrift,“ im ‚Oberbayr. Archiv‘ 1. Bd. (München 1858) S. 355—373.

2) Vgl. Catalogus Bibliothecae Bunavianae. (Leipzig 1751), Tom. 1, vol. 2, p. 1715—1726: Scriptores de foeminis eruditione et scriptis illustribus.

3) Die auf sie geschlagene Medaille zeigt ihr Brustbild im Doctor-Ornate mit einem Lorbeerkranze, mit der Inschrift: Laura Cath. Bassi Bonon. Phil. Dr. Coll. Lect. publ. Instituti Scientiarum Socia. A. 20. 1732; der Revers zeigt eine Jungfrau mit einem Buche und einem Kranze, ihr gegenüber Pallas mit der Lanze in der Linken und dem Schilde in der Rechten, zwischen beiden die Erdkugel, auf ihr der Vogel der Minerva, mit der Umschrift: Soli cui fas vidisse Minervam.

4) Vgl. darüber K. A. Barack in seiner Ausgabe der Werke der Hrotswitha, Nürnberg 1858, S. XLVI—LV.

polita sunt omnia, id indulgendum puellae tribuendumque aetati, qua illa vixit. — Was die griechischen Ausdrücke betrifft, welche nach A. gegen die Echtheit der Werke sprechen sollen, so sind die von ihm aufgezählten Wörter: atomus, cauma, diapason, diatesseron, dynamis, enarithmus, energumenos, erebus, neophytus, paraclitos, phantasma, plasma, plasmare, pneuma, polus, protoplastus, stichus, strophium, usia, durchgängig solche, welche jedem gebildeten Christen auch im 10. Jahrh. aus der Vulgata, dem Brevier und andern Büchern bekannt sein konnten, und welche auch bei andern mittelalterlichen Schriftstellern vorkommen. Wie oft mag z. B. Roswitha im Hymnus Veni creator spiritus gebetet haben: Qui diceris *paraclitus*, und wie oft in dem Hymnus der Complet: Procul recedant somnia Et noctium *phantasmata*, und wie oft in den Legenden von energumeni, neophyti u. s. w. gelesen haben!

Sehr schwach scheint uns auch die Deduction von A., daß der sittliche Gehalt mehrerer Stücke oder vielmehr des in ihnen dramatisirten Stoffes die Annahme der Abfassung derselben durch eine Nonne verbiete. In der Bibel, auch in den in das Brevier aufgenommenen Abschnitten, in den Martyrer-Acten und in den Vitae patrum, einem Lieblingsbuche des Mittelalters und einer Hauptquelle mittelalterlicher Erzählungen, finden sich gleich anstößige Dinge. Dem Mittelalter war aber die heutige Pruderie fremd. Uebrigens kommt es bei solchen Dingen wesentlich auf die Art und Weise der Darstellung an, und in dieser Beziehung dürfte denn doch Barack gegen Scherr [1]), obschon A. diesem zustimmt, Recht behalten, wenn er sagt: „Wer nur einige Blätter der von dem edelsten Hauche jungfräulicher Unschuld durchwehten Gedichte und Dramen unserer Dichterin liest, wird diese Anschuldigung [Scherrs] als eine ungerechte und gewissenlose erkennen." — Wenn A. zur Begründung seiner Meinung auch hervorhebt, daß die Humanisten des 15. Jahrh. gern Heiligengeschichten metrisch bearbeitet hätten, so beweist dieses nichts, da seit den Tagen des Prudentius in allen Jahrhunderten christliche Dichter dasselbe gethan haben. Anlangend den sog. Scholasticismus, der aus Roswitha's Gedichten durchschimmern soll, so hängt derselbe mit dem ältern, auch in Frauenklöstern eingehaltenen Bildungsgange zusammen.

Die Vermuthung von A., Celtes habe mit den Werken der Roswitha den italienischen Humanisten die Spitze bieten wollen, läßt sich geschichtlich nicht begründen. Es war doch Thatsache, daß Italien in seinen humanistischen Bestrebungen den deutschen Landen weit vorausgeeilt war, und gerade die von A. S. 5 angeführte Ode ad Apollinem, ut ab Italia cum lyra ad Germanos veniat, zeigt deutlich, daß Celtes weit entfernt war, behaupten zu wollen, selbst im Mittelalter sei Deutschland Italien voraus gewesen:

Barbarus, quem olim genuit vel acer
Vel parens hirsutus, Latii leporis
Nescius nunc sit duce te docendus
Pangere carmen.

Als Schüler Apollo's und Restaurator römischer Dichtkunst in Deutschland betrachtete Celtes sich selbst:

Primus ego titulum gessi nomenque poetae,
Caesareis manibus laurea nexa mihi.

Auch läßt sich im Grunde nur von Einem italienischen Humanisten nachweisen, daß er Deutschland mißkannt und verächtlich von ihm geurtheilt, von Antonius Campanus, der als Diplomat nach Deutschland gesandt, das Heimweh bekam:

Italia, Italia est; resonat mihi dulcis in ore,
Italia, Italia fixa mihi est animo [2]).

Ebenso wenig kann Celtes die Absicht gehabt haben, um das angebliche Verbot der Correspondenz mit Charitas Pirkheimer zu beseitigen, die Kräfte einer ganzen gelehrten Gesellschaft zur Durchführung eines literarischen Betrugs aufzubieten. So viel wir wissen, bestand nie eine eigentliche literarische Correspondenz zwischen Celtes und der Charitas. Einige Höflichkeitsschreiben machen noch keine Correspondenz aus. Zudem dürfte — und das bricht der ganzen Sache die Spitze ab — Celtes vor Veröffentlichung der Roswitha kaum auch nur einen Brief von Charitas empfangen haben. Die bei A. S. 56 abgedruckte Ode ad Charitatem ist das Gedicht, mit welchem er ihr die Roswitha übersandte [1]). Das von A. S. 8 berührte, 1504 ergangene Verbot des Lateinschreibens bezieht sich nicht auf Celtes, scheint auch gar nicht ernst gemeint gewesen zu sein. Man erinnere sich der öfter gedruckten Epistola D. Seurli ad Charitatem Pirkameram vom J. 1506.

In der Vorrede des Celtes zu den Werken der Roswitha findet sich nichts von jener Verlegenheit, jenem Abmühen und „Glaubenmachen-wollen," wovon A. spricht, wohl aber der Ausdruck patriotischer Freude über einen der deutschen Vorzeit Ehre machenden Fund. Wenn Celtes 1501 von der 1490 gefundenen Handschrift sagt, er habe sie „nuper" gefunden, so ist dieser Ausdruck nicht auffallend, da er auch von einer längern Zeit, von mehrern Jahren gebraucht werden kann; sagt doch Cicero sogar: nuper, id est paucis ante saeculis. — Von den Epigrammen, mit welchen nach damaliger Sitte die Freunde des Celtes seine Veröffentlichung beehrten [2]), kann A. nur in Folge von gekünstelten und wunderlichen Deutungen behaupten, es handle sich darin nur um eine Glorification des Celtes und alles, was die Dichter sagen, sei von dem Dichter und Fälscher Celtes zu verstehen. So weit ging denn doch die von A. öfter angerufene Trithemische Steganographie (s. u.) nicht. Jeder unbefangene Leser dieser poetischen Applause wird darin nichts weiter als einfache Lobeserhebungen der Roswitha finden. Wenn z. B. Trithemius singt:

Cur non laudemus Germanae scripta puellae?
Quae si Graeca esset, iam Dea certe foret:

wer kann da unter dem deutschen Mädchen den bereits haarlosen Celtes verstehen, der bereits in die Reihe der Göttinnen versetzt sein würde, wenn er ein griechisches Mädchen wäre? So wird fast jeder Zuruf, nach A.'s Intention gedeutet, zu einer Absurdität. (Schluß folgt.)

Wirzburg. A. Ruland.

Zeitschriften.

Le Correspondant. Recueil périodique. Religion, Philosophie, Politique, Sciences, Litérature, Beaux-Arts. Tomes 65. 66 de la collection. Nouvelle série, tomes 39. 40. Paris, Ch. Douniol 1868 [3]).

Obige Zeitschrift, aus der wir von nun an von Zeit zu Zeit den Lesern dieses Blattes einige Mittheilungen zu machen beabsichtigen, hat den bestimmt ausgesprochenen Zweck, eine innige Allianz der Kirche mit der politischen wie der geistigen Freiheit, mit allen Zweigen des menschlichen Denkens und der menschlichen Wissenschaft auszubilden und auf den verschiedenen Lebensgebieten den Nachweis zu führen, daß der Katholicismus keineswegs ein Gegner des echten und wahren, sondern nur des falschen Liberalismus sei, und daß er mit allen berechtigten Forderungen der Neuzeit in vollem Einklange stehe. Zu

1) Geschichte deutscher Cultur und Sitte S. 85.

2) Ueber sein Odium in Germanos hat B. Mencken 1701 eine Declamatiuncula zu Leipzig veröffentlicht.

1) Klüpfel sagt II, 46: Erat hoc carmen compositum a Celte anno 1502, obibatque vices epistolae, quae comitaretur munusculum literarium. Klüpfel hätte anno 1501 sagen sollen, denn die Ausgabe der Roswitha war wirklich das Geschenk, welches 1501 mit dieser Ode übersandt wurde; Klüpfel II, 155.

2) Wer die seltene Originalausgabe der Roswitha nicht besitzt, findet die Epigramme bei Klüpfel II, Cap. 14.

3) Der ‚Correspondant' erscheint zweimal monatlich in Heften von 12 Bogen; 6 Hefte bilden einen Band. Preis in Paris jährlich 35 Francs.

diesem Zweck vereinigten sich bei Gründung des Unternehmens im Jahr 1845 die bedeutendsten und einflußreichsten Geister Frankreichs, Staatsmänner, Historiker, Akademiker, Philosophen, Dichter, Kanzelredner, Gelehrte ersten Ranges in großer Zahl; wir wollen unter ihnen nur an Namen wie Montalembert, de Falloux, Ozanam, Lacordaire, Ravignan, de Broglie, de Champagny, Nicolas, Lenormant, Cochin, de Melun u. s. w. erinnern, welche alle zu den ständigen Mitarbeitern der Zeitschrift gehörten. Ihr Losungswort ist in folgenden Sätzen ausgesprochen:

Alle Errungenschaften und Wohlthaten der neuern Civilisation sind ein Werk der Kirche, die sich der wahren Freiheit und dem wahren Fortschritt überall günstig erwiesen, und darum das vollste Recht besitzt, auch in unserer Zeit alle Freiheiten, die der übrigen Welt gewährt werden, zu beanspruchen und dieselben zu ihrem Nutzen zu verwenden . . . Insbesondere müssen wir Katholiken von der Freiheit der Presse, von dem Rechte freier Discussion im vollsten Maße Gebrauch machen, und wir erachten dieses Recht von allen constitutionellen Freiheiten als das wichtigste für die Kirche . . . Sprechen und schreiben ist das Leben der Kirche und ihre Kraft seit ihren ersten Tagen, ihre wahre Waffe in den Zeiten ihrer Macht und ihrer Geltung, ihr einziges menschliches Vertheidigungsmittel in den Tagen ihrer Leiden und ihres Schmerzes . . . Die Vertheidigung des Christenthums durch die Presse ist heute die größte, die wichtigste, die nothwendigste Aufgabe, die es jemals gegeben hat. Nachdem das achtzehnte Jahrhundert alle Wissenschaften gegen die Kirche aufgerufen hat, muß heute auch die Kirche ihre Waffen auf dem Gebiete aller Wissenschaften suchen, und die christliche Apologetik muß sich bis in die Mathematik und in die Naturwissenschaften erstrecken, wie sie sich bereits früher auf dem Boden der Philosophie und Geschichte bewegte. Heute, wo diese Bewegung kaum erst begonnen hat, ist bereits die Erneuerung aller Wissenschaften im christlichen Sinne in Aussicht gestellt. Aber wie unendlich viel ist noch zu thun! Die antichristlichen Theorieen sind zerstört, aber die christliche Lehre ist auf den einzelnen wissenschaftlichen Gebieten noch nicht wieder hergestellt. Vergessen wir nicht, daß die katholische Presse, abgesehen von den Kämpfen des Tages, hauptsächlich für diesen Zweck wirksam sein kann und soll, und daß sie um so tiefer eingreift, je mehr sie dessen eingedenk ist. Welches auch ihr nächstes und unmittelbares Ziel sein möge, sie hat der Welt immer eine ewige und absolute Wahrheit zu verkünden.

Seine Aufgabe noch näher zu bezeichnen, bekam der ‚Correspondant' gleich beim Beginn seiner zweiten Serie im Jahre 1856 eine besondere Gelegenheit in Folge der gegen ihn gerichteten leidenschaftlichen Angriffe des ‚Univers'. Nachdem Louis Veuillot sich herausgenommen, die Mitarbeiter als Männer der falschen Mäßigung zu verschreien, als Männer einer Deferenz, die sogar um die Dogmen mit sich markten lasse, wies die Redaction [1]) diese Beschuldigungen mit aller Ruhe und Entschiedenheit zurück. Sie bekannte, daß sie sich mit kindlichstem Gehorsam in allem der Autorität der unfehlbaren Kirche unterwerfe und sich gerade durch diese „glückliche Unterwürfigkeit" viel freier fühle und viel milder auftreten könne; weil sie ein höheres Tribunal — nicht das irgend einer Partei, sondern der Kirche — über sich erkenne, komme sie nie in die Lage, sich selber Gerechtigkeit zu verschaffen. Die Zeitschrift wolle der Kirche dienen mit den Mitteln, deren diese sich selbst bediene; die Kirche sei die Mäßigung selbst, und wer mit Erfolg in ihrem Sinne wirken wolle, müsse sich ihren Satz zur Richtschnur nehmen: „Es ist nothwendig, daß man mich überall liebe, damit man denjenigen liebe, der mich gesandt hat." Ohne Berücksichtigung von politischen Parteiungen und Streitigkeiten untergeordneter Art werde die Zeitschrift die Vertheidiger der Sache des Christenthums überall, in allen Ständen und Rangstufen aufsuchen und ihnen als ein gemeinsames Organ dienen, worin sie, Jeder für seinen Theil, in der Literatur, Geschichte, Philosophie, in den socialen Wissenschaften u. s. w. die christlichen Grundsätze vertreten könnten. „Man sagt uns: Rücket aus gegen den Feind. Wir sind daran gewohnt, und entschlossen es zu thun, aber wir setzen unsere Ehre darin, ihn zu entwaffnen, nicht ihm Waffen zu geben; wir gehen gegen den Feind wie christliche Soldaten, um, so Gott will, Eroberungen zu machen, nicht, um Wunden zu schlagen." So de Champagny, der an einer andern Stelle die schönen Worte schrieb, welche als ein Programm des ‚Correspondant' gelten können: „In allem und jedem ist dieses unsere Regel und unsere Pflicht: der Kirche gegenüber vollkommene Unterwürfigkeit, vollkommenen Gehorsam, in necessariis unitas; sämmtlichen Katholiken gegenüber Achtung und Liebe selbst dann, wenn sich ein Streitpunkt unter uns ergäbe, in dubiis libertas; unsern Gegnern gegenüber Geduld, Wohlwollen, christliche Milde, in omnibus charitas."

1) Vgl. Nouvelle série I, 312—317.

Diesem Programm ist die Zeitschrift, von den ersten katholischen Celebritäten Frankreichs fortwährend unterstützt, bis heute treu geblieben, und sie hat mit geistiger Tiefe, ruhiger Besonnenheit und klarem Blick in Vergangenheit und Gegenwart durch ihre Arbeiten, die meistens auch ein glänzendes Formtalent bekunden, auf allen Lebensgebieten der Kirche die wesentlichsten Dienste geleistet. Sie beschäftigt sich nicht bloß mit der Geschichte und Politik, mit der Philosophie und den exacten Wissenschaften, sondern faßt auch die schöne Literatur, die Kunst und selbst das Theater ins Auge, und sorgt durch Erzählungen, Novellen und dergl. auch für die Unterhaltungslectüre der gebildeten Damenwelt. Der kirchlich-politische Theil trägt durchweg den unsern Lesern bekannten Montalembert'schen Stempel. In den rein politischen Aufsätzen findet sich eine entschiedene, unseres Erachtens etwas zu weit getriebene Hinneigung zum modernen Constitutionalismus, so daß sogar die belgische Wirthschaft noch immer mit einer gewissen Vorliebe oder doch Nachsicht beurtheilt wird, weil die constitutionelle Schablone dort noch maßgebend ist. Was die Kunst, insbesondere die christliche Kunst betrifft, so ist unverkennbar, daß die Zeitschrift noch viel zu sehr auf dem Standpunkt des akademischen Eklekticismus steht und die monumentale Kunst, vorzüglich die christlich-mittelalterliche, gar zu stiefmütterlich, namentlich im Verhältniß zur modernen Malerei, behandelt, wie denn überhaupt der Classicismus (sowohl der antike als der à la Louis XIV.) sich bei den betreffenden Mitarbeitern nach allzugroßer Gunst erfreut. Gleichwohl hat aber die Zeitschrift auch auf diesem Gebiete durch Weckung des Verständnisses der christlichen Kunst und durch Verbreitung der Liebe für dieselbe sich große Verdienste erworben. Nehmen wir alles in allem, so können wir wohl sagen, daß der ‚Correspondant' in seiner Art einzig dasteht, daß ein zweites katholisches Unternehmen von ähnlicher Bedeutung nicht vorhanden ist. Es ist darum eine höchst betrübende Erscheinung, daß dasselbe in Frankreich von Seiten einer gewissen Partei, welche den Vollbesitz der kirchlichen Orthodoxie für sich allein in Anspruch nimmt und ihre kirchlich-politischen und wissenschaftlichen Anschauungen für die allein „echt katholischen" ausgibt, so vielerlei Anfeindungen erleiden muß.

Unter den Abhandlungen des in der Ueberschrift angezogenen 39. Bandes und der ersten Lieferungen des 40. Bandes heben wir vorzugsweise einige dem kirchlich-politischen Gebiete angehörigen hervor, welche uns einer ganz besondern Berücksichtigung würdig scheinen. Dahin gehört zunächst der Aufsatz von Pierre Duval: „Le catholicisme en Amérique," der uns mit einer Sachkenntniß und einer Klarheit, welche an Alexis von Tocqueville erinnert, in die dermaligen religiös-politischen Zustände Amerika's einführt, und der vollständig ins Deutsche übersetzt werden sollte. Der Verf., welcher längere Zeit in Amerika gelebt und Personen und Dinge an Ort und Stelle des Genauern kennen gelernt und studirt hat, stimmt in den Resultaten seiner Beobachtungen darin mit Tocqueville überein, daß in Folge der absoluten Trennung der Kirche vom Staat die Religion in der neuen Welt eine größere Herrschaft über die Gemüther ausübt als in irgend einem Lande Europa's, und daß die dort allen Parteien gesetzlich und thatsächlich gewährte Gewissensfreiheit und freie Discussion nicht der katholischen Wahrheit, sondern ihrem Gegentheil verderblich

gewesen. Vor noch nicht hundert Jahren, gerade in jener Zeit, wo in Europa die Herrschaft des heiligen Stuhles für immer gestürzt schien, wo der Papst in der Gefangenschaft schmachtete und Rom für die zweite Hauptstadt des französischen Reiches erklärt wurde, begann die Entfaltung der katholischen Kirche in Amerika, und sie ist dort seitdem so wunderbar gewachsen, daß man bis auf die Periode der Martyrer zurückgehen muß, um in der Kirchengeschichte ähnliche Erscheinungen zu finden. Woher dieses Wachsthum? Schon der große englische Historiker Macaulay schrieb: „Ich glaube, die römische Kirche macht in Amerika so großartige und für uns Protestanten fast erschreckende Fortschritte vorzüglich deshalb, weil sie dort ganz unabhängig vom Staate ist, alle Freiheiten wie die übrigen Religionsgesellschaften besitzt, und in ihrer Unabhängigkeit und Freiheit sich zu einer Kraftanstrengung und einem Opfermuth begeistert findet, welche ihrer schönsten Zeiten würdig sind. Die römische Kirche sollte einsehen lernen, daß sie am besten fährt, wenn sie in keiner Beziehung mehr an den Staatswagen gebunden ist." Der Verf. hätte diesen bemerkenswerthen Ausspruch anführen, ihn als Motto seiner Abhandlung vorsetzen sollen, denn diese ist gleichsam eine durch Thatsachen im Einzelnen durchgeführte Begründung desselben. Im Gegensatze zu der Machtentfaltung und dem Vollglanze der innern Einheit der Kirche, liefert die Geschichte Amerika's seit hundert Jahren den thatsächlichen Beweis, daß der Protestantismus ohne die Stütze und Hülfe der Staatsgewalt nicht bestehen kann, sondern sich innerlich auflöst und in endlose Parteiungen und Secten (gegenwärtig beläuft sich deren Zahl auf etwa 600) zerfällt. Von sehr vielen dieser Secten gehen allerdings fortwährende Anfeindungen und Verfolgungen der Kirche aus, aber dieselben finden keinen Anklang in der Masse des Volkes und keinen Schutz in der Gesetzgebung des Landes, welche die Freiheit des Gewissens und des Cultus garantirt. Um diese Gesetzgebung und die ganze Verfassung des amerikanischen Volkes und insbesondere seine Haltung gegenüber der Kirche recht zu verstehen, muß man vor allem berücksichtigen, daß das Leben und alle Einrichtungen des Volkes von ihrem Ursprunge an ein religiöses Gepräge trugen. Der Verf. setzt dieses sehr schön auseinander. Die überwiegend meisten in Nordamerika gegründeten Colonieen verdankten ihre Entstehung einer religiösen Idee, die in der Gesetzgebung, in den Sitten und der Geschichte der ersten Auswanderer überall sich geltend machte, und heute noch darf die nordamerikanische Regierung sich rühmen, daß sie, obgleich sie mit allen Ueberlieferungen staatlicher Kirchlichkeit gebrochen, von allen Regierungen diejenige ist, welche, ohne bestimmte Staatsreligion, vom Geiste des Christenthums sich am meisten durchdrungen zeigt. Das Nähere darüber möge man in der Abhandlung nachlesen; wir erinnern nur an einige Thatsachen, z. B. daß jede Sitzung des Congresses mit einem Gebete eröffnet wird, daß an jedem Sonntag für sämmtliche Mitglieder des Congresses ein öffentlicher Gottesdienst stattfindet, daß die Regierung öffentliche Feiertage ausschreibt, daß die Sonntagsfeier mit aller Strenge gehalten, daß Gotteslästerung auf das schärfste bestraft wird u. s. w. Ein Bürger in New-York, der über die Person und die Geburt des Heilandes gelästert hatte, wurde zu einer Geldbuße und zum Gefängniß verurtheilt, und Kent, einer der ersten Rechtsgelehrten des Landes, der als Richter fungirte, motivirte das Urtheil dahin, daß die gesammte Nation die Grundwahrheiten des Christenthums als Regel ihres Glaubens und ihrer Handlungen ansehe und daß daher eine Beschimpfung des Urhebers dieses Glaubens als eine schändliche Gottlosigkeit und zugleich als eine Beleidigung der guten Sitte und der öffentlichen Ordnung anzusehen sei. Nichts wäre entwürdigender für die religiösen Gefühle des Volkes und nichts gefährlicher für die Erziehung der Jugend als ein solches Verbrechen straflos ausgehen zu lassen. Daß die Verfassung jeden Begriff einer Staatskirche ausschließe, hindere keineswegs die Bestrafung eines Verbrechens, welches gegen alle sociale Moral verstoße. Kent machte sich mit diesem Ausspruch nur zum Echo der öffentlichen Meinung. Wo immer aber im öffentlichen Leben eines Volkes das christliche Bewußtsein mit Stärke vorherrscht, muß die Kirche durch die Kraft der Wahrheit unaufhörliche Fortschritte machen, und diese sind in Amerika der Art, daß ernst beobachtende Protestanten schon die Zeit berechnen, wo der größte Theil der Bevölkerung ihr angehören werde. „Wir kommen hier voran," schrieb vor kurzem ein amerikanischer Bischof, „weil der Amerikaner im Allgemeinen die europäische Seelen-Lethargie des Indifferentismus nicht kennt, sondern weil wir kampfgerüsteten Gegnern gegenüberstehen und uns durch deren Masse und Macht nicht schrecken lassen; dann aber auch, weil wir Katholiken nicht durch kleinliche Streitigkeiten uns gegenseitig befeinden und unsere Kräfte lähmen. Treu der einen unfehlbaren Kirche, suchen wir ihre Sache mit allen Waffen des Geistes und der Wissenschaft zu verfechten, und wir stehen überall auf Seiten der politischen Freiheit, weil auch diese eine Sache der Kirche ist."

Der Aufsatz: „Le Synode Pan-Anglican" von Charles Audley charakterisirt die innere Haltlosigkeit und Fruchtlosigkeit der bekannten Synode von 76 Bischöfen der anglicanischen Kirche, welche sich im September 1867 auf den Ruf des Erzbischofs von Canterbury in London versammelte, und er entwirft zugleich ein Bild der religiösen Bewegung in England durch Mittheilung von Auszügen aus Abhandlungen bedeutender englischer Zeitschriften und aus Broschüren, die dort große Verbreitung gefunden. Trefflich ist die Analyse der Beschlüsse der erwähnten Synode, die uns deren Haltlosigkeit documentirt und insbesondere zeigt, wie die Bischöfe allen schwierigen Fragen sorgsam aus dem Wege gingen und vor aller Welt das Zeugniß ihrer Ohnmacht in kirchlichen Dingen ablegten. „Nur der Staat herrscht, alle kirchliche Competenz gehört dem Oberhaupte des Staates, welches zugleich Oberhaupt der Kirche ist." Dieselben Erzbischöfe und Bischöfe, welche sich der legitimsten Abkunft von den Aposteln her rühmen, unterwerfen sich der „höchsten kirchlichen Autorität" einer Königin, und wenn die Trägerin dieser höchsten Auctorität die Erzbischöfe und Bischöfe in Audienz empfängt, so müssen diese vor dem königlichen Thron ihre Kniee beugen, und auf den Knieen liegend küßt der Erzbischof von Canterbury an der Spitze der kirchlichen Würdenträger die Hand — eines Weibes. „Wenn ich an dieses Schauspiel denke" sagte Cobden, „so kommt mir alles, was man von der Freiheit der anglicanischen Kirche spricht, wie Ironie vor." Von vorzüglichem Interesse sind die Mittheilungen des Verf. über das geistliche Parlament in England, die sog. Convocation, welche durch die Staatsgewalt zu einer abgeschmackten Farçe herabgewürdigt worden. Die ganze Abhandlung ruft dem Leser unwillkürlich die meisterhafte Schilderung ins Gedächtniß zurück, welche Döllinger in seinem Werk: „Kirche und Kirchen" über die kirchlichen Zustände Englands geliefert hat. Ohne die Hülfe und Stütze der Staatsgewalt würde der Protestantismus in England eben so rasch zerfallen, wie in Amerika; daher dort auf Seiten der „freien Protestanten" dieses starre Festhalten an eine Staatskirche, deren „Bestand und Blüte als nothwendiger Hort des Protestantismus" angesehen wird. Hat doch einer der Hauptgegner Gladstone's wörtlich geäußert: „Fällt die Hochkirche, so ist unsere Größe dahin." England befindet sich übrigens gegenwärtig in derselben religiösen Krisis wie Amerika, und wenn Bossuet voraus verkündigte, daß die Zeit kommen werde, wo dessen hervorragende Geister durch das Studium der Geschichte und die Bedürfnisse ihres Herzens sich gedrungen sähen, in Schaaren zum wahren Glauben zurückzukehren, und wo unter dem englischen Adel die wahre Gottesverehrung wieder in Gebrauch kommen würde, so ist diese Zeit uns offenbar nahe gerückt. Von dem immer weitern Umsichgreifen des Katholicismus, sagte neulich ein genauer Kenner der englischen Zustände in der Beilage zu Nr. 297 der Augsburger

‚Allgem. Zeitung', könne man sich überzeugen durch „die harte und durch keine Sophistik hinwegzuleugnende Thatsache der an allen Ecken und Enden des Landes aufspringenden neuen Capellen, Kirchen, Klöster, Erziehungsanstalten des katholischen Cultus" und durch die wachsende Zahl der sog. Ritualisten, welche eigentlich nur mehr dem Namen nach Protestanten seien. „Es ist wohl," bemerkt er, „die Furcht vor den Uebertritten in Masse, durch welche die Kirchenautoritäten vermocht worden sind, den Ritualismus so glimpflich zu behandeln."

Sehr merkwürdig sind nun die gleichzeitig in der anglicanischen und in der orientalisch-schismatischen Kirche auftretenden Bestrebungen nach einer Vereinigung in Lehre und Verfassung, damit „beide vereinigte Kirchen in geschlossener Phalanx dem Katholicismus entgegentreten" könnten. Die in London erscheinende ‚Orthodox Review' verfolgt dieses Ziel, und auf der besagten vorigjährigen englischen Synode richtete der Primas von England eine Encyclika an die Patriarchen des Orients als eine Art von Protestation gegen die neuere Encyclika des Papstes. Vor Kurzem hat Nikolaos Damalas, Professor der Theologie an der Universität zu Athen, der in diesem Jahre in London zusammengetretenen Synode eine Schrift gewidmet, worin er die anglicanische Kirche zur Annahme der morgenländisch-orthodoxen Lehren, welche allein in der h. Schrift begründet seien, auffordert. Als Protestation gegen das vom Papst ausgeschriebene ökumenische Concil soll die anglicanische und morgenländische Kirche sich zu einer „echten" ökumenischen Kirchenversammlung vereinigen; das Recht aber zur Berufung einer solchen komme, so meint Damalas, nicht der anglicanischen, sondern der griechischen Kirche zu, weil diese „die echte Nachfolgerin der alten katholischen und apostolischen Kirche der sieben ökumenischen Concilien" sei [1]).

Mit vorzüglicher Kraft treten die Reunionsversuche mit dem Anglicanismus zum gemeinsamen Widerstande gegen die Kirche gegenwärtig in Rußland auf, wie denn überhaupt die religiöse Bewegung auch dort in den letzten Jahren in neuen Fluß gerathen ist. Einige Streiflichter auf dieselbe wirft der Aufsatz von Augustin Galitzin: „Le progrès et l'ancien régime en Russie," worin uns der Russe Aksakof als ein muthiger Vorkämpfer für allgemeine Gewissensfreiheit im Czarenreiche vorgeführt wird. Aksakof, sagt Galitzin, zieht die Kämpfe und selbst die Gefahren der Freiheit den Annehmlichkeiten und der trägen Sicherheit der Protection vor, und hat in seinem Vaterlande einen noch wichtigern Feldzug eröffnet als Gladstone in England. Die innere Verkommenheit der russischen Kirche kann nicht mit schärfern Ausdrücken verurtheilt werden, als sie Aksakof in seinem hier aus der ‚Moskva' übersetzten Aufruf [2]) verurtheilt, und man muß sich nur wundern, daß derartiges in Moskau gedruckt werden darf.

Daß alle Reunionsversuche zwischen dem Anglicanismus und dem Schisma scheitern werden, liegt in der Natur der Dinge selbst und in den innern Zuständen der beiden Kirchen begründet, und ebenso, daß beide Kirchen nicht im Stande sind für die „Regeneration des Orients," die sie unter den Hauptzwecken ihrer Vereinigung anführen, dauernde Erfolge zu erreichen. Diese kann lediglich durch eine Wiedervereinigung des Orients mit der wahren Kirche erzielt werden; hierauf weist François Lenormant am Schluß seines Aufsatzes: „La question d'Orient en 1868" hin. Die Lectüre dieses Aufsatzes ist ein wahrer Genuß. Scharfen politischen Blickes entwickelt der Verf. den Zusammenhang der Verhältnisse des Orients und Occidents und warnt vor einem Kriege zwischen Frankreich und Preußen, der das Moskowiterthum zum Gebieter des Orients machen würde. Die seit 1856 schwankende und widerspruchsvolle orientalische Politik des französischen Imperialismus wird auf das klarste erwiesen, und die einzige Hoffnung, daß Frankreich seinen im Orient verlorenen Einfluß wiedergewinnen könne, auf eine von ihm nach festen Grundsätzen geleitete Beschützung der dortigen christlichen Völker gesetzt. Von diesen christlichen Völkern und deren allmählicher Befreiung hänge die Zukunft des Orients ab, der weder unter dem barbarischen Joch der Türken verharren, noch unter das nicht weniger harte und entwürdigende Joch des russischen Despotismus fallen dürfe. „Wir haben Vertrauen auf eine künftige Wiedergeburt des christlichen Orients und die Stunde derselben ist vielleicht viel näher als Viele glauben. Wer weiß, ob nicht die erste Morgenröthe dieser neuen Aera, die endgültig nur mit der so lange ersehnten Wiedervereinigung der beiden Kirchen des Orients und Occidents beginnen kann, angekündigt worden ist durch das so bewunderungswürdige und so väterliche Schreiben, welches Pius IX. an die vom h. Stuhle getrennten orientalischen Bischöfe gerichtet hat und worin er sie einladet an dem bevorstehenden Concile Theil zu nehmen?" Wir bemerken bei dieser Gelegenheit, daß der ‚Correspondant' das Concil überhaupt freudig begrüßt hat und von demselben (vgl. die Rèvue politique vom 9. Juli) sehr große Erwartungen für die Zukunft der Kirche hegt.

Unser Referat ist schon ziemlich ausführlich geworden und wir können deshalb für dies Mal in keine nähere Besprechung der verschiedenen historischen Abhandlungen der Zeitschrift eingehen. Nur im Vorübergehen seien als besonders beachtenswerth erwähnt: „Le procès de Jeanne d'Arc" von H. Wallon, „La politique française sous Louis XV." von E. Charvériat, und „Louis XVI. et les états généraux" von R. de Larcy. Der brillant geschriebene Aufsatz: „La société polonaise à la fin du XVIII. siècle" von E. d'Héricault hat uns weniger befriedigt, weil der Verf. im Anschluß an „Les récits d'un vieux gentilhomme polonais" (vom Grafen Rzewuski) über den Charakter und die innern Zustände des polnischen Volkes gar zu übertrieben günstige Behauptungen aufstellt. Ueber die von ihm so gerühmte „Sittenstrenge" der Polen urtheilten denn doch die päpstlichen Nuntien, die in Warschau genaue Beobachtungen anstellen konnten, ganz anders, und man könnte aus den von Theiner in den Monumenta Poloniae et Lithuaniae herausgegebenen Nuntiaturberichten ein in vieler Beziehung vollständiges Gegenstück zu der hier gebotenen Schilderung des polnischen Adels liefern. Der Nuntius Durini kann nicht Worte genug finden, um seine Entrüstung über das feile, ehrlose Treiben der zahlreichen an Rußland verkauften Adelichen auszudrücken. „Ich hätte nie geglaubt, so schreibt er z. B. am 28. Oct. 1767, daß die Polen und vor allem die Geistlichen so tief gesunken wären, um sich zu freuen und Triumphe zu feiern über das Unglück ihres Vaterlandes." Und der Nuntius Garampi gestand dem sächsischen Residenten von Essen in Warschau: „es kämen bei Laien und Geistlichen Dinge vor, die ihn mit Schmerz und mit Abneigung gegen die hier herrschenden Grundsätze erfüllten." „Er versichert mir," fährt von Essen fort, „bemerkt zu haben, daß seit dem Abschluß des Theilungstractats die Frivolität und die schändlichste Corruption zugleich mit dem ausgelassensten Luxus mehr als je zuvor sich hervorthun, so daß man davon keine Beschrei-

1) Vgl. „Die anglicanische Kirche in ihrem Verhältniß zur orientalisch-orthodoxen" in der Beil. zu Nr. 299 der Augsb. ‚Allgem. Ztg.' 1868.

2) Auch die ‚Protestantische Kirchenzeitung' rechnet, was wir hier gern erwähnen, in Nr. 40 des Jahrgangs 1868 den „merkwürdigen" Artikel Aksakofs „zu den mancherlei erfreulichen Anzeichen, daß der furchtbare Druck, den die »orthodoxe« Kirche ausübt, auf die Dauer sich zu behaupten nicht im Stande sein werde." Sie hebt daraus hervor „die mangelhafte religiöse Bildung (in Rußland) und die Gräuel der Verwüstung an h. Stätten. Das Schwert des Geistes ist rostig, weil das Schwert des Staates in Uebung ist. Nicht Engel Gottes, sondern Polizisten und Gendarmen schützen die Kirche. Ein Strafgesetz von mehr als 1000 Paragraphen und ein genaues Polizeireglement begleitet den Russen von der Wiege bis zum Grabe. Die Menschen werden polizeilich zum Abendmahl gezwungen, im Unterlassungsfalle gestraft; der Staat regelt alles bis auf die Bilder in den Häusern."

bung machen könne, ohne dem Bericht den Anschein eines Libells zu geben." So lauten die Urtheile von Männern, welche der Nation günstig gesinnt waren. Sätze des Verf., wie: „C'était en Pologne seulement que l'on obéissait non à la force, mais à la loi, à la loi s'imposant souvant sans coercition par la puissance des moeurs, par la force morale de la justice et de la verité, par le développement social de la foi et de l'honneur," schlagen in ihrer Allgemeinheit den historischen Thatsachen geradezu ins Gesicht; und wenn der Verf. des weitern meint, daß das polnische Conföderationswesen sich überall nur als eine „application très-precise, non seulement très-légitime, mais nécessaire et obligatoire, de la constitution, de la loi" erwiesen habe, so werden wohl einsichtige Polen nach Ausweis der Geschichte in dieser ihrer sog. Constitution und in den von Rußland und Preußen besoldeten Adelscoterieen, welche in ihren anarchischen Gelüsten sich beständig auf die „polnische Constitution und Freiheit" beriefen, den Hauptgrund ihres Verderbens erblicken. Es ist gewiß unleugbar, daß die Conföderirten von Bar gegen die fremden Unterdrücker die polnische Sache mit einem Muth, einer Ausdauer, einer Opferwilligkeit verfochten haben, welche unsere volle Sympathie verdient; aber der „polnische Nationalkampf" war keineswegs, wie z. B. der der Spanier und Tyroler, ein Kampf des gesammten Volkes, sondern nur jenes Standes, der sich fortwährend in Polen allein für die Nation gehalten, ein Kampf des Adels, und der Adel kam erst zu spät zur Einsicht, was in Zeiten der Noth die Unterdrückung des Bürger- und Bauernstandes bedeutet. „Erst wenn wir Polen alle Sünden unserer Vergangenheit gehörig erkannt und bereut haben und durch Druck und Leiden ein nicht bloß opfermuthiges, sondern auch p o l i t i s c h b e f ä h i g t e s Volk geworden sind, werden wir auf eine bessere Zukunft rechnen können," sagte mir einmal ein edler polnischer Emigrirter, dessen Familie durch den russischen Henker Murawiew furchtbar mißhandelt und gequält worden; „auch ein politisch befähigtes Volk," wiederholte er nochmals, wie mit einem Gefühle des Schmerzes, als wenn er an diese Befähigung noch so recht nicht glauben könne. Und in der That liegen von einer solchen zur Zeit noch keine Proben vor, und es lassen z. B. die jüngsten Vorgänge in Gallizien einen festen Glauben daran noch nicht aufkommen. Im Uebrigen theilen wir von Herzen das Mitgefühl für die Leiden des beispiellos gemarteten Polenvolkes, dem d'Héricault die wärmsten Worte leiht, und halten den Tag für nahe bevorstehend, wo die Prophezeiung sich erfüllen wird: „Polen ist Rußlands Fluch, Polens Untergang ist Rußlands Verderben."

Zum Schluß verweisen wir noch auf einen literarhistorischen Aufsatz von Léonce de Lavergne: „M. Guizot Biographe," der uns den berühmten Geschichtschreiber der europäischen Civilisation, den gewaltigen Redner und hervorragenden religiösen Schriftsteller nun auch als einen tief eindringenden und feinen Charakterschilderer kennen lehrt und zur Charakteristik des Mannes selbst manche werthvolle Beiträge liefert.

Möchte doch die gediegene treffliche Zeitschrift in Deutschland größere Verbeitung finden! Bis jetzt ist diese leider so gering, daß durch die deutsche Post, welche die Révue des deux mondes in beiläufig 1900 Exemplaren vertreibt, nur 5 Exemplare bezogen werden [1]).

Frankfurt a. M. Joh. Janssen.

1) Wir benutzen diese Gelegenheit auch die andern französischen Zeitschriften zu verzeichnen, welche wir gegen das ‚Lit.-Bl.' seit dem Bestehen desselben eintauschen. Die reichhaltigste, interessanteste und am besten geschriebene darunter sind die von Pariser Jesuiten herausgegebenen (auch die Mitarbeiter sind fast ausschließlich Jesuiten) Etudes religieuses, historiques, et littéraires, monatlich ein Heft von 160 S. 8., Preis (in Paris) 15 Fr. jährlich. — Die zu Arras erscheinende Revue des sciences ecclésiastiques dirigée par M. l'abbé D. Bouix, monatlich ein Heft von 96 S., 12 Fr., bringt verhältnißmäßig viel zu viel casuistische und rubricistische Aufsätze; so interessante Arbeiten, wie die von Bouix über Galilei (Lit.-Bl. 1867, 752) finden sich ebenso selten darin, wie Thorheiten gleich dem Aufsatz von Didiot über die deutsche Wissenschaft (Lit.-Bl. 1867, 468). — Die Annales de philosophie chrétienne von A. Bonnetty, monatlich ein Heft von 80 S., 20 Fr., bringen nicht ausschließlich philosophische Aufsätze, sondern vorwiegend geschichtliche, archäologische und literarhistorische Arbeiten (von verschiedenem Werthe) mit apologetischer Tendenz; der Nebentitel heißt: Recueil périodique destiné à faire connaitre tout ce que les sciences humaines renferment de preuves et de découvertes en faveur du christianisme. — Le Contemporain, Revue d'économie chrétienne, monatlich ein Heft von 192 S., 25 Fr., bringt außer Aufsätzen über sociale Fragen auch philosophische, geschichtliche, literarhistorische (z. B. eine ausführliche Monographie über Massillon) und bellettristische Arbeiten. — Ausschließlich geschichtliche (auch kirchengeschichtliche) Aufsätze, zum Theil umfangreich, und Kritiken geschichtlicher Schriften bringt die im Lit.-Bl. 1866, 631 angezeigte Revue des questions historiques, vierteljährlich ein Heft von c. 20 Bogen gr. 8., 20 Fr. — Polybiblion, Revue bibliographique universelle, monatlich ein Heft von 6 Bogen, 15 Fr., bringt kurze Kritiken über Schriften aus allen Zweigen der Literatur, eine literarische Chronik, ein Verzeichniß der Novitäten und des Inhalts einer Menge von Zeitschriften, ist also ein ‚Lit. Handweiser' in erweiterter Form. — Die von Abbé Belet zu Besançon herausgegebenen Archives théologiques, welche vorzugsweise Uebersetzungen von deutschen, englischen und italienischen Arbeiten enthielten, sind eingegangen. — Die zu Löwen erscheinende Revue catholique ist mit Neujahr erweitert worden; es erscheint jetzt monatlich ein Heft von 100—120 S., Preis jährlich in Belgien 12 Fr. Das Redactions-Comitè besteht aus je einem Professor der fünf Facultäten der Löwener Universität und Herrn Leo Arendt als Redactions-Secretair.

Die Red.

Literarische Notizen.

— Eine der interessantesten Publicationen des Frankfurter Broschüren-Vereins ist das „Bild aus dem Klosterleben der Gegenwart," welches Prof. J a n s s e n in seinen Mittheilungen über den Capuziner Franz Borgias († 1868 zu Würzburg) entworfen hat. (1868, No. 8.) Von den vielen treffenden Aussprüchen des liebenswürdigen Paters verdient einer auch im ‚Lit.-Bl.' wörtlich mitgetheilt zu werden: „Nichts ist so gefährlich, als wenn man auf theologischem Gebiet sich persönlich eine besondere Mission beilegt und sich gleichsam als einen von Gott berufenen Retter der Orthodoxie ansieht. Die Kirche allein rettet die Orthodoxie; sie allein bestimmt, was echt katholisch ist und was nicht, und so lange sie sich über theologische Streitfragen nicht ausgesprochen, sollte man diese Streitfragen auch bloß auf wissenschaftlichem Gebiete mit den Waffen der Wissenschaft ohne alle Verketzerungssucht ausfechten" (S. 13).

— Dr. G i n e l l a in Breslau veröffentlichte eine Habilitationsschrift über die dogmatische Lehre vom Tod des Menschen [1]). Er stellt darin geschickt und gründlich zusammen, was die Theologie theils als sichere, theils als höchst wahrscheinlich zutreffende Lösungen der einschlägigen Fragen darbietet. Manches Unklare und Schwankende, z. B. in dem Begriff „natürlich," in der Lehre von der Concupiscenz, von dem Verhältniß der Integrität zur Unsterblichkeitsfrage, von der Bedeutung des Lebensbaumes, von der Todespflichtigkeit Mariä u. s. w., muß dem Anfänger zu gute gehalten werden. Die Citate sind bisweilen zu gehäuft, ja kaum durch den Stoff selbst verlangt. Das öftere Verweben griechischer technischer Ausdrücke in lateinische Sätze dürfte zu den überwundenen Standpunkten des guten Geschmackes zählen und deshalb unterbleiben. D.

1) De notione atque origine mortis. Dissertatio dogmatica. Scripsit Dr. *Fr. G. Ginella*. Breslau, Aderholz 1868. 96 S. 8. 15 Sgr.

Anzeigen.

Im Verlage der **Kranzfelder'**schen Buchhandlung in **Augsburg** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen, in Bonn durch A. Henry, zu beziehen:

Fest- und Gelegenheits-Predigten

von **Jos. G. Dreer,**
Domcapitular etc. in Augsburg.
I. Band.
gr. 8. 300 S. Eleg. brosch. **Preis Thlr. 1 oder Fl. 1. 45 Kr. Währg.**

Der 2. und letzte Band erscheint im Laufe des nächsten Jahres.

Zeitgemäße Broschüren!

Bei **Carl Sartori**, Päpstlicher und Primatial-Buchhändler in **Wien** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Katholische Stimmen aus Oesterreich.

I. Band. (10 Hefte). 3. Aufl. 8°. 40 S. Preis 1 Rthlr. 10 Ngr. — 2 fl. ö. W.
Mit Beiträgen von
Regierungsrath Prof. Dr. Arndts, Graf Blome, Bischof Feßler, Dr. J. M. Häusle, Professor Dr. Albert Jäger, Bernhard Ritter von Meyer, Graf Mittrowsky, Graf Montalembert, Cardinal Rauscher, Graf Rechberg, Bischof Rudigier, Fürst Salm, Fürst Sangußko, Cardinal Schwarzenberg, Professor Dr. Alban Stolz, Graf Leo Thun, Fürst Windischgrätz, Fürst-Bischof Zwerger.

Dasselbe II. Bd. (10 Hefte). 8°. 450 S. Preis 1 Rthlr. 10 Ngr. — 2 fl. ö. W.
Mit Beiträgen von
Bischof Feßler, Fürst-Bischof Förster, Fürst-Erzbischof Fürstenberg, Fürst-Bischof Gasser, Fürst-Erzbischof Gollmayr, Bischof Haul, Bischof Jirsik, Cardinal Rauscher, Fürst-Bischof Riccabona, Bischof Rudigier, Bischof Schaaffgotsche, Cardinal Schwarzenberg, Fürst-Bischof Stepischnegg, Fürst-Erzbischof Tarnoczy, Graf Leo Thun, Bischof Walhala, Fürst-Bischof Widmer, Fürst-Bischof Wiery, Consistorialrath Albert Wiesinger, Fürst-Bischof Zwerger.

Von der lebendigen Ueberzeugung durchdrungen, daß durch schlechte Broschüren und Zeitungen Familie, Kirche und Moral gegenwärtig gefährlich bedroht werden und nur durch eifrigste Verbreitung guter Broschüren und Zeitschriften dem Geist und Sitten verderbenden Gifte entgegengewirkt werden kann, wagen wir an alle gutgesinnten, entschiedenen Katholiken die dringendste Bitte: **zur Verbreitung dieser zeitgemäßen Broschüren nach Kräften mitwirken zu wollen.**

Katholischer Kalender für 1869.

Im Verlage der **Stahel'**schen Buch- und Kunsthandlung in Würzburg erschien soeben der zweite Jahrgang des **neuen katholischen Kalenders**

Christlicher Spezereikram

mit einem Wettermännchen und vielen Bildern,
herausgegeben vom Verf. des „Katholischen Spießbürgers,"
Dr. **Philipp Hammer,**
katholischer Pfarrer in der Rheinpfalz.

In diesem „Christlichen Spezereikram" ist heuer ein schön ausstaffirter Guckkasten mit hübschen Reiseansichten, von der Pilgerreise zum Himmel nach der Natur aufgenommen, und nebenbei für Jene, die über kurz oder lang selbige Reise zu machen gedenken, eine gute Fußsalbe geboten.

Außer seinem reichhaltigen Text findet man noch in dem Kalender die **Erklärung** und **Anfertigung** des **Wettermännchens,**

Lustigen Hocus pocus in Bildern,

dann Genealogie, Zinsfuß-Berechnungstabelle, Verzeichniß der Messen und Jahrmärkte in Bayern und der bedeutendsten Messen des Auslandes; interessante Notizen über Landwirthschaft, Weinbau, Obstbau, Küchengarten, Forstbau, Jagd und Fischerei, hundertjährigen Kalender, Bauernregeln und verschiedene Recepte, so daß dieser Kalender an Vollständigkeit allen derartigen mindestens gleichsteht. Indem wir glauben, daß das Wenige schon, das hier angedeutet wurde, von der Preiswürdigkeit dieses Kalenders hinlänglich zeugen wird, empfehlen wir denselben anmit vorzüglich dem katholischen Publikum, wobei wir bemerken, daß die dem Verfasser wie der Verlagshandlung mitgetheilten Wünsche bezüglich des Inhalts u. s. w. bestmöglich berücksichtigt wurden.

Der Preis ist für die reichhaltige Ausstattung äußerst niedrig und beträgt, mit Papier durchschossen, in Bayern gestempelt 12 kr., in Preußen 5 Sgr. Bestellungen wollen an die dem Besteller zunächst gelegene Buchhandlung oder Buchbinderei eingesendet werden, gültige Briefmarken werden als Baargeld angenommen. Kalenderverkäufer und Subscribentensammler erhalten angemessene Provision.

Für Katholiken ganz besonders empfehlenswerth

ist der heuer mit großem **Kostenaufwand** und **reichhaltigem Inhalt** ausgestattete, stark vermehrte

Katholische Bilderkalender für 1869.

(Würzburg, Stahel's Verlag.) Aus dem reichhaltigen Inhalte desselben heben wir in Kürze Folgendes hervor:

Illustrirte Erzählungen u. s. w.: Pius IX. und Antonelli zeigen dem König Ludwig I. den Vatican, den Palast der römischen Päpste (mit einem prachtvollen Bilde). Pius IX. erscheint im Kerker der gefangenen Garibaldianer und gibt sie frei (mit einem großen Bilde). Der Martyrertod des heil. Petrus in Rom. Das traurige Ende Maximilian I., Kaisers von Mexico (mit Portrait). Die Erzbischöfe in Nordamerika. Napoleon III., Kaiser der Franzosen (mit Portrait des Kaisers, der Kaiserin und des kleinen Prinzen). Frühlings-Scene aus der Nähe des Frauenklosters in Appenzell (mit sehr hübschem Bilde). Das Erdbeben, die Diamantwäscherei, Hundeproceß, chinesische Gerichtssitzung, Hans als Zeuge vor Gericht, der verliebte Narr u. s. w. mit vielen Bildern. Außerdem noch eine Menge

Ernstes und Spassiges,

so daß Jeder den Kalender, dem natürlich die Messen und Märkte, Zinsberechnungstabellen und all das Nützliche nicht fehlen — **nur mit Befriedigung** aus der Hand legen wird.

Der Preis des Kalenders ist sehr billig; er beträgt in Bayern gestempelt 12 kr., in Preußen 5 Sgr.; ist durch alle Buchhandlungen und Buchbinder zu beziehen.

Soeben ist erschienen und wird als ein **Bedürfniß der Zeit** allgemein empfohlen

Der belehrende und heitere

Bilderkalender

für den deutschen
Handwerker
auf das Jahr 1869. Herausgegeben von **L. Jung**
(Würzburg, Stahel's Verlag).

Nachstehender **Auszug** aus dem Inhalte wird Jeden überzeugen, welche Reichhaltigkeit dieser Kalender hat und welchen Nutzen er stiften will:

Zuerst kommt eine volksthümliche Erklärung, wie der Kalender entstanden ist und was denn eigentlich der Sonnencyclus, die Thierkreise und all' das Zeug bedeuten, dann wird dem Bürger und Handwerker der Standpunkt klar gemacht über ihren Beruf, über die nöthige Bildung, die Behandlung der Arbeiter, die Ordnung, Geld und Credit, billiges Arbeitsmaterial, Verwendung der Frauen und Töchter im Geschäft, über das Borgen, Sparen und Verschwenden, Briefschreiben, über richtige Anwendung von Fremdwörtern, Ankündigung in öffentlichen Blättern, Lehrlingsverträge, wie sie sein und nicht sein sollen, über die jetzigen schlechten Zeiten, über Vereine zur Ausbildung der Gewerbe, über den wackeren Nürnberger Gewerbscommissär Beeg u. s. w. Diesem folgen allgemeine Rathschläge und neben Tax-, Zins- und anderen Tabellen, Maß- und Marktverzeichnissen u. s. w., dann ein Anhang von Erzählungen, sowie

heiteren Schnurren, Bildern u. s. w.

Das zusammen kostet in Bayern 12 kr., in Preußen 5 Sgr. und ist zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Buchbindereien. — Kalenderverkäufer erhalten angemessene Provision.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage
eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Inserate,
so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 1. Februar 1869. № 3.

Kirchengeschichte.

The condemnation of Pope Honorius. By **P. Le Page Renouf.** London, Longmans 1868. 46 S. 8. 2 sh.

Das Schriftchen von Renouf enthält mehr oder, streng genommen, etwas ganz anderes, als der Titel verheißt. Nach dem Titel erwarten wir eine neue Untersuchung über einen alten, viel besprochenen Gegenstand, die Anathematisirung des Papstes Honorius durch das 6. allgemeine Concil; der wirkliche Inhalt ist ein sehr entschiedener Protest gegen die Unfehlbarkeit des Papstes oder genauer gegen die einer einflußreichen Partei imputirten Bestrebungen, die formelle Declaration dieser Lehre als Dogma herbeizuführen. Bis jetzt, heißt es S. 27, sei die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes als Schulfrage behandelt. In manchen Theilen der katholischen Welt sei sie niemals vom Klerus vorgetragen, noch habe ein Gläubiger je von ihr gehört. Unsere Apologeten haben beständig erklärt, daß sie kein Glaubensartikel sei. Lange haben die Päpste das Privilegium der Unfehlbarkeit in Anspruch genommen, aber bis jetzt Keinen verworfen, der daran nicht glauben wollte. Fortwährend haben sie als solche wohl bekannte Gallicaner zu Cardinälen erhoben. Doch eine einflußreiche Partei in der Kirche ist mit der bestehenden Freiheit unzufrieden; sie sehnt mit Ungeduld den Tag herbei, an welchem ihr Lieblingsdogma als Glaubensartikel definirt, in unsere Katechismen eingeführt und unter Strafe des Anathems für alle Kinder der Kirche zur Pflicht gemacht werden soll. Unter so bewandten Umständen müsse sich der katholische Theologe an den Grundsatz der Tradition, an das quod semper, quod ubique, quod ab omnibus und an den Schwur auf das Glaubensbekenntniß von Papst Pius IV. erinnern, die h. Schrift nur gemäß dem unanimis consensus patrum auszulegen. Der Verf. will damit sagen, daß er seinerseits Schrift und Tradition im Widerspruch mit der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes finde, daß er ihr gegenüber offen und entschieden den Gallicanismus als wirklich katholische Lehre bekenne, und daß dieser auch jetzt noch trotz aller künstlichen Gegenbestrebungen die natürliche Stimmung, die herrschende Ueberzeugung sei. In Frankreich, heißt es S. 38, ist durch Bossuets bekanntes Werk die ultramontane Theorie vernichtet. Ihr Aufleben im gegenwärtigen Jahrhundert ist veranlaßt durch eine Mannigfaltigkeit von Ursachen, die ganz unabhängig von der traditionellen Lehre der Kirche sind, und ihre glühendsten Apostel waren mehr Laien als Priester. Bei de Maistre und Bonald ist der Ultramontanismus Bestandtheil ihres politischen Absolutismus. Lamennais war wohl Priester, aber ein unbändiger Geist voll stolzer Verachtung der Tradition. Der 'Univers,' unter einem hochfahrenden, unwissenden und rücksichtslosen Convertiten vom Unglauben oder Indifferentismus, hat einen großen Theil des französischen Klerus zu seinen Ansichten bekehrt. Allein ohne den Ruin der kirchlichen Studien, welcher auf die Revolution und den Sturz der ehrwürdigen Sorbonne folgte, wäre dies unmöglich gewesen. Wenn aber Manche so weit gehen zu behaupten, daß der ganze französische Klerus oder wenigstens alle durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnete Katholiken ultramontan seien, so befähige den Verf. ein langjähriger Aufenthalt in Frankreich, diese Behauptung für ein einfaches Falsum zu erklären. Alle gelehrte Priester, mit denen er zusammengetroffen oder von denen er gehört habe, waren entschlossene Gallicaner und alle Männer von hervorragender Frömmigkeit. Die albernste Einwendung sei das Vorgeben, daß der Gallicanismus vornehmlich von Laien gehalten und getragen werde. In Deutschland verdanke der Ultramontanismus seinen Erfolg großentheils dem Einfluß von Görres, Windischmann und andern hervorragenden Laien, von denen einige früher Protestanten oder Ungläubige gewesen. In England sei die ultramontane Stimmung noch sehr jungen Datums. Er erinnere sich noch recht gut der Zeit, wo man wenigstens unter der Weltgeistlichkeit kaum etwas von ihrem Dasein wußte. Der erste Impuls wurde durch das 'Tablet' gegeben unter der Redaction zweier glühenden Convertiten, welche beide lange Zeit der Schrecken der kirchlichen Autoritäten waren. Eine große Zahl von Convertiten aus der Oxforder Bewegung brachte aus ihrer protestantischen Zeit die Ueberzeugung mit, daß der Ultramontanismus der allein consequente Katholicismus sei. Viele von ihnen haben nachher als Priester zum Umschwung der Stimmung auch im Klerus beigetragen. Doch weit mehr noch hat der leidenschaftliche Eifer von Tagesschriftstellern aus der Laienwelt seit einigen Jahren die Gemüther der englischen Katholiken mit ultramontanen Ideen durchsäuert. Die Zeit, so schließt der Verf., wird zeigen, ob es weise sei oder nicht, das Christenthum mit einem System der Theologie zu identificiren, welches erweislich unhaltbar ist.

Veranlassung und Tendenz ist in diesen Worten offenherzig vom Verf. ausgesprochen. Es reiht sich damit das Schriftchen in die Classe der Tagesliteratur ein, in welcher die kirchlichen Strömungen der Gegenwart, die Parteien mit ihrer Spannung und mit ihrem Antagonismus, mit ihren Wünschen und Befürchtungen, mit ihren Richtungen und Zielen sich spiegeln. Schriften dieser Art sind immer das Symptom einer vorhandenen Bewegung und Aufregung der Geister, die in ihnen eine greifbare Gestalt erhält, und werden je nach der Bedeutung ihrer Urheber ein Zeichen der Zeit, an welchem der kundige Beobachter

abnehmen kann, was im Schooße der Gegenwart gährt und wühlt. Wiewohl der Tagesliteratur angehörig, verschwinden sie nicht unter den literarischen Eintagsfliegen, sondern werden je nach ihrem Werth und der ihnen beiwohnenden Macht ein Glied in der Kette der Ursachen und Kräfte, aus welchen das Schicksal der Gegenwart sich zusammensetzt. Dieser Umstand wird es rechtfertigen, wenn das ‚Literaturblatt' sich eingehender mit einem Schriftchen so geringen Umfangs beschäftigt, das einen englischen Convertiten aus dem Laienstande von großem gelehrten Ruf zum Verf. hat, wiewohl, nach den frühern literarischen Leistungen desselben zu schließen, Kirchengeschichte und Dogmatik, die hier besonders in Frage kommen, nicht seine eigentliche Fachwissenschaft sind. Uebrigens hat ja auch das Schriftchen weniger ein wissenschaftliches, als ein pathologisches Interesse für die Gegenwart.

Beginnen auch wir mit einem Geständniß: das Erscheinen einer Schrift, welche unverhohlen die Fahne des Gallicanismus erhebt, hat uns im Hinblick auf die moderne Vertheidigung der Unfehlbarkeit des Papstes nicht im mindesten überrascht. Ob alles, was der Verf. über die Verbreitung gallicanischer Gesinnung in Frankreich und England erwähnt, auf strenger Wahrheit beruhe, ob nicht vielmehr Uebertreibungen unterlaufen, Wünsche für Thatsachen angesehen seien, können wir nicht beurtheilen. Daß Bossuets Vertheidigung der Declaration des gallicanischen Klerus die ultramontane Theorie vernichtet habe, ist jedenfalls auch in der Beschränkung auf Frankreich eine starke Uebertreibung. Allein wahr bleibt es dessenungeachtet, daß die theologischen Heißsporne das Gespenst des Gallicanismus aus dem Grabe gerufen und neu belebt haben. So war es zu allen Zeiten großer geistiger Aufregung und Bewegung, und wie ein Naturgesetz hat es sich stets und wiederholt bestätigt, daß auf den Schlag der Gegenschlag, auf die eine Strömung die Gegenströmung erfolgt, und die eine Partei von den Schwächen der Gegenpartei lebt und gedeiht. Ob dieses Mal der Kampf ausgestritten, und das künftige allgemeine Concil die entzweiten Geister in ein Dogma der Kirche vereinigen werde, steht in Gottes Hand. Wir hegen aber die Zuversicht, daß man in einer Sache von unermeßlicher Tragweite für die innern Zustände der Kirche selbst, wie für ihre Beziehungen zu den von ihr getrennten Kirchen und Confessionen, mit der entsprechenden Vorsicht und Behutsamkeit zu Werke gehen werde.

Hier haben wir einzig und allein den wissenschaftlichen Gehalt des Schriftchens zu beachten. Ist, müssen wir fragen, was der Verf. an wissenschaftlichen Gründen gegen die von ihm bekämpfte Lehre vorträgt, einzeln oder in seiner Gesammtheit ein überzeugender und erschöpfender Beweis gegen dieselbe? Müssen wir diese Frage verneinen, so ist damit auch schon das Urtheil über den Gallicanismus des Verf. gefällt. Diese Prüfung indeß hat uns der Verf. recht schwer gemacht, und die Kritik geräth wirklich in Verlegenheit, wie sie ihre Aufgabe anfassen solle. Als Gegenbeweis nämlich gegen die andere Theorie führt der Verf. auf den wenigen Seiten seiner Schrift eine erdrückende Masse von Thatsachen an aus der gesammten Kirchengeschichte bis auf die Gegenwart, und dies ganze Material wäre nach Thatbestand und Beweiskraft zu untersuchen. Wollten wir uns darauf einlassen, so müßten wir die Broschüre mit einem Buche beantworten. Indessen wird uns wohl Niemand zumuthen, alles, was der Verf. in der kürzesten Form von assertorischen Aussagen und Behauptungen aufstellt, nach seiner innern Begründung zu prüfen. Der assertorischen Behauptung aber die assertorische Gegenbehauptung gegenüber zu stellen, führt zu nichts. Auf eine Prüfung des g e s a m m t e n Materials müssen wir also verzichten. Doch wäre es wünschenswerth, wenn einer der schlagfertigsten Vertheidiger der Unfehlbarkeit des Papstes den Handschuh aufnehmen und das in der Broschüre aufgehäufte Material gründlich beleuchten wollte.

In dieser Verlegenheit bieten nun glücklicherweise zwei geschichtliche Thatsachen, welche der Verf. ausführlicher und, es ist nicht zu leugnen, mit Gründlichkeit und Scharfsinn behandelt, der Kritik einen willkommenen Anhaltspunkt. Sie gehören beide der alten Kirchengeschichte an, und stets hat sie der Gallicanismus als fundamental für seine Theorie, als den factischen Entscheid nämlich der obschwebenden Streitfrage betrachtet. Auch R. betrachtet sie so; das beweist der unverhältnißmäßig große Raum, welchen er ihnen in seiner Broschüre gewidmet hat (S. 1—25; 41—46). Die Sache des Gallicanismus wäre gewonnen, wenn es häretische, gar vom Anathem der allgemeinen Kirche als Häretiker getroffene Päpste gäbe. Solche gibt es: Liberius und Honorius, sagt R., und bemüht sich sodann, diese Thatsache aufrecht zu erhalten durch Kritik des von der andern Seite angewendeten Vertheidigungssystems. Prüfen wir also.

Wir beginnen, wie der Verf., mit Honorius. Hier müssen wir zuerst die Thatsache betonen, daß nach den neuern und vielfachen Untersuchungen, zu welchen Hefele und Döllinger angeregt haben, im ‚Katholiken' (Jahrg. 1863), von Schneemann (Studien über die Honoriusfrage, 1864), von Rump (Deutsche Bearbeitung der Kirchengesch. von Rohrbacher, Bd. X, 121—147), von Reinerding (Beiträge zur Honorius- und Liberiusfrage, 1865) das Urtheil über Honorius sich immer günstiger gestaltet hat, wogegen Damberger mit seiner ungeschickten Vertheidigung allein steht. Erheblich Neues wüßten wir diesen Untersuchungen nicht hinzuzufügen; nur möchten wir einige Fingerzeige geben, wie unsers Erachtens der historische Thatbestand am besten erhoben werden könne. Vor allem ist es geboten, den e r s t e n Brief des Honorius rein für sich, ganz losgelöst aus dem geschichtlichen Zusammenhang, wie wenn es niemals einen Monotheletismus gegeben hätte, nach seinem dogmatischen Inhalt zu untersuchen. Wir zweifeln nicht, daß bei wirklicher Unbefangenheit die Unschuld des Papstes sich herausstellen, und der anstößige Ausdruck ἓν θέλημα nach dem Zusammenhange als auf die m o r a l i s c h e Einheit des göttlichen und menschlichen Willens in Christus bezogen erscheinen werde. Ja, es muß sich zeigen, daß, so für sich betrachtet, der Brief überhaupt in keiner innern Beziehung zur monotheletischen Streitfrage steht, während wir doch eine solche Beziehung voraussetzen müssen. Wie ist dies seltsame Räthsel zu lösen? Antwort: durch Prüfung des Briefes von Sergius, auf welchen der erste Brief des Honorius die Erwiederung sein soll. Unverkennbar nämlich verräth dieser mit aller byzantinischen Geriebenheit abgefaßte Brief die Absicht, den Papst irre und auf eine falsche Spur zu führen, wie das, beiläufig bemerkt, schon seit dem Arianismus ein häufig angewendeter Kunstgriff war, um eine ihm inhaltlich günstige Antwort zu provociren. Hier trifft den Papst die Schuld, daß er, ungewarnt durch die Erfahrung, arglos in die Falle gegangen ist und sich ein Schreiben entlocken ließ, das in den Händen des Patriarchen nur mißbraucht werden konnte. Auf das Synodalschreiben des Sophronius sehen wir ihn aber sogleich einlenken und in seinem z w e i t e n Schreiben an Sergius bemüht, das angerichtete Unheil, freilich zu spät, wieder gut zu machen. Hier stellt er sich auf den Boden der Tradition, wie sie namentlich in dem classischen Briefe von Leo I. an Flavian ausgesprochen ist, aus welchem er die auch für den Monotheletismus entscheidende Stelle anführt: Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est: verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. Nur das eine Auffallende hat der Brief, daß der Papst auch jetzt noch von der Alternative: ob eine oder zwei Energieen, nichts wissen will. Wenn man die Umstände erwägt, nicht mit Unrecht oder wenigstens aus einem nicht zu mißbilligenden Grunde. Denn wenn es sich hier um ein Entweder — oder handelt, so kann man ohne Bedenken und Vorbehalt weder dem einen noch dem andern Ausdruck beistimmen. Mit dem einem ist wohl gesagt, daß die e i n e Person wirke, aber nicht, daß sie wirke durch die zwei wesentlich von einander verschiedenen Naturen. Dies letztere be-

sagt allerdings der zweite Ausdruck, aber nicht, daß dies Wirken an die Einheit der einen Person geknüpft sei. Offenbar muß in einer vollständigen dogmatischen Formel beides und beides gleich stark ausgedrückt sein, die Einheit wie die Verschiedenheit, und gerade darum bedient sich offenbar Honorius der Worte des h. Leo, die beides enthalten.

Trotzdem ist gewiß, daß das 6. allgemeine Concil über Honorius das Anathem gesprochen hat und daß die päpstlichen Legaten dazu geschwiegen haben. Wie war dies bei der Unschuld des Papstes möglich? Um dies zu erklären, müssen wir auf den ersten Brief des Honorius zurückgehen und fragen: in welchem Lichte mußte sein Inhalt, namentlich das ἓν θέλημα und die Scheu vor dem Ausdruck „zwei Energieen" den Griechen erscheinen, wenn sie ihn, wie sie nicht umhin konnten, in Beziehung zu ihrer monotheletischen Streitfrage setzten? Bedenkt man, wie nahe hier die Auffassung im monotheletischen Sinne lag; erwägt man, daß er durch den Mißbrauch des Sergius und Heraklius in der griechischen Kirche eine der bedeutendsten Stützen des Monotheletismus geworden und in der Ekthesis des Kaisers offenbar auf ihn als Auctorität Rücksicht genommen war: so konnte unter solchen Umständen Honorius nur als Gesinnungsgenosse des Sergius sich darstellen, und auch der zweite Brief mußte wegen der Verwerfung von einer oder zwei Energieen verdächtig werden. Daß die päpstlichen Legaten dieser Auffassung nicht widersprachen, wie bei dem unterschobenen Briefe des P. Vigilius, mag seinen Grund darin haben, daß ohne das Anathem über Honorius das Concil schwerlich glücklich zu Ende geführt worden wäre. Dagegen müssen wir das Urtheil des Concils mit dem Bestätigungsschreiben von Leo II. zusammenfassen, und wie man die Worte des Papstes auch deuten möge, mehr als eine Pflichtvergessenheit, als eine moralische Mitschuld am Monotheletismus, die mit dem Anathem gestraft wird, kann man nicht herauspressen.

Von Liberius redet R. in einer Note (S. 41—46). Nach ihm ist es positive Thatsache, daß er in seiner Eigenschaft als Papst ein heterodoxes Glaubensbekenntniß unterschrieb, die Verdammung des Athanasius bestätigte, mit den Führern der Arianer in Gemeinschaft trat und ihre Orthodoxie anerkannte. Alles dieses bezeuge Liberius selbst in seinen eigenen, also echten Briefen oder werde durch andere unverwerfliche Quellen bestätigt, denen gegenüber das Schweigen eines Sokrates und Theodoret (wie des Sulpicius Severus) kein Gewicht habe. Bis zum 16. Jahrh. habe der Abfall des Liberius als eine schlechthin unzweifelhafte Thatsache gegolten; sie habe früher selbst im römischen Brevier gestanden. Hefele mit seiner Vertheidigung des Liberius stehe unter den kath. Autoritäten allein und habe gegen sich einen Natalis Alexander, Tillemont, Fleury, Dupin, Ceillier, Montfaucon, Coustant, Möhler und Döllinger. Den Bollandisten Stilting rechne er unter diese Autoritäten nicht. Sein Artikel (Acta SS. Sept. T. VI) sei eine der heillosesten Productionen, die je geschrieben, allerdings sehr geschickt, aber berechnet auf solche, die keinen Begriff haben von dem Unterschied zwischen sophistischer Spitzfindigkeit und accuratem Denken, Pyrrhonismus und gesunder Kritik. Man werde seine Argumente in Betracht ziehen, wenn sie einen einzigen unparteiischen Protestanten, wie Gieseler oder Neander, oder einen gelehrten Juden, wie den Herausgeber der Regesten (Jaffé, der inzwischen Christ geworden ist) überzeugen. Von Reinerdings oben erwähnten Beiträgen redet R. nicht. Hiernach hat der Abfall des Liberius den Consensus der Quellen, der geschichtlichen Tradition, der Wissenschaft für sich, und der Versuch, dennoch gegen den Strom zu schwimmen, scheint dem Verf. ein verzweifeltes Beginnen. Wir wagen es darauf hin: vielleicht, daß die Kühnheit, dem behaupteten Consensus entgegenzutreten, doch nicht so groß ist wie die Sicherheit, mit welcher er aufgestellt wird.

Den Umstand, daß von den obigen „katholischen Autoritäten" mehrere entschiedene Gallicaner sind oder dem Gallicanismus zuneigen, dürfen wir einem Schriftsteller gegenüber, für den der Gallicanismus die Wahrheit ist, nicht geltend machen. Aber darauf dürfen wir hinweisen, daß sie mit aller ihrer Autorität den Zweifel gegen ihre Behauptungen nicht haben zum Schweigen bringen können, und daß sich, wie es den Anschein hat, dieser Zweifel in der Gegenwart immer lebhafter gegen ihre Zumuthungen sträubt. Erst wenn sie diesen Zweifel, sagen wir in Anwendung des oben von R. selbst aufgestellten Kriteriums auf unsern Fall, in der katholischen Wissenschaft zum Schweigen gebracht haben, wird ihre wissenschaftliche Autorität unanfechtbar sein. Die historische Tradition des Mittelalters, so maßgebend sie während dieser Zeit gewesen sein mag, imponirt uns am wenigsten; R. wird doch der beglaubigten Geschichte nicht alles wieder aufbürden wollen, was je im Mittelalter allgemein angenommene Thatsache gewesen ist. Mit so unbarmherziger Hand wird er doch den Ehrenkranz der geschichtlichen Kritik nicht zerreißen wollen. So vereinfacht sich die Sache schon bedeutend; der gewaltige Consensus schrumpft schon auf ein sehr bescheidenes Maß zusammen; wir stehen nur noch den gleichzeitigen Quellen gegenüber. Aber auch hier vereinfacht sich die Sache noch. Wir müssen unterscheiden zwischen denjenigen Quellen, welche den Thatbestand nur ganz im Allgemeinen und in Verbindung mit einem sittlichen Urtheil angeben, das theils sehr milde ist (Athanasius), theils sehr strenge (Hieronymus), theils zunächst den Liberius persönlich gar nicht trifft (Hilarius, in Const. c. 11), und denjenigen Quellen, welche einen bestimmten, objectiven Thatbestand enthalten und uns befähigen, selbst zu urtheilen. Hierher gehören einzig und allein die Stellen bei *Sozom.* IV, 15 und die Briefe des Liberius (*Hilar.* fragm. VI).

Nach Sozomenos unterschrieb Liberius eine Formel, welche die semiarianischen Bischöfe (Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste, Eleusius von Cyzikus) zu Sirmium am Hoflager des Kaisers 358 aufgestellt hatten, die dritte sirmische Formel. Seine Worte lauten: Alles, was gegen Paul von Samosata und gegen Photinus von Sirmium beschlossen worden war, sammt dem Symbolum der antiochenischen Synode stellten sie in ein Buch zusammen und bewogen den Liberius, seine Zustimmung dazu zu geben. Mehrere dogmatische Urkunden wurden also hier zu einem Ganzen vereinigt. Vor allem werden wir daher fragen müssen, welches diese Urkunden waren. „Das Symbolum der antiochenischen Synode" wird eines von den vier Symbolen der antiochenischen Synode in encaeniis vom J. 341 sein, wahrscheinlich das vierte, welches auch auf der ersten sirmischen Synode neu bestätigt worden war und in semiarianischen Kreisen großes Ansehen hatte. „Die Beschlüsse gegen Photinus" sind offenbar die erste sirmische Formel mit ihrem (vierten antiochenischen) Glaubensbekenntniß sammt den zur Erläuterung angehängten Kanones. Was „die Beschlüsse gegen Paul von Samosata" betrifft, so nehmen die Gegner des Liberius an, daß darunter die antiochenische Synode vom J. 269 zu verstehen sei. Wir treten dieser Meinung bei im Gegensatz gegen Hefele (Conciliengesch. I, 661 f.), der nur „die ältern eusebianischen Glaubensdecrete, namentlich ein antiochenisches vom J. 341" erneuert und unterschrieben werden läßt. Man hätte die Aufnahme der antiochenischen Beschlüsse vom J. 269 niemals beanstanden sollen; denn gerade sie, mit ihrer Verwerfung des Homousios, waren die eigentliche dogmatische Grundlage der semiarianischen Partei, der kirchliche Boden, auf dem sie stand. Mit jenem Concil von Antiochien glaubte sie das nicänische schlagen zu können. Zudem hatten unmittelbar vorher dieselben Bischöfe, welche jetzt die dritte sirmische Formel schufen, in ihrem Synodalschreiben nach der Synode von Ancyra für die Unmöglichkeit, das Homousios anzunehmen, sich auf das genannte antiochenische Concil berufen. Und so nahe standen sie in der Sache dem nicänischen Glauben,

daß eigentlich nur dieses Concil mit seiner Verwerfung des Homousios die Grenzlinie zwischen ihnen und den Nicänern bildete. Diese Beschlüsse von Antiochien unterschrieb also auch Liberius, und es läßt sich nicht leugnen, daß er mit dieser Unterschrift sich gegen das Homousios erklärte.

Also ist es richtig, daß Liberius mit dem nicänischen Worte auch den nicänischen Glauben verleugnete, daß er von dem kath. Glauben abfiel, in die Gemeinschaft der Arianer übertrat, und R. hat Recht, wenn er ihn in Folge dessen zu den Häretikern zählt? Nein! Gerade auf diese Unterschrift, auf diesen gravirendsten Umstand, gründen wir die entschiedenste Apologie des Liberius.

Nicht bloß die Semiarianer versichern, sondern auch Väter wie Athanasius, Basilius und Hilarius gestehen zu, daß das Homousios 269 in Antiochien verworfen worden sei. Diese Väter berichten aber nicht bloß die Thatsache, sondern sie geben zugleich an, in welchem Sinne diese Verwerfung geschehen sei, nämlich in dem Sinne und in der Auslegung, welche Paul von Samosata dem Homousios gab. Auf die Zumuthung, das Homousios anzunehmen, erwiederte Paul, daß dieser Ausdruck, in welchem Sinne er ihn auch auffassen möge, eine von der Kirche verworfene Häresie in sich schließe. Denn entweder hebe er sabellianisch den Unterschied von Vater und Sohn auf und führe zur Menschwerdung des Vaters, oder er besage, daß Vater und Sohn sich in die vor ihnen existirende göttliche Substanz getheilt haben, und setze an die Stelle der göttlichen Einheit den Ditheismus. In diesem Sinne wurde der Ausdruck nach Athanasius, Basilius und Hilarius verworfen, und der Beschluß der Synode von Felix I. bestätigt (s. die Beweise in meiner Römischen Kirche, S. 463—475). In demselben häretischen Sinne wurde das Homousios stets auch von den Arianern aufgefaßt. So schon von Arius, der gerade auf den in ihm liegenden scheinbaren Widerspruch seine Opposition gegen das kirchliche Homousios gründete (Röm. Kirche, S. 504—508), insbesondere aber von den Eusebianern und spätern Semiarianern, wie sich unzweifelhaft aus ihren Glaubensbekenntnissen (von Antiochien 341 und 344, Sirmium 351 und Ancyra 358) ergibt. Und in diesem Sinne wurde es auch von Liberius verworfen, der ihnen darin vollkommen beistimmte, daß jene Auffassung mit der Kirchenlehre im directen Widerspruch stehe. Mehr hat er nicht gethan, und sich hierin den Semiarianern anzuschließen, war er völlig berechtigt, ohne von seiner Rechtgläubigkeit etwas einzubüßen. Den wahren kirchlichen Sinn, den er im Herzen trug, brauchte er darum nicht zu verleugnen, wenn er ihn auch, was bei Semiarianern ohnehin vergeblich gewesen wäre, jetzt nicht geltend machte. Damit erhält die Beurtheilung des Liberius eine ganz andere Grundlage. Nicht mehr über das, was er that, sondern über das, was er unterließ, über sein Schweigen kann man ihn anklagen. Es handelt sich nicht mehr um eine ausgesprochene Verleugnung des Glaubens, sondern um den Kunstgriff seines Schweigens, um eine reservatio mentalis, um eine moralische Beurtheilung seines Verhaltens. Dazu halten wir uns nicht berufen; wir bemerken nur, daß ein Vorgänger des Liberius (Felix I.) die Beschlüsse der antiochenischen Synode vom J. 269 bestätigt hatte.

Aber die eigenen aus der Verbannung geschriebenen Briefe des Liberius, verbunden mit dem Berichte des Hilarius und einigemal unterbrochen durch Exclamationen, in welchen sich die Empörung über den Apostaten Liberius in einem wiederholten Anathem Luft macht — sind sie nicht eine Selbstanklage des Liberius und die Aussage eines unverwerflichen Zeugen, des Hilarius? Da dieser die von Liberius unterschriebene Formel eine perfidia Ariana und den Liberius selbst unter dreimaligem Anathem einen apostata und praevaricator nennt, ist es da nicht klar, daß Liberius die zweite, von strengen Arianern entworfene sirmische Formel vom J. 357 gerade so wie Osius unterschrieb? Ist sein Abfall vom wahren Glauben damit nicht erwiesen? S. 44 gesteht R. zu, daß unter allen alten Zeugnissen das sechste Fragment des Hilarius, welches diese Urkunden enthält, das einzige sei, welches mit Ehren bezweifelt werden könne. Allein er selbst hege nicht den leisesten Zweifel; alle Kritiker von Autorität, Hefele allein ausgenommen, da Stilting nicht mitzählt, räumen seine Echtheit ein; Hefele's Gründe aber, namentlich gegen die Briefe, seien sehr schwach. Hier müssen wir vor allem den Verf. durch sich selbst corrigiren. Er hegt, wie wir gehört haben, nicht den mindesten Zweifel gegen das Fragment des Hilarius. Dagegen sagt er in der Note S. 41 f. wörtlich: eine Hauptschwierigkeit der Frage liege in dem Widerspruch zwischen den Worten des Hilarius (in welchem unter der perfidia Ariana die zweite sirmische Formel angedeutet werde) und der Bemerkung des Fragments, welche die Namen der Urheber dieses arianischen Glaubensbekenntnisses anführt, und setzt hinzu: Ich glaube nicht, daß Hilarius der Urheber dieser Bemerkung sei. Die Sache ist richtig und der Widerspruch handgreiflich. Wenn Liberius zu Beröa in der Verbannung die zweite sirmische Formel unterschrieb, so kann sie nicht von den in der Bemerkung genannten Männern herrühren, die theils als entschiedene Gegner derselben bekannt sind, theils damals schon gestorben waren und meist dem Morgenlande angehören, während der zweiten Synode von Sirmium nur Abendländer beiwohnten. Mit andern Worten: trotz der zweifellosen Zuversicht, mit welcher R. die Echtheit des Fragmentes behauptet, sieht er sich doch genöthigt, einen Theil desselben preiszugeben, ohne zu bemerken, wie wenig seine unbedingte Zuversicht angebracht sei, wenn sie den Zweifel nicht ganz ausschließt. Soviel ist aber gewiß: zwischen der perfidia Ariana, bezogen auf die zweite sirmische Formel, und der Bemerkung über ihre Urheber besteht ein unauflöslicher Widerspruch, und eine von beiden Annahmen muß fallen. Allein was hindert uns denn, die Sache umzukehren, der Bemerkung mit ihren bestimmten Angaben beizustimmen und demgemäß das ohnehin den Zusammenhang unterbrechende Einschiebsel von der perfidia Ariana für eine Interpolation zu erklären? Halten wir nämlich die Echtheit der Bemerkung fest, so kann die von Liberius in Beröa unterschriebene Formel einzig und allein die erste sirmische vom J. 351 sein, welche, wie Döllinger sagt (Papstfabeln, S. 107), im übrigen unanstößig, nur das Homousios vermissen ließ. Kein sonst bekannter Thatbestand nöthigt uns, darüber hinauszugehen; vielmehr paßt diese Annahme ganz vortrefflich in den Zusammenhang, wenn nämlich, was am wahrscheinlichsten ist, die Briefe des Liberius vor den Verhandlungen zu Sirmium im J. 358 geschrieben sind. Sie enthalten dann sein erstes Zugeständniß, gleichsam das erste Angebot, um die Rückkehr aus dem Exil zu erlangen, zu welchem er nachher in Sirmium noch die Unterschrift unter das antiochenische Concil vom J. 269, scheinbar den ausdrücklichen Verzicht auf das Homousios, hinzufügte. Ganz undenkbar dagegen ist, daß er in Beröa das Zugeständniß seiner Unterschrift unter die zweite, streng arianische Formel von Sirmium gemacht, dennoch die Freiheit nicht erhalten, und sie dann für die Unterschrift der so milden dritten sirmischen Formel erhalten habe. Wir stimmen demnach Hefele bei, der die perfidia Ariana sammt den andern Einschiebseln für interpolirt erklärt, mögen sie nun herrühren von einem fanatischen Luciferianer (Hefele), oder aus einer Zeit stammen, wo man an dem vollen Abfall des Liberius nicht zweifelte.

Im übrigen freilich können wir die Meinung Hefele's, daß auch die drei Briefe des Liberius und die beigegebenen historischen Bemerkungen des Hilarius unecht seien, nicht unbedingt theilen. Die Begründung dieser Ansicht müssen wir uns an dieser Stelle versagen, und verweisen der Kürze wegen auf die scharfsinnige Untersuchung von Reinkens in seinem „Hilarius von Poitiers" (S. 210 ff.), wo uns der Beweis ausreichend geführt scheint, daß von den zuerst von Nik. Faber herausgegebenen 15 Fragmenten die Stücke I—X wirklich dem Werke des h.

Hilarius über die Synode von Rimini und Seleucia angehören. Die Sache des Liberius wird dadurch nicht wesentlich verschlimmert. Sie enthalten, daß er die erste sirmische Formel unterschrieb, von der Gemeinschaft mit Athanasius sich lossagte, dafür in die der Arianer, eines Ursacius, Valens, Germinius eintrat, und selbst um die Gunst der mächtigen Schützlinge des Kaisers, der arianischen Bischöfe Epiktet und Auxentius, sich bemühte (vgl. Döllinger, Papstfabeln, S. 108.) Die Trennung von Athanasius, die Kirchengemeinschaft für den Augenblick mit den Arianern war mit seiner Unterschrift nothwendig verbunden; aber vom Arianismus kann hier nur im Sinne der dritten sirmischen Formel die Rede sein, welcher bis auf bessere Zeiten alle, auch die streng arianischen Hofbischöfe mit bekannter Schmiegsamkeit sich beugen mußten. Dieser Arianismus ist, wie Hilarius bezeugt, von der nicänischen Lehre streng genommen nur durch das bloße Wort Homousios getrennt. Wir kommen auch hier über den nach Sozomenos festgestellten Thatbestand nicht hinaus und wiederholen: das Verfahren des Liberius mag vom moralischen Standpunkt mehr oder weniger anstößig und tadelnswerth sein, die dogmatische Reinheit seines Glaubens bleibt davon unberührt. Damit fallen von selbst die Folgerungen, welche der Gallicanismus zu Gunsten seines Systems aus dem „Abfall" des Liberius zieht und gezogen hat.

Hildesheim. H. Hagemann.

Pastoraltheologie.

Geschichte der päpstlichen Reservatfälle. Ein Beitrag zur Rechts- und Sittengeschichte von Dr. **Mathias Hausmann.** Regensburg, Pustet 1868. XII u. 388 S. 8. 1 Thlr. 24 Sgr.

Eine der schwierigsten Partieen im pastoraltheologischen Tractat über die Verwaltung des Bußsacramentes ist die Lehre von den päpstlichen Reservatfällen. Einmal ist es außerordentlich schwer, auch nur mit einiger Sicherheit zu bestimmen, welche einzelne von den fast unzähligen päpstlichen Reservaten dermalen noch allgemein in Rechtskraft stehen. Hat man sich hierüber soweit möglich Klarheit verschafft, so drängen sich nicht selten noch allerlei gewichtige Zweifel über den Umfang und die Tragweite der einzelnen Reservate auf, anderer Schwierigkeiten gar nicht zu gedenken. Daß ein klarer Einblick in die Geschichte dieser Reservationen, eine gründliche Kenntniß ihres Ursprunges, ihrer allmählichen Entwicklung und Verbreitung zur leichtern Lösung der erwähnten Schwierigkeiten wesentlich beitragen müsse, ist von selbst klar, und es werden daher gewiß alle diejenigen, welche sich ex professo mit pastoraltheologischen Studien über die päpstlichen Reservatfälle befassen müssen, es mit Freude begrüßen, daß wir nunmehr in der oben angezeigten Monographie eine „Geschichte der päpstlichen Reservatfälle" besitzen. Veranlaßt wurde diese Schrift durch eine von der theologischen Facultät in München für das Jahr 1860—61 gestellte Preisfrage; dem Verfasser unserer Abhandlung wurde, wie aus der Vorrede ersichtlich, einstimmig der Preis zuerkannt.

Im ersten Theil (S. 1—16) erörtert der Verf. in sehr befriedigender Weise Natur und Berechtigung der päpstlichen Reservationen, die keimartig schon seit Anfang im Primat des Papstes wurzelten, im Einzelnen aber Product der vom h. Geist überwachten vielhundertjährigen Lebensentwicklung der Kirche sind. — Im zweiten Theil (S. 17—83) wird zu zeigen versucht, daß schon in den ersten sieben Jahrhunderten sporadisch und einzelnen Personen gegenüber die Päpste sich die Absolution reservirt haben, daß sodann besonders seit dem 8. Jahrh. die Bischöfe des Abendlandes sehr häufig grobe Verbrecher, denen sie selber aus pädagogischen Gründen die Absolution nicht ertheilen wollten, als Büßer nach Rom schickten mit der Weisung, sich dort vom Vater der Christenheit Buße und Absolution ertheilen zu lassen, und daß im Zusammenhang mit diesen Bußreisen und so zu sagen aus denselben heraus die erste allgemeine päpstliche Reservation sich entwickelt habe, die Papst Innocenz II. auf dem Concil von Clermont 1130 gegen die percussores clericorum statuirte. Seit einigen Jahrhunderten schon hatten, wie der Verf. zeigt, die Päpste Mörder von Geistlichen und andere schwere Verbrecher, die als Büßer aus allen Gegenden des Abendlandes nach Rom kamen, absolvirt, und zwar nicht etwa kraft einer von den betreffenden Bischöfen ihnen delegirten Jurisdiction, sondern kraft ihrer obersten, auf die ganze Kirche sich erstreckenden Binde- und Lösegewalt; jedoch konnten bis auf Innocenz II. herab auch die betreffenden Bischöfe die percussores clericorum kraft eigener Jurisdiction, wenn sie es für zweckmäßig fanden, absolviren, während sie dies nach Statuirung des in Rede stehenden ersten allgemeinen Reservates durch Innocenz II. nicht mehr konnten. — Bezüglich dieser ersten allgemeinen Einschränkung der bischöflichen Jurisdiction sucht der Verf. sofort zu zeigen, daß sie nicht eine Usurpation von Seiten des Papstes, sondern in den Bedürfnissen der damaligen Zeit gelegen und den Bischöfen ganz erwünscht gewesen sei, „daß die Bischöfe selbst und vor allem zur Einführung der päpstlichen Reservation in solch allgemeiner Gestaltung mitgewirkt haben, aber nicht indem sie ihre Rechte abgetreten, sondern indem sie das Recht des Papstes herausgefordert, indem sie ihn gedrängt haben, von seinem eigenen Rechte (dem der Reservation) Gebrauch zu machen" (S. 74); das Reservationsrecht des Papstes sei also kein von den Bischöfen an ihn devolvirtes, auch nicht ein Gewohnheitsrecht im gewöhnlichen Sinn des Wortes, sondern ein in Gemäßheit der Zeitverhältnisse sich bethätigendes Primatial-Recht.

Im § 10 gibt der Verf. alsdann die „weitere Geschichte" des ersten allgemeinen päpstlichen Reservates, womit er den zweiten Theil abschließt, welcher die Ueberschrift führt: „geschichtliche Entwicklung dieses Rechtes" — nämlich des päpstlichen Reservationsrechtes. Diese Ueberschrift scheint uns nicht ganz passend zu sein, da ja offenbar mit der von Innocenz II. gemachten ersten allgemeinen Reservation, mit welcher der zweite Theil schließt, nicht auch schon die Entwicklung des päpstlichen Reservationsrechtes zum Abschluß gekommen ist, sondern eigentlich erst recht angefangen hat. Die Ueberschrift des zweiten Theiles sollte lauten: geschichtliche Entwicklung des päpstlichen Reservationsrechtes bis zur Aufstellung des ersten allgemeinen Reservats nebst Geschichte dieses Reservates; nur bei dieser Formulirung ist denn auch die Ueberschrift passend, welche der Verf. dem dritten Theil seines Buches gegeben hat. — Des Nähern auf den eben skizzirten Inhalt des 2. Theiles einzugehen, ist hier nicht der Ort; wir können nur im Allgemeinen bemerken, daß der Verf. die Aufgabe, welche er in diesem Theil sich stellte, unseres Erachtens nicht vollständig gelöst hat, was aber um so begreiflicher erscheint, als ihm wenige gute Vorarbeiten zur Seite standen und die Geschichte der Bußdisciplin wie in der altchristlichen so auch in der frühern Zeit des Mittelalters noch in großes Dunkel gehüllt ist. Das Beweismaterial, welches der Verf. für seine im 2. Theil aufgestellten Sätze beibringt, ist mitunter, wenn nicht geradezu unstichhaltig, so doch nur sehr indirect beweisend. Ein Hauptfehler bei Verwerthung und Taxirung der Beweisstellen scheint uns darin zu liegen, daß zwischen der kanonischen, unter die äußere Kirchendisciplin (forum externum) fallenden Reconciliation und der geheimen, sacramentalen Lossprechung nicht oder doch nicht genugsam unterschieden ist. Im Ganzen genommen aber ist der 2. Theil unseres Buches, welcher uns als der schwierigste erscheint, unzweifelhaft eine sehr fleißige und dankenswerthe Arbeit.

Im Wesentlichen das gleiche günstige Urtheil können wir auch über den umfassenden dritten Theil fällen, welcher die „Geschichte der übrigen allgemeinen päpstlichen Reservatfälle" enthält, also sämmtliche päpstliche Reservatfälle mit Ausnahme des im

2. Theil behandelten Reservates. Im ersten Paragraphen dieses Theiles erörtert der Verf., wie es gekommen sei, daß sich im spätern Mittelalter, besonders vom 15. Jahrh. an, die Zahl der päpstlichen Reservate so rasch und bedeutend mehrte. Einen Haupterklärungsgrund findet er mit Recht im Verfall der öffentlichen Bußdisciplin; „die päpstliche Reservation im Verein mit der bischöflichen wurde nun das Ersatzmittel der außer Anwendung gekommenen Bußstrafen zur Züchtigung und Verminderung schwerer Verbrechen. Die päpstlichen Reservatfälle bilden deshalb von dieser Zeit an einen der wichtigsten Theile der kirchlichen Bußdisciplin" (S. 84). „Die Bischöfe selber waren es, welche wie den ersten so auch die später kommenden Reservatfälle meistentheils hervorriefen, indem sie die Päpste aufforderten, gegen allgemeine großartige Uebel auch allgemeine Strafbestimmungen zu erlassen" (S. 86).

Bekanntlich ist die Zahl der päpstlichen Reservate, die im corpus iuris canonici und in den Constitutionen der Päpste enthalten sind, sehr groß; der Verf. bespricht S. 89—361 mehr als achtzig im Einzelnen, und zwar in erster Reihe jene 20, welche in der Bulle In coena domini enthalten sind, einer Bulle, deren allmähliches Wachsthum von kleinem Anfang bis zur jetzigen Gestalt von dem Verf. recht klar vor Augen gelegt wird. Was er nachträglich § 27 über die spätern Geschicke dieser Bulle noch beibringt, hätte unseres Erachtens im Interesse der Uebersichtlichkeit besser schon im § 12 seinen Platz gefunden. — Die nicht in der Nachtmahlsbulle enthaltenen päpstlichen Reservate behandelt der Verf. unter folgenden Kategorieen: 1) Reservate gegen Verletzung des Kirchengutes (6); 2) Reservate gegen Simonie, Bestechlichkeit und Habsucht (12); 3) Reservate gegen Verbreitung falscher, gefährlicher und Aergerniß erregender Lehren (5); 4) Reservate gegen Verachtung der kirchlichen Censuren und der kirchlichen Jurisdiction (7); 5) Reservate gegen Beeinträchtigung der Freiheit der Kirche und ihrer Diener (6); 6) Reservate gegen sociale Gebrechen (6); 7) Reservate gegen Mönche und Nonnen (9); 8) Reservate zu Gunsten der Mönche und Nonnen (4); 9) Reservate gegen Mißbräuche an der römischen Curie (7). — Bezüglich eines jeden dieser 83 Reservate gibt der Verf. aus den Concilien-Acten und zahlreichen andern Documenten an, wann und wo dasselbe statuirt wurde, wann es päpstliches Reservat geworden, welche Mißstände es veranlaßt haben, welche Wirkungen es gehabt u. s. w. Sind auch diese Angaben und Ausführungen keineswegs immer historisch erschöpfend, so erhält der Leser doch jederzeit einen klaren Einblick in die Genesis und in die bedeutendern Entwicklungsphasen des betreffenden Reservates und nebenbei die interessantesten Aufschlüsse über die jeweiligen Zustände in Kirche und Staat. Der Verf. war im vollsten Rechte, sein Buch schon auf dem Titelblatte als einen „Beitrag zur Rechts- und Sittengeschichte" zu bezeichnen; nur hätte er, damit es ein solcher Beitrag in um so vollkommnerm Maaße sei, bei Berufung auf weniger bekannte Synoden auch angeben sollen, in welchem Lande, in welcher Gegend der Ort oder die Stadt liege, wo ein Concil gehalten wurde und wo sonach die censurirten Mißbräuche grassirten. Wenn man nur citirt liest: Concilium *Palentinum* (S. 180), *Marciacense*, *Insulanum* (S. 183), *Sodorense* (S. 257) u. dgl., so fragen auch gebildetere Leser, was das für Orte seien und wo sie liegen; und gewiß nur Wenigen stehen die literarischen Hilfsmittel zu Gebote, um mit Zeitverlust endlich zu finden, es seien gemeint: Palencia in Spanien, Marciac im südlichen Frankreich, L'Isle bei Avignon und Castelton auf der brittischen Insel Man.

Im vierten Theile (S. 361—88), welcher ohne Ueberschrift gelassen ist, behandelt der Verf. die „Incurrirung der päpstlichen Reservatfälle" sowie die Absolution von denselben, und zwar beide Gegenstände vom historischen Standpunkt aus.

Das ganze Buch ist vom Geiste wohlthuender Pietät gegen die Kirche durchweht und geeignet, durch seinen reichen, mitunter sehr interessanten Inhalt den Leser zu fesseln, der freilich auch manchmal, durch Unebenheit, um nicht zu sagen Härte des Stiles, Schwerfälligkeit in der Uebersetzung und durch zahlreiche Druckfehler etwas unangenehm berührt wird. — Im Interesse der Verbreitung des Buches hätten wir gewünscht, daß der Verf. in seinen historischen Ausführungen, die ja doch auch in ihrer jetzigen Gestalt nicht erschöpfend sind, sich durchweg auf das Wesentliche, auf Darstellung der Hauptentwicklungsphasen des betreffenden Reservates beschränkt, dafür dem praktischen Beichtvater als solchem mehr Rechnung getragen und dann selbstverständlich dem Buche einen andern Titel gegeben, es als eine historische und kanonistisch-casuistische Abhandlung in die Oeffentlichkeit eingeführt hätte. Der Beichtvater interessirt sich am allermeisten dafür, welche einzelne von den zahlreichen päpstlichen Reservaten dermalen und bei uns noch Geltung haben. So ist es z. B. für jeden Beichtvater bei uns unerläßlich, eine sichere moralische Ueberzeugung darüber zu haben, ob man durch eigenmächtiges Lesen gewisser verbotener Bücher das päpstliche Reservat der Nachtmahlsbulle incurrire oder nicht. Um eine solche Ueberzeugung zu gewinnen, muß man nicht bloß in der Geschichte, sondern auch bei Kanonisten und Casuisten sich umsehen und die consuetudo vigens in Betracht ziehen; was unser Verf. S. 111 ff. über das Bücherverbot mittheilt, reicht entschieden nicht hin, um sich in fraglichem Betreff eine sichere Ueberzeugung für die seelsorgerliche Praxis bilden zu können. Wie mit diesem, so verhält es sich noch mit gar manchem andern päpstlichen Reservat. Desgleichen ist das, was der Verf. vom historischen Standpunkte aus über Incurrirung der päpstlichen Reservate und über Absolution von denselben beibringt, für die Praxis im Beichtstuhle durchaus nicht erklecklich. Freilich war dem Verf. der Gegenstand seiner Abhandlung durch die gestellte Preisfrage gegeben, und wollen wir daher nichts weniger als ihn darüber tadeln, daß er fast durchweg nur den historischen und nicht auch den pastoraltheologischen, unmittelbar praktischen Standpunkt eingenommen und dadurch seine Arbeit im bezeichneten Sinne erweitert hat; wir hätten, wie schon gesagt, diese Erweiterung hauptsächlich im Interesse einer recht großen Verbreitung des Buches gewünscht, das übrigens auch in seiner jetzigen Gestalt hoffentlich nicht bloß in wissenschaftlichen Kreisen, sondern auch unter dem Seelsorgeklerus zahlreiche Leser finden und gewiß auch für den letztern als sehr nutzbringend sich erweisen wird.

München. Thalhofer.

Das bevorstehende Concil.

Das nächste allgemeine Concil und die wahren Bedürfnisse der Kirche. Ein Wort an alle wahren Christen geistlichen und weltlichen Standes von einem katholischen Geistlichen. Wenigen-Jena, Hochhausen 1869. VIII u. 87 S. 8. 15 Sgr.

Der Verf. dieser Broschüre, dem man gute wissenschaftliche Bildung, reiche Kenntnisse aus dem Gebiete der Kirchengeschichte und des kanonischen Rechtes, genaue Bekanntschaft mit den thatsächlichen kirchlichen Zuständen der Gegenwart und großen Eifer für die Verbesserung derselben nicht absprechen kann, nimmt für die Erörterung der Concilsangelegenheit als katholischer Priester denjenigen Standpunkt ein, welchen man im parlamentarischen Leben als den Standpunkt der äußersten Linken zu bezeichnen pflegt. Neben vielen beachtenswerthen Bemerkungen und Vorschlägen finden sich daher in seiner Schrift auch zahlreiche Uebertreibungen und mitunter Heftigkeiten des Ausdrucks, welche jenseits der Grenzen des Erlaubten und Würdigen liegen und den begründeten Aufstellungen empfindlichen Eintrag zu thun geeignet sind. „Obligate Bannflüche, bischöflicher Absolutismus, Roms auri sacra fames, päpstlicher Unfehlbarkeitsschwindel" u. dgl. sind Schlag-

wörter der gröbsten Sorte, welche nur verwunden, nicht heilen können. Aus der Zahl der bittern Stellen begnügen wir uns die folgende wörtlich auszuheben:

Durch welche Mittel mögen die Principien des christlichen Glaubens den Völkern wieder näher gebracht werden? Wie ist hier zu helfen? Gewiß nicht dadurch, daß man auf neue Dogmen sinnt; daß man nur Encykliken schreibt und mit dem Syllabus alter und neuer Anatheme der erstaunten Christenheit entgegentritt; daß man die Wissenschaft befehdet, den Index bereichert und die Inquisitionsmaschine mit neuem Eifer in Bewegung setzt. Auch nicht dadurch, daß man die Schule vernachlässigt oder in die stiefmütterliche Ammenkammer vergangener Jahrhunderte zurückwirft; daß man mit dem Glorienscheine der Unfehlbarkeit wie mit einer ehernen Mauer wider die Forderungen der Zeit sich verschanzt (S. 38).

Von der völligen Zeitgemäßheit der Abhaltung einer ökumenischen, den christlichen Erdkreis repräsentirenden Synode überzeugt, übersieht der Verf. die immensen Schwierigkeiten ganz und gar, welche zu dieser Stunde noch der möglichst allseitigen Verwirklichung des Planes entgegenzustehen scheinen. Werden Italien, Spanien, Polen, diese specifisch katholischen Länder, ordnungsmäßig vertreten sein können? Sind die Vorberathungen und Vorbereitungen in den andern Territorien der katholischen Christenheit schon so weit vorangediehen, daß die Berechtigten und Verpflichteten als im Sinne des Verf. hinreichend ausgerüstet an den Ort der Versammlung werden eilen können? Sind nicht die Hoffnungen auf Antheilnahme der akatholischen christlichen Religionsparteien allbereits nahezu geschwunden? Die thatsächlichen Voraussetzungen also, von denen hier als selbstverständlichen ausgegangen wird, sind bis jetzt nur in bescheidenem Maße verwirklicht.

„Wie wird das bevorstehende allgemeine Concil in formeller Hinsicht verlaufen?" Diese erste seiner beiden Hauptfragen detaillirt der Verf. wie folgt: 1. Berufung des Concils. 2. Freiheit des C. 3. Ceremoniell des C. 4. Zusammensetzung des C. und Stellvertretung auf demselben. 5. Theilnahme der Akatholischen am C. Neben vielem, was möglich, wünschenswerth, selbstverständlich und unerläßlich ist, wenn die Synode ihrer Aufgabe gerecht werden soll, findet sich hier auch manches von sehr zweifelhafter Güte und Ausführbarkeit in Vorschlag gebracht. Man mag es z. B. bedauern und auf Abänderung Bedacht nehmen, daß die Zahl der Bisthümer in Italien übermäßig groß, in Deutschland übermäßig gering ist; dies gibt aber noch keine Berechtigung, eine Anzahl von italienischen Bischöfen vom Concil auszuschließen, oder die Anzahl von Votanten (durch Zutheilung mehrerer Stimmen an Einen) aus Deutschland zu vermehren, damit auf eine bestimmte Seelenzahl je eine bischöfliche Stimme komme. Der Vorschlag, daß die Synodalen ihr Stimmrecht ausüben sollen nach der durch das physische Alter bestimmten absteigenden Reihenfolge, ist nicht allein wider das Gewohnheitsrecht, sondern wird ungefähr durch dieselben Gründe widerrathen, welche zu seinen Gunsten angeführt werden. Wir vermuthen, daß die Abneigung gegen den stürmischen, unerleuchteten Eifer jugendlicher Bischöfe auch dem an späterer Stelle ausgesprochenen Wunsche zu Grunde liege, es möchte vor seinem 50. Lebensjahre Keiner zum Bischofsamte zugelassen werden. Ginge die Synode hierauf ein, so würden wir um eines jener Gesetze reicher werden, deren Unzweckmäßigkeit durch die Regelmäßigkeit der Dispensationen documentirt zu werden pflegt. Beachtenswerther ist der Vorschlag, daß in dogmatischen Fragen nur die anwesenden Diöcesanbischöfe und die Procuratoren der abwesenden, falls sie von ihren Vollmachtgebern in bestimmter Weise instruirt seien, entscheidendes Stimmrecht ausüben sollen, wohingegen der Combinationsversuch zwischen der Abstimmung nach Nationen und jener nach Köpfen schwerlich auf großen Beifall zählen dürfte. Ist der Episkopat, wie vorauszusetzen ist, mit der Lage und den Bedürfnissen seiner Sprengel, Provinzen, Länder hinreichend vertraut, so wird es sich von selbst einstellen, daß die Synodalen Einer Nation sich zu gemeinschaftlichen Anträgen vereinigen, und das Concil gerechtes Bedenken tragen wird, etwas zum Beschlusse zu erheben, was zur empfindlichen Schädigung der Kirche eines bestimmten Landes ausschlagen müßte. Solch ein nationales Collectivvorgehen würde sich um so eher von selbst ergeben, wenn, wie der Verf. will, nicht allein die Priesterschaft, sondern auch die Fürsten und die Laienwelt der einzelnen katholischen Länder mit dem Rechte berathender Stimmgebung auf dem Concil vertreten wären. Wie das anzufangen und einzurichten, wird nicht angegeben und ist dem Ref. auch nicht erfindlich. Mit Ausnahme der Fürsten und der bischöflichen Theologen und Kanonisten würden die übrigen Interessenten wohl kaum anders als auf dem Wege der Petition ihre Ansichten und Wünsche zur Kenntniß der Synode bringen können. Die „weltlichen Machthaber" anlangend, behauptet unser Verf., man habe sie „zurückgedrängt," ihnen „alle Theilnahme an den Angelegenheiten der Kirche versagt und dadurch sie theilnahmlos und gleichgültig gemacht" (S. 5). Das stimmt sehr schlecht mit den Thatsachen überein, daß auch heutigen Tages noch der Staat sehr Vieles und Wichtiges in kirchlichen Dingen mitzureden hat, die Kirche aber in keine Angelegenheiten des Staates hineinreden soll, wenn ihre Interessen auch noch so empfindlich davon berührt werden; daß die katholischen Fürsten fast überall vertragsmäßig zu den Bischofssitzen und andern wichtigen Kirchenstellen ernennen und placetiren; daß selbst die akatholischen Landesherren in derselben Rücksicht als die Herren der Situation zur Geltung kommen; daß die Kirche weniger aus eigenem, natürlichen und verbrieften Rechte, als aus Gnade und Zweckmäßigkeitsrücksichten bei der Schule und andern öffentlichen Angelegenheiten mitwirken darf; daß wir mit Einem Worte im umgekehrten Mittelalter leben. Spätere Aeußerungen des Verf. selbst constatiren das dermalige Verhältniß zwischen Staat und Kirche als ein so unnatürliches und für letztere so unerträgliches, daß er geradezu auf Trennung zwischen beiden anträgt und das Concil als den Ort betrachtet, wo es zwischen beiden zu einer friedlichen Lösung ihrer Beziehungen zu einander kommen soll, so daß hernach die katholischen Landesherren nur noch den Rang der vornehmsten und einflußreichsten Laien für sich behalten würden. Er denkt sich dabei den Staat gutwillig genug, um der Kirche die ihr geschuldeten Mittel ohne Weiteres zur Verfügung zu stellen und sie in der von ihr gegründeten Schule nach ihren Grundsätzen gewähren zu lassen. Aehnlich scheint er auch über die Gutwilligkeit der schismatischen und protestantischen Christen zu denken. Versöhnlichkeit und möglichstes Entgegenkommen von unserer Seite, und das Friedenswerk ist im Fluß! Und doch stehen heute die Dinge tausendmal so ungünstig, als in den Tagen von Florenz und Trient. Auf die Synode von Trient und ihre Geschichte kommt der Verf. selbst sehr häufig zu sprechen; ein genaueres Besehen des wirklichen Thatbestandes hätte ihn viele seiner Aufstellungen als unmotivirte erkennen lassen müssen. Was er, um nur Eins anzuführen, durch dieselbe hinsichtlich der Rangordnung der geistlichen Mitglieder erst „am Ende" erklären läßt, hat sie schon in der zweiten Sitzung ein für allemal angeordnet.

„Wie wird das bevorstehende Concil in materieller Beziehung verlaufen?" Dies ist die andere Hauptfrage. Stoffe sind: 1. Die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Confessionen. 2. Geltendmachung der großen Principien der Religion im Leben, in der Schule und in der Wissenschaft. 3. Herstellung eines gedeihlichen Friedens zwischen Kirche und Staat (mittelst amicabler Trennung beider). 4. Reformation an Haupt und Gliedern. 5. Das Verhältniß des christlichen Volkes zur Hierarchie. Mit Ausnahme der an erster Stelle genannten Aufgabe, über welche der Verf. nichts Einläßliches und praktisch Brauchbares zu sagen weiß, findet sich hier abermals eine Reihe von Vorschlägen, welche der Beherzigung und der Berücksichtigung werth sein dürften. Dabei aber ist sehr Belangreiches mit Still-

schweigen übergangen. In dogmatischer Beziehung interessirt den Verf. fast nur die Abschaffung des Index und des heiligen Officium, die lehramtliche Bezeugung der „großen Principien" der religiösen Wahrheit, die milde Interpretation der dem Protestantismus und dem Schisma entgegenstehenden Lehrsätze. Unter den Hauptstücken der reformatorischen Thätigkeit ist der Verbesserung des Breviers, der Vereinfachung des Eherechtes und ähnlicher zeitgemäßer Materien keinerlei Erwähnung gethan. Dagegen aber kommen einzelne Punkte zur Sprache, denen nur provincielle Wichtigkeit zukommt, z. B. die Uebelstände der sogenannten Oekonomie-Pfarreien, wo die Abhülfe nicht von einem allgemeinen Concil auszugehen braucht. In der lebhaften Befürwortung der Pflege der Wissenschaft innerhalb der Kirche wird leider die Aufmerksamkeit der Leser vorwiegend auf geistige Größen hingelenkt, die sich zugleich durch dogmatische Verirrungen bedauernswerthe Blößen gegeben haben, während auf der andern Seite die hochherzigen Rücksichten, welche noch der Kirchenrath von Trient auf die Universitäten genommen hat, mit keiner Silbe erwähnt werden. Auf das Synodalwesen wird großes, vielleicht zu großes Gewicht gelegt, und die Schwierigkeiten bleiben unerwogen, welche der ordnungsmäßigen Diöcesansynode in übergroßen Sprengeln entgegenstehen.

Bonn. Dieringer.

Bibel und Natur.

Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Göthe und Lamarck im Besondern, über die Anwendung derselben auf den Ursprung des Menschen und andere damit zusammenhängende Grundfragen der Naturwissenschaft. Von Dr. **Ernst Haeckel**, Professor an der Universität Jena. Mit Tafeln, Holzschnitten und genealogischen Tabellen. Berlin, G. Reimer 1868. XVI u. 568 S. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen. Von **Theodor Zollmann**, d. Z. evangelischem Geistlichen an der deutschen Gemeinde in Buenos Ayres. Gekrönte Preisschrift. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 1869. VIII u. 280 S. 8. 1 Thlr.[1]).

Die Urgeschichte der Erde und des Menschen. Vorträge, gehalten zu Hamburg im März 1868 und mit ergänzenden Anmerkungen und Belegen herausgegeben von **O. Zöckler**, Professor der Theologie zu Greifswald. Separatabdruck aus der apologetischen Monatsschrift „der Beweis des Glaubens." Gütersloh, Bertelsmann 1868. 2 Bl. 168 S. 8. 22½ Sgr.

1. Der Titel des Buches von Häckel: „Natürliche Schöpfungsgeschichte" erinnert an Burmeisters „Geschichte der Schöpfung" und noch mehr an die von C. Vogt aus dem Englischen übersetzen „Natürliche Geschichte der Schöpfung." Wie aber schon der Zusatz auf dem Titelblatte andeutet, tritt bei Häckel die geologische Seite der Geschichte der Erde ganz zurück und handelt es sich ihm wesentlich nur um die Geschichte der organischen Wesen, die auf der Erde leben oder gelebt haben. Die Vorträge 1—12 und 20 enthalten eine ausführliche Darlegung und Vertheidigung der Lamarck-Darwin'schen „Entwicklungslehre," die Vorträge 13—19 nach einer ganz kurzen Entwicklungsgeschichte der Erde selbst eine ausführliche Darlegung der Weise, wie nach jener Entwicklungslehre aus den durch Urzeugung entstandenen einfachsten organischen Wesen (Moneren) allmählich alle Organismen bis zum Menschen hinauf entstanden sein könnten. Das ganze Buch bietet nur eine populäre — sehr faßlich und gewandt geschriebene — Bearbeitung des Inhaltes der „Generellen Morphologie." Da ich dieses Buch im ‚Lit.-Bl.' 1867, Sp. 883 und die beiden Vorträge über „die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts" 1868, Sp. 665 besprochen habe, so brauche ich Häckels naturwissenschaftliche Theorie und atheistisch-materialistische „Philosophie" nicht noch einmal zu charakterisiren und zu kritisiren: es kehren in dem neuen Buche ganz dieselben Anschauungen und Argumente wieder. Ein Fortschritt ist es, daß die allerroheſten Ausfälle auf den Glauben an die Existenz eines persönlichen Gottes und einer immateriellen Seele aus der „Morphologie" nicht mit herübergenommen sind. Auch werden jetzt nicht mehr die Papagaien als Beweis dafür citirt, daß die Sprache nicht eine dem Menschen eigenthümliche Gabe sei; dagegen figurirt unter den Beweisen dafür, daß „zwischen den höchstentwickelten Thierseelen und den tiefstentwickelten Menschenseelen nur ein geringer quantitativer, aber kein qualitativer Unterschied existire," jetzt S. 547 dies, soviel ich mich erinnere, in der „Morphologie" noch nicht vorkommende geniale Argument: „Sehr viele wilde Völker können nur bis 10 oder 20 zählen, während man einzelne sehr gescheute Hunde dazu gebracht hat, bis 40 und selbst über 60 zu zählen."

2. Die von dem „Central-Ausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" gekrönte Preisschrift von Zollmann behandelt außer den in meinem gleichnamigen Buche erörterten Fragen noch mehrere andere Punkte, bei denen nicht so sehr das Verhältniß der Bibel zu den Ergebnissen der Naturforschung als der Gegensatz der materialistischen und rationalistischen Philosophie gegen den christlichen Glauben in Betracht kommt: „die Seele, die angeborenen Ideen, die Gottesidee, Freiheit und Sünde, die Heiligung [und die ethischen Consequenzen des Materialismus], die Wunder, den Ideal-Menschen [die Person Christi], Unsterblichkeit, Auferstehung, Weltverklärung." Wenn so viele und mannigfaltige Gegenstände auf weniger als 300 Seiten behandelt werden sollten, mußte der Verf. sich vielfach auf Andeutungen beschränken. So sind denn manche Punkte auch zu dürftig behandelt. Dazu kommt noch, daß der Verf. zu oft in einen rhetorischen und declamatorischen Ton verfällt und darum „die Durchsichtigkeit, Präcision und Allgemeinverständlichkeit der Form," auf welche bei dem Ausschreiben der Preisfrage mit Recht großes Gewicht gelegt wurde, vielfach vermissen läßt. Der Werth der sonst in mehrfacher Hinsicht tüchtigen Arbeit wird dadurch geschmälert und ihr namentlich, fürchte ich, der gewünschte „Zugang in alle Kreise der Gebildeten" erschwert.

Von den Punkten, welche das Buch mit dem meinigen gemeinsam (aber ganz unabhängig von demselben) behandelt, sind die Entstehung der Organismen, das Darwin'sche System, „Mensch und Affe," die Einheit und das Alter des Menschengeschlechts recht gut behandelt; für unhaltbar halte ich, von einigen andern Einzelheiten abgesehen, den Versuch, die sog. Sündfluth mit der „Glacial-Epoche" und diese mit dem geologischen „Diluvium" zu identificiren (S. 191 ff.; vgl. mein Buch S. 287). — Dürftiger und weniger genügend ist das Sechstagewerk behandelt; namentlich nehmen auch hier allgemeine philosophische und theologische Reflexionen in rhetorischer Form den Raum ein, der einer präcisen und bündigen Vergleichung des biblischen Berichtes mit den Ergebnissen der geologischen Forschung hätte gewidmet werden sollen. Wenn Z. in dem biblischen Schöpfungsberichte „den idealen Plan Gottes" und in den sechs Tagen nicht Perioden, sondern „die Stufen der gegenwärtigen Naturordnung" erblickt, „welche aus dem Gesichtspunkte, wie alles übrige Geschaffene zum Menschen in Beziehung steht, dargelegt seien" (S. 78), so ist gegen diese auch von Andern vertretene Auffassung nichts zu erinnern; aber die Durchführung derselben läßt manches zu wünschen übrig, und ganz ungenügend ist meines Erachtens die S. 99 gegebene Erklärung der sechs „Tage":

> Der Gegensatz höchster Spannung, eintretender Ruhe und endlich der zur Aufnahme höhern Lebens erreichten Bereitschaft wird durch Tag, Abend und Morgen hervorgehoben. Plastisch schön stellt die Erzählung jede Naturstufe als ein Tagewerk dar, das nach dem aufbrausenden Jugendstadium in eine Zeit relativer Ruhe — in den Abend übergeht; und so reift die Welt, indem sie die empfangenen schöpferischen Kräfte in sich verarbeitet, sich wieder in sich selbst findet, einer

1) Wenige Monate nach der ersten Auflage ist eine zweite, wahrscheinlich unveränderte, erschienen.

höhern Entwicklungsstufe, einem neuen Tage entgegen. Es kommt ein Morgen, mit dem das vorige Tagewerk — sagen wir: die vorige Naturstufe abschließt, und an den sich ein neues Schöpfungswort anschließt: die neue Tagesarbeit — die neue Naturstufe. Die Weltentwicklung hat sich erholt, um das Licht einer neuen Sonne zu empfangen. Daß also die Tageszählung: „Tag eins, Tag zwei u. s. w." erst an den Morgen angeschlossen wird, hat in der erst mit dem Morgen vollendeten Entwicklung des in dem vergangenen Tage Angelegten seinen Grund.

Die Parallelisirung der sechs Schöpfungstage mit den sechs Arbeitstagen der Woche, welche in der Genesis selbst durch die Parallelisirung des Tages der göttlichen Ruhe mit dem Sabbath nahegelegt wird, ist dabei außer Acht gelassen (ebenso in dem Buche von Zöckler), und doch ist, wie ich in meinem Buche S. 125 ff. gezeigt zu haben glaube, von diesem Punkte aus allein eine befriedigende Deutung der „sechs Tage" möglich. Hätte Z. den Zusammenhang zwischen dem Hexaemeron und dem Sabbath nicht unbeachtet gelassen, so würde er auch wohl den Schöpfungsbericht auf eine göttliche Offenbarung und nicht auf die „intuitive Erkenntniß der Natur durch die ersten Menschen" zurückgeführt haben.

Der Verf. hat sich mit der naturwissenschaftlichen Literatur für seinen Zweck genügend bekannt gemacht, in größerer Ausdehnung, als die ausdrücklichen Citate vermuthen lassen. Wenn er aber überhaupt citiren wollte, hätte er genauer citiren müssen, als z. B. „Ulrici, Gott und die Natur" und dgl.[1]).

3. Die sechs Vorträge von Zöckler behandeln „die Weltstellung der Erde und des Menschengeschlechts, die Erschaffung der Erde, der Pflanzen und Thiere und des Menschen, den einheitlichen Ursprung und das Alter des Menschengeschlechts." Die Anmerkungen geben kurze Ergänzungen und ziemlich reichhaltige Verweisungen auf die Literatur. Die Vorträge können schon der beschränkten Zahl und Ausdehnung wegen die betreffenden Fragen nur in Umrissen behandeln; zudem hat Z. mitunter Reflexionen eingemengt, die eher in Predigten gehören, und sich nicht strenge auf die Punkte beschränkt, die für den Nachweis der „Uebereinstimmung der Schriftlehre mit allen wirklich gesicherten Ergebnissen der Naturforschung" von Bedeutung sind. Namentlich im ersten Vortrage stehen die meisten Mittheilungen über die Ergebnisse der astronomischen Forschung in keiner Beziehung zur Bibel, und ganz ohne Bedeutung für das Verhältniß von Bibel und Naturforschung ist die ausführlich erörterte (und bejahte) Frage, ob auch andere Himmelskörper als die Erde bewohnt seien (namentlich von Engeln, die sich Z. „ohne eine feinere höhere Leiblichkeit nicht denken kann, weil sie als rein geistige Existenzen zu blassen Abstractionen und leeren Begriffen zusammenschrumpfen" !). — In der Bestreitung der bekannten Kant-Laplace'schen Nebulartheorie und des Plutonismus (S. 34 ff.) ist Z. viel zu engherzig[2]). Bei der Erklärung des Hexaemeron vertritt er die concordistische Ansicht in ähnlicher Weise wie Ebrard und Hugh Miller[3]). Besser als diese Punkte sind das Verhältniß des Menschen zum Affen, die Einheit des Menschengeschlechts und die geologischen Berechnungen des Alters des Menschen behandelt; die betreffenden drei Vorträge geben eine im Ganzen genügende Orientirung. Interessant sind S. 110 die Mittheilungen über eine neuerdings in England, auch in bibelgläubigen Kreisen, beliebt gewordene Modification des Polygenismus: der biblische Adam wird als der Stammvater nur der kaukasischen Rasse angesehen; die tiefer stehenden Rassen, Neger, Mongolen, Amerikaner

1) Einige Namen sind verdruckt, z. B. S. 80 Oerstredt st. Oersted, S. 122 Prinstley st. Priestley, S. 123 Harwey st. Harvey, S. 131 Bram st. Bronn, S. 188 Quatrefagos st. Quatrefages, Mrath st. Meath, S. 193 Burckland st. Buckland, S. 213 Enges st. Engis. — S. 16 l. verneinend st. vereinend, S. 23 von Juden verfaßt st. verhaßt, S. 97 Neptunismus st. Neptualismus, S. 151 Beckens st. Backens.

2) Vgl. Bibel und Natur S. 167. 174.

3) Vgl. Bibel und Natur S. 253.

ꝛc. werden auf einen oder mehrere Stammväter einer viel frühern Zeit zurückgeführt (so Hamilton Smith, Reginald Stuart Poole, D. M'Causland, Sam. Baker). Daß diese Ansicht den biblischen Angaben von der Abstammung aller Völker von Noe (Gen. 7, 23; 10, 32) widerspricht, bedarf keines Beweises.

Sehr unglücklich ist der S. 97 gemachte Versuch, die trichotomische Auffassung des Menschen — ein Punkt, der auch gar nicht zum Thema gehört — aus Gen. 2, 7 zu deduciren. Z. übersetzt: „Und Gott machte den Menschen aus Erdenstaube und blies ihm einen lebendigen Odem (eigentl. einen Geist oder Hauch des Lebens) in die Nase, und also ward der Mensch eine lebendige Seele," und meint, hier würden „alle drei Momente hervorgehoben: 1. daß der Mensch mit einer irdischen Leibeshülle begabt sei, 2. daß ihm als Princip oder Keim eines höhern, unvergänglichen Lebens ein göttlicher Lebensodem, ein Geist aus Gott eingegeben sei, 3. daß in Folge dieser höhern Begeistung auch die Seele des Menschen eine »lebendige Seele«, eine Geistesseele sei, die sich von den Seelen der Thiere specifisch und graduell als vollkommenere unterscheide." Nicht die Seele, sondern „der Mensch" wird nach Gen. 2, 7 durch die Einhauchung des Lebensodems zu einer nephesch chajjah, d. h. zu einem „lebendigen Wesen," was der hebr. Ausdruck hier wie sonst oft bedeutet. Die Stelle widerspricht geradezu der trichotomischen Auffassung[1]).

So viel Gutes die Vorträge auch enthalten, sie stehen hinter andern Arbeiten des Verf. auf demselben Gebiete (s. Bibel und Natur S. 491) zurück[2]). Reusch.

Philosophie.

Wahrheit, Schönheit und Liebe. Philosophisch-ästhetische Studien von **Victor Granella**. Leipzig, Brockhaus 1867. 3 Bl. 288 S. 12. 1 Thlr. 10 Sgr.

Es gereicht uns jedesmal zu besonderer Freude, wenn wir gewahr werden, daß die vielgestaltige Entfaltung des äußern Lebens in Handel und Industrie, in Erleichterung des Verkehrs und Förderung der mercantilischen Interessen doch noch nicht allen idealen Sinn verdrängt habe, wenn wir sehen, daß die Resultate mühsamer und andauernder wissenschaftlicher Forschung doch noch nicht ausschließlich für rein praktische Zwecke ausgebeutet und allein dem materiellen Nützlichkeitsprincip dienstbar gemacht werden, sondern daß man auch auf die Förderung des Gemüthslebens noch Bedacht nimmt und auf die Veredlung des menschlichen Geistes noch einzuwirken bemüht ist. Deshalb begrüßen wir auch das Erscheinen der oben genannten Schrift mit lebhafter Freude, da wir sie für ganz geeignet halten, zur Gemüthsbildung und Herzensveredlung, sowie zu einer lebhaften Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne ein gutes Stück beizutragen. Daß dieses auch der Wunsch und die Absicht des Verf. ist, ergibt sich aus dem ganzen Inhalte der Schrift nicht minder, als aus einzelnen Aussprüchen. So hebt er z. B. zu wiederholten Malen hervor, daß, wenn man auch dem Fortschritte und den Errungenschaften auf dem Gebiete des modernen Industrialismus alle Berechtigung zuerkennen muß und den großartigen Erfolgen der Neuzeit seine Bewunderung nicht versagen

1) S. Bibel und Natur S. 108.

2) S. 4 spricht Z. von „Versuchen zur Erneuerung der vorkopernikanischen Astronomie, welche noch in jüngster Zeit von mehrern Apologeten theils der mittelalterlich-katholischen Scholastik, theils der ältern lutherischen Orthodoxie ausgegangen seien," und versichert, „weder der Jesuit Kleutgen mit seiner Vertheidigung der »Theologie und Philosophie der Vorzeit«, noch die protestantischen Hyperorthodoxen jüngsten Datums, wie C. Schöpffer und Frantz, würden im Stande sein, die Erde wieder zum Stillstand zu bringen" ꝛc. So viel mir bekannt, ist bei jenen Versuchen zur Erneuerung der vorkopernikanischen Astronomie überhaupt kein katholischer Schriftsteller betheiligt, jedenfalls nicht P. Kleutgen.

kann, dennoch „eine die Herzen veredelnde, die Geister adelnde Gesinnung bei allem Fortschritte immer als das eigentliche Ziel zu betrachten ist, wodurch der Mensch zu der Höhe seiner wahren Bestimmung erhoben wird" (S. 17). Diese Veredlung und Fortbildung des menschlichen Geistes ist jedoch nicht möglich ohne eifriges Studium der Vergangenheit, da der Mensch mit seinem ganzen geistigen Leben mitten in die historische Bewegung hinein gestellt ist. Eben so wahr als schön schreibt darum G. S. 10, vgl. S. 36: „In einseitiger Auffassung des Fortschrittes und voller Bewunderung für unsere hohe Cultur überschätzt man zu sehr die Unähnlichkeit zwischen den Menschen der neuern und denen der ältern Zeit und negirt die für einen gesunden Zustand gesellschaftlichen Lebens so nothwendigen Bestandtheile, deren Berechtigung in der Vergangenheit wurzelt. Ist aber die ganze Geschichte wohl etwas anderes, als das ununterbrochene Ineinanderwirken des Alten und Neuen, der zwei Factoren des Gewordenen und des Werdenden, worin sich der unaufhörliche Fluß des Lebens im Fortgange der Zeiten bethätigt? Ist sie nicht der Verwirklichungsproceß eines großen Gedankens, in welchem die einzelnen Zeitperioden rückwärts und vorwärts nur Stadien und Momente sind?" Sonach kann das Werk innerer Bildung nur gefördert werden dadurch, daß man alles Neue, was Geist und Gemüth berührt, in den innern Tiefen des Gemüthes niederlege und mit dem sich vereinigen lasse, was bereits in demselben sich befunden.

Was aber ursprünglich tief in der Seele gelegen, das ist das ideale Bild des Urgöttlichen in der Dreifaltigkeit von Wahrheit, Schönheit und Liebe. Die nähere Entfaltung und Erklärung dieser Dreifaltigkeit bildet nun den Inhalt des sehr geistreich und anziehend geschriebenen Werkchens, welches nicht in abstracten Theorieen, sondern in concreter Anschaulichkeit und Lebensfülle nach einer Einleitung handelt über: 1) Wahrheit und Erkenntniß, 2) Natur und Kunst, 3) Ideen und Ideale, 4) Einbildungskraft und Phantasie, 5) die Idee des Schönen, 6) die Kunst der Griechen, 7) Hellenismus und Christenthum, 8) Poesie und Liebe.

Wie man sieht, sind dies Themata, über welche zwar schon viel gesprochen und geschrieben wurde, die aber immer wieder neues Interesse wecken, weil sie eben die tiefinnersten Saiten des menschlichen Innenlebens berühren. Wie der Titel „philosophisch-ästhetische Studien" anzeigt, will indeß G. nicht ein zusammenhängendes und vollkommen abgeschlossenes kunstphilosophisches System aufstellen, sondern in lose an einander gereihten Abhandlungen seine aus tiefem Nachdenken und gründlichem Studium geschöpften Ansichten über Wahrheit, Schönheit und Liebe in solche Formen prägen, daß sie nicht allein allgemein verständlich, sondern auch allgemein ansprechend sind. Bei dieser Beschaffenheit der Form ist es nicht möglich, eine zusammenhängende Inhaltsangabe auf wenigen Seiten zu liefern, und darum müssen wir uns begnügen, Einzelnes hervorzuheben, was uns von besonderm Belange zu sein scheint. So wollen wir denn vorerst bemerken, daß der Verf. ein tiefes Verständniß der geistigen Bedürfnisse der Gegenwart an den Tag legt und den Beweis geliefert hat, daß es ihm nicht um subjectives Hervordrängen, sondern um das wahre Wohl der Kirche zu thun ist. Dieses ihn beseelende höhere Interesse drängt ihn denn auch hin und wieder zu Aeußerungen, die ihm vielleicht von mancher Seite übel gedeutet werden, die aber deshalb doch ihre volle Wahrheit und Berechtigung haben. Wer sich eine andere Anschauung über die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart gebildet hat, als der Verf., der mag nach bestem Wissen und Gewissen auf die Realisirung derselben bedacht sein, möge aber doch die schönen Worte S. 35 berücksichtigen:

Die Liebe zur Wahrheit, zumal wenn es sich um Sachen von zweifelhafter Gewißheit handelt, läßt jeder wohlbegründeten abweichenden Meinung ihre volle Freiheit, und nur eitle Streitsucht und leidenschaftliche Vorurtheile sind es, welche den klaren unbefangenen Blick des Geistes trüben und jede liebevolle Verständigung von vornherein unmöglich machen. Müssen wir nicht darin die Ursache suchen, daß die Ansichten und Ueberzeugungen über die wichtigsten Gegenstände des innern und äußern Lebens oft so schroff einander gegenübertreten? Und müssen wir nicht auch im Umgange mit der feinern, gebildetern Welt es oftmals schmerzlich bedauern, daß denkende, geistig geweckte Menschen, welche es verdienten sich zu lieben und liebend auf einander einzuwirken, dennoch durch allerlei Mißverstand von einander getrennt bleiben und sich gegenseitig ausschließen?

Mit diesen Worten nimmt der Verf. für sich eine unbefangene Prüfung seiner Anschauungen in Anspruch und stellt damit nur eine allgemein geltende wissenschaftliche Forderung. Denn „wahrhaft wissenschaftlicher Geist ist nur da vorhanden, wo man mit völliger Unbefangenheit und reiner Liebe zur Wahrheit, also mit Selbstverleugnung und mit Fernhaltung vorgefaßter Meinungen oder Systeme, die Phänomene und Thatsachen, sowohl die geschichtlichen wie die des innern Bewußtseins, adäquat zu erkennen und die ihnen zu Grunde liegenden Ideen und Principien klar zu erfassen und darzustellen bemüht ist." — Betrachtet man aber die thatsächliche Lage der Gegenwart, so wird man wohl dem Verf. beistimmen müssen, wenn er sagt, daß trotz der großen Fortschritte die geistige Verflachung überall sehr groß ist und daß es nur Wenige gibt, welche die Wahrheit wirklich zur eigenen, durch innere Geistesarbeit errungenen Erkenntniß gebracht. Dies scheint uns nicht bloß auf dem Gebiete der Wissenschaft, sondern in noch höherm Grade in Betreff der religiösen Wahrheiten der Fall zu sein. Und eben dieses Mangels eigentlicher religiöser Erkenntniß wegen hat auch die Wirksamkeit des Naturalismus und Rationalismus bei der großen Mehrzahl einen so günstigen Erfolg, der stets um so größer ist, je weniger lebhaft der Glaube an die Auctorität bereits geworden ist.

Deshalb ist es „bei der fortgeschrittenen Intelligenz unserer Zeit um so nothwendiger, die ewigen Wahrheiten des Christenthums in ihrer einfachen Grundgestalt rein und schriftgemäß darzustellen und durch gründliche philosophische Durchbildung ihres Inhaltes zu zeigen, daß das christliche Princip die höchste Form des menschlichen Wissens und zugleich der vollkommenste Ausdruck echter wahrer Humanität ist" (S. 19). Die Forderung reiner und schriftgemäßer Darstellung könnte leicht mißverstanden und als protestantisirend betrachtet werden. Daß aber der Verf. hievon weit entfernt ist, zeigt einerseits seine bereits oben mitgetheilte Ansicht über den nothwendigen historischen Charakter jeder Bildung überhaupt, anderseits aber seine Ansicht über den Fortschritt und die Entwicklung religiöser Erkenntniß insbesondere, die uns den Anschauungen des Vincentius von Lerinum (Comm. c. 28 sq.) ganz conform zu sein scheint. G. sagt nämlich, daß das Christenthum, einem Senfkörnlein gleich, ursprünglich den Keim des reichsten Inhaltes enthält, der sich aber nach den allgemeinen Gesetzen organischer Entwicklung ausbildet, wobei die Formen wechseln, das Wesen aber bleibt. Und dieses Bleibende, ewig Unveränderliche ist der wesentliche Inhalt des Christenthums, eine ewig neue bildungskräftige Ideenwelt für alle Jahrhunderte. Diesen ewig bleibenden wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens von den wandelbaren Formen zu unterscheiden und uns mit den geistigen Ideen des Christenthums allen destructiven Tendenzen gegenüber auf die Höhe der Zeit zu stellen, das ist die würdige Aufgabe für eine wahrhaft zeitgemäße Religionsphilosophie, welche über die tiefern Bedürfnisse der Gegenwart sich klar geworden und die richtige Perspective für die Zukunft gewonnen.

Wie man hieraus ersieht, erkennt es der Verf. mit Recht als eine Forderung der Zeit, daß die apologetische und philosophische Wissenschaft besonders gepflegt werde, eine Forderung, die auch wir schon bei verschiedenen Gelegenheiten und an verschiedenen Orten ausgesprochen haben. Soll aber die Philosophie mit Erfolg gepflegt werden, so muß ihr auch hinlängliche Freiheit gewährt und ihr gestattet werden, sich auf eigene Füße zu

stellen. Diesem Gedanken lauten Ausdruck zu geben, ist zwar etwas bedenklich in unserer Zeit, wenn man weiß, daß Einer schon als suspectus in fide bezeichnet wird, der sich zu dem Satze bekennt, daß es mit der bloßen Censurirung von Schriftwerken nicht abgethan sein könne, sondern daß es auch Aufgabe der Wissenschaft und besonders der Theologie sei, Anschauungen, die im Namen der Wissenschaft gegen bisher feststehende Grundlehren des Christenthums (wie z. B. gegen die Lehre vom Ursprunge des Bösen und von der Erbsünde) geltend gemacht werden wollen, auch wissenschaftlich zu widerlegen. Ref. fürchtet darum sehr, daß unserm Verfasser von den Vertretern jener wissenschaftlichen Richtung, die sich als die specifisch „katholische" bezeichnet und sich für die alleinige Stütze der kirchlichen Auctorität zu halten gewohnt ist, manche Verdächtigung und Anfeindung widerfahren wird über Sätze, wie z. B. folgender ist: daß „sich die Macht der negativen Potenz weder durch organisirende Maßregeln und kirchliche Machtsprüche, noch durch den wissenschaftlichen Apparat abgelebter Systeme überwältigen" lasse (vgl. S. 67, 71, 75, 77 u. ö.).

Was G. unter „Freiheit der Philosophie" sich denkt, hat er in folgenden Worten (S. 58) deutlich ausgesprochen: „Ihre Freiheit besteht in dem Rechte, nur den höhern Vernunftprincipien als den Gesetzen des Denkens und der Erkenntniß zu folgen, ohne sich durch anderweitige Rücksichten bestimmen zu lassen." So weit stimmen wir dem Verf. vollkommen bei; wenn er aber fortfährt: „Auch die kirchliche Auctorität ist nicht berechtigt, in Beziehung auf die Objecte des Glaubens die Freiheit wissenschaftlicher Forschung zu beschränken; denn soweit die übernatürlichen Wahrheiten und Mysterien wirklich oder annähernd erkennbar gemacht werden können, hat die speculative Vernunft auch ein Recht, sie zu erforschen und zu erkennen" — so können wir dieses nicht unbedingt unterschreiben. Allerdings hat die Vernunft ein Recht, das Erreichbare von den Mysterien zu erforschen und zu erkennen, und dieses Recht kann ihr auch die kirchliche Auctorität nicht nehmen. Mit dem „Erreichbaren" ist aber schon von selbst eine Grenze der Erkenntniß gezogen, und wer hat diese Grenze zu bestimmen? Offenbar kann dies nicht Sache des einzelnen philosophischen Denkers sein, weil sonst dieser in einem über seine Sphäre hinausgreifenden Gebiete als competent gelten müßte; sondern diese Grenze zu ziehen, ist Sache der kirchlichen Auctorität, nicht zwar in dem Sinne, daß sie von vornherein bestimmen könnte, wie weit die Vernunft vordringen dürfe und könne, sondern insofern, als sie die vermeintliche wissenschaftliche Erkenntniß zu prüfen und dann zu entscheiden hat, ob durch diese Auffassung der wesentliche Inhalt des Mysteriums nicht alterirt worden ist. Und ist dieses der Fall, so hat sich der getreue Sohn der Kirche diesem Urtheile zu unterwerfen und seinen wissenschaftlichen Denkproceß ohne alle Voreingenommenheit Schritt für Schritt neuerdings zu prüfen. Entdeckt er den Fehlschluß, so wird er sich corrigiren; entdeckt er ihn nicht, so wird er sich bescheiden müssen, das Mysterium als solches zu respectiren und als über die Fassungskraft der Vernunft hinausreichend zu betrachten. Im entgegengesetzten Falle müßte man ja annehmen, daß es eine wahre Religion ohne Geheimnisse geben könne, eine Annahme, die uns ganz unhaltbar scheint, die aber dem vom Verf. angeführten Satze Oersteds, „wie das eigene Wesen der Wissenschaft es fordere, daß ihre Cultur sich zur Religion entwickle," zu Grunde liegt. Dies ist indeß keineswegs die Ansicht des Verf., wie daraus erhellt, daß er gegenüber dem die christliche Wahrheit negirenden Standpunkt rein menschlicher Bildung, welche alles Uebernatürliche abweisen möchte, die Nothwendigkeit betont, das christliche Princip in seiner vollen Wahrheit zur Geltung zu bringen, von ihm aus ein umfassendes Weltverständniß zu gewinnen und mit lichtvoller Klarheit auseinanderzulegen zu suchen, so zwar, daß das Christenthum weder vom Standpunkte der Natur und des Lebens, noch von dem der Vernunft und der Wissenschaft abgelehnt werden kann. — Um aber das Christenthum der zum Bessern fortschreitenden Menschheit als unentbehrlich zu erweisen, dazu reichen die „Principien abgelebter Systeme" nicht aus, sondern „es wird als eine besondere Aufgabe unserer Zeit betrachtet werden müssen: die ihrem Wesen nach unveränderliche Wahrheit nicht in den ungenügenden veralteten Formen einer frühern Denkweise, sondern in einem der jetzigen Entwicklungsstufe und den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart entsprechenden Ausdruck darzubieten." Man sieht, der Verf. spricht ohne Scheu aus, was er im Interesse des Christenthums selbst für nothwendig erachtet, und handelt ganz entsprechend dem berühmt gewordene Aufrufe: „Nur kühn den Stempel des Geistes jeder Handlung eingeprägt, damit die Nahen dich finden; nur kühn hinaus in die Welt geredet des Herzens Meinung, daß auch die Fernen dich hören!"

Haben wir bis jetzt jene Anschauungen des Verf. kennen gelernt, die Manchen vielleicht nicht sehr genehm sein werden, so glauben wir dies nicht besorgen zu dürfen in Betreff des übrigen Inhaltes der Schrift, der sich größtentheils mit kunstphilosophischen Fragen beschäftigt. Rücksichtlich des Verhältnisses von Natur und Kunst finden wir die Anschauung G.'s zusammengefaßt in den Worten: „Die Natur ist Symbol des Ewigen, eine ernsthaft stille ruhige Schönheit; die Kunst ist ihrem Wesen nach Darstellung des Göttlichen, des ewig Wahren, Guten und Schönen." Daraus ergibt sich von selbst die Folgerung, daß das Kunstschöne höher stehe als das Naturschöne, eine Anschauung, die uns nicht unbedingt gültig erscheint. Wir sind der Ansicht, daß theils das Naturschöne vor dem Kunstschönen, theils dieses vor jenem etwas voraus habe. Näher werden wir uns in einem demnächst dem Drucke zu übergebenden Werke „Aesthetik und Geschichte der bildenden Künste" auszusprechen Gelegenheit finden. — Den Abschnitt „Ideen und Ideale" betreffend, müssen wir dem Verf. vollkommen Recht geben, wenn er sagt, daß die Frage, was denn Ideen eigentlich seien, nicht leicht zu beantworten ist. Wenn er aber sagt, daß Ideen keine Vorstellungen, keine Begriffe, auch keine Principien sind, so wollen wir, ohne seinen ganzen Excurs wiederzugeben, nur bemerken, daß wir zwischen Idee im objectiven und im subjectiven Sinne unterscheiden und in ersterer Beziehung „Idee" bezeichnen möchten als den Gedanken Gottes von den Dingen, während Idee im subjectiven Sinne das in der Gottesebenbildlichkeit der Menschenseele begründete Vermögen ist, das Göttliche und Ewige in den Dingen zu schauen, das Vermögen, zu erkennen, ob und in wie weit etwas dem Gedanken Gottes entspricht. Unserer Auffassung gemäß ist allerdings die Idee eine Vorstellung, ein Gedanke, aber nicht des Menschen, sondern Gottes, und insofern räumen wir gern ein, daß die Ideen das Höchste sind, dasjenige, in dessen contemplativer Beschauung der menschliche Geist hienieden seine innere Beseligung findet. — Der Verf. hat noch manches Interessante beigebracht; allein wir können nicht näher mehr darauf eingehen, sowie wir auch darauf verzichten müssen, seine Erörterungen über Einbildungskraft und Phantasie und über die Idee des Schönen zu skizziren. Wir bemerken nur, daß G. Einbildungskraft und Phantasie strenge auseinanderhält und unter Phantasie eigentlich das versteht, was wir oben als Idee im subjectiven Sinne bezeichneten, während ihm die Einbildungskraft das Vermögen der formellen Begriffsbildung ist, das den Stoff zu seinen Bildungen aus der sinnlichen sichtbaren Welt zu nehmen genöthigt ist. Den Sitz der Einbildungskraft verlegt er in die „Seelenmitte," d. h. in jene Sphäre, worin Natur und Uebernatur sich berühren, während die Phantasie ihren Sitz in der „rein geistigen Höhe" haben soll. Wir können uns hiemit um so weniger einverstanden erklären, als wir uns mit dem „dreifachen Bewußtsein in unserm Innern" nicht befreunden können, indem uns bedünken will, daß man damit auf den Günther'schen Dualismus hinauskommen müßte.

Das Schöne fällt dem Verf. seinem eigentlichen Wesen nach mit dem Guten zusammen. Allerdings sind auch wir der Ansicht, daß das Schöne nichts mit dem Sündhaften und Unsittlichen zu thun habe, daß das Schöne mit der Heiligkeit im Zusammenhange stehe. Aber das Gute und Schöne zu identificiren, das vermögen wir nicht; uns steht das Schöne noch über dem Guten, indem uns das Wahre und Gute nur als Momente des Schönen gelten. Um so mehr können wir also als Wirkung, welche das Schöne auf den Beschauer ausübt, die Liebe bezeichnen, d. h. „die höhere, reine, geistige Liebe, die ihrer Versöhnung mit Gott bewußt, im tiefsten Grunde der Seele ihren stillen Sabbath feiert und mit ihren belebenden Strahlen alles erwärmt, was sich ihr nähert." Ueber diese Liebe hat der Verf. viel Treffliches ausgesprochen, was allgemeiner Beachtung werth ist. Geradezu ausgezeichnet aber und von tiefem Verständnisse der Kunst zeugend dürfen wir nennen die Abhandlungen über die Kunst der Griechen und über Hellenismus und Christenthum. Daß G. auch in der deutschen Literatur sich gründlich umgesehen, das zeigen die kurzen und zutreffenden Charakteristiken von Novalis und Tieck, Schiller und Göthe, Uhland und Justinus Kerner u. s. w.

Da der meistens treffliche Inhalt in schöne, schwungvolle Formen gekleidet ist und der Verleger das Buch auch äußerlich schön ausgestattet hat, so dürfen wir hoffen, daß diese „pilosophisch-ästhetischen Studien" einen großen Leserkreis finden und viel Gutes stiften werden.

Pleinting. J. Dippel.

Geschichte.

Lehrbuch der Weltgeschichte von Dr. **J. B. Weiß**, o. ö. Professor der Geschichte an der k. k. Universität in Gratz. Dritter Band. Die christliche Zeit. I. Das Mittelalter. Zweiter Theil. Wien, Braumüller 1868. XVI u. 1091 S. 8. 5 Thlr.

Der erste Band dieses Lehrbuches der Weltgeschichte erschien bereits im Jahre 1859 und behandelt die vorchristliche Zeit. Daran reihte sich im J. 1862 ein weiterer Band, in welchem die Geschichte der christlichen Aera bis ins Zeitalter der Kreuzzüge fortgeführt ist. Nach ungewöhnlich langer Unterbrechung, an welcher nach des Verf. Geständniß die schweren Ereignisse der letzten Jahre ihre wesentliche Schuld tragen, ist endlich der dritte Band erschienen. Er beginnt mit der Geschichte des 12. Jahrhunderts, schildert zunächst die Verfestigung und den Sieg der gregorianischen Ideen, die Grundlegung des Mittelalters, geht dann über zur Beschreibung des eigentlichen Mittelalters, „dieser an gewaltigen Ereignissen und großen Charakteren so ungemein reichen Zeit," und verfolgt die Entwicklung bis zum Schlusse des 15. Jahrh., wo die mit dem 14. anhebende Zersetzung aller bis dahin geltenden Grundsätze und bestehenden Verhältnisse ihren Abschluß erreicht, „wo neue Principien an der Thüre der europäischen Gesellschaft pochen, alle Grundsäulen des Lebens wanken," und die Geschichte an einem ihrer bedeutungsvollsten Wendepunkte angelangt ist. Eben diese Jahrhunderte zu schildern, hat für den christlichen Geschichtschreiber einen besondern Reiz, aber auch besondere Schwierigkeiten, die sich steigern, wenn die Darstellung sich in dem engen Bett eines Lehrbuchs der Universalgeschichte zu bewegen hat. Vorzüglich unter diesem Gesichtspunkte haben wir die Arbeit des Verf. zu betrachten und zu würdigen, und es gereicht uns zur großen Befriedigung, daß unser Urtheil in hohem Grade günstig lauten muß. Die Aufgabe, welche einem Lehrbuch der Weltgeschichte zufällt, die zahlreichen und eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche bei Abfassung eines solchen der Natur der Sache nach sich ergeben müssen, sind von Weiß mit einer Meisterschaft gelöst, welche dem Buche einen bleibenden Werth für die Wissenschaft und eine hervorragende Stelle in der katholischen Literatur sichern.

Die Begründung dieses Urtheils führt uns naturgemäß zuerst auf die Frage nach dem Standpunkte des Verf., auf die Frage nach den Principien, als deren Auswirkung und Durchführung er den ganzen weltgeschichtlichen Verlauf betrachtet und die er als den unverrückbaren Maaßstab der Beurtheilung, wie an die Weltgeschichte überhaupt, so an die einzelnen Ereignisse und Persönlichkeiten anlegt. Es ist bekannt, daß Weiß auf positiv christlichem Boden steht und mit der christlichen Weltanschauung vollen Ernst macht. Im Mittelpunkte der Weltgeschichte steht ihm Christus; die von Christus gestiftete Kirche ist ihm göttliche Institution. Naturgemäß muß gerade in dem vorliegenden Bande dieser Standpunkt des Verf. seine volle Ausprägung finden. Darnach beurtheilt er das Mittelalter. Es ist ihm „eine Zeit von ungemeiner, fast jugendlicher Kraft und Frische in ihren raschen Uebergängen, in ihren gemeinsamen Unternehmungen, in ihren heroischen Gestalten; die Zeit eines erhabenen Seelenschwunges, welche neben den gigantischen Schlachten für erhabene Ziele und riesige Fragen die großartigsten Dichtungen und die himmelanstrebenden Dome — die in Stein gesetzte Musik der Stimmung jener Epoche — entstehen sah; die Zeit des Glaubens, wo ein h. Bernhard durch die bloße Kraft seiner Rede und die Reinheit seines Charakters eine Welt in Bewegung setzte, wo die Religion in den Gedanken der Menschen die erste Stelle einnahm, das häusliche und öffentliche Leben, Kunst und Wissenschaft durchdrang und das eigentlich tonangebende Element der Societät bildete." Man glaube aber ja nicht, daß Weiß über diesen Zügen, welche das M.-A. in so vortheilhafter Beleuchtung schauen lassen, dessen viele und große Schattenseiten mißkenne und selbst gegen den von ihm aufgestellten obersten Grundsatz der Geschichtschreibung: „daß die Geschichte sein soll ein treues Bild der vergangenen Zeiten, wie sie waren" (S. V), verstoße. Das ja eben ist das Eigenthümliche dieser Geschichtsbetrachtung, daß sie „die Zeit in ihren erhabenen wie in ihren verfehlten Bestrebungen getreu wiedergeben kann, an wahrer Größe nicht zu mäkeln, noch weniger aber zu idealisiren braucht," um ihrem Standpunkte gerecht und um historisch treu und wahr zu werden. Wo dagegen ein anderer Standpunkt der Betrachtung gewählt wird, wo Verhältnisse, wie sie die geschichtliche Entwicklung und die Parteileidenschaft späterer Jahrhunderte geschaffen haben, als Maßstab an die Vergangenheit gelegt werden, wird die Geschichtschreibung nothwendig unwahr; „die begeisterten Vorkämpfer für große Ideen werden Zeloten, Heuchler," während Männer, deren Geistesrichtung und Thaten die Mitwelt verurtheilte, idealisirt und mit Vorliebe als große Charaktere geschildert werden, welche ihre Zeit an geistiger Befähigung überragt und bereits die Gedanken viel späterer Zeiten klar und bewußt in sich getragen hätten.

Eine ganz besondere Schwierigkeit, welche sich bei Abfassung eines Lehrbuchs der Weltgeschichte geltend machen muß, ist die Auswahl und Gliederung des unübersehbaren Stoffes. Nichts, was zur richtigen Beurtheilung des Ganzen irgendwie von erheblichem Werth ist, darf übergangen, auch nicht ein Baustein, welcher im Aufbau des Ganzen eine angewiesene Stelle einnimmt, darf unbeachtet liegen bleiben. Noch viel weniger soll der Hauptstrom der Ereignisse unterbrochen und die Geschichte jener Völker, welche die jeweiligen Hauptträger der Cultur in irgend einer Epoche geworden sind, verkümmert werden. Ueberdies stellt das Lehrbuch in seiner Eigenschaft als Lehrbuch für die Aufnahme des Stoffes gewisse wohl zu beachtende Grenzen. Weiß hat diese Grenzen ungewöhnlich weit gezogen und den Stoff in einem Umfange und mit einer Vollständigkeit aufgenommen, wie kein zweites der uns bekannten Lehrbücher. Neben der deutschen Reichsgeschichte, welche in diesem Abschnitte zum guten Theile auch die Geschichte der Kirche werden mußte, bietet das Buch die fortlaufende Geschichte Frankreichs, Englands, so wie der verschiedenen Staatengruppen und Nationalitäten des

heutigen Oesterreichs. Die Geschichte der Kreuzzüge fordert die Rücksichtsnahme auf die wechselnden Geschicke des h. Landes und bietet Veranlassung zu einem nähern Eingehen auf die türkische Geschichte. Große Aufmerksamkeit ist dem moslimischen und christlichen Spanien gewidmet, und selbst die Geschichte der mongolischen Horden, welche in den Tagen Friedrichs II. die Ostmarken Deutschlands überflutheten, ist mit einer gewissen Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit behandelt. Das Buch wird sich wegen dieser stofflichen Reichhaltigkeit, mit der sich eine fortlaufende, wenn auch nicht immer erschöpfende, Angabe der Quellen und Literatur verbindet, namentlich auch für historische Seminarien zum Gebrauche empfehlen. Trotz dieser breiten Anlage ist es dem Verf. in hohem Grade gelungen, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Bedeutungsvolle vom weniger Bedeutenden auszuscheiden und die Geschichte jener Völker, welche jeweilig die bevorzugten Träger der Entwicklung sind, in klarer Beleuchtung und ununterbrochenem Flusse zur Darstellung zu bringen. Kaum das eine und anderemal hat der Leser die Empfindung, als ob der Verf. sich dem Einzelnen zu sehr hingebe und über dem Bestreben, dasselbe bis auf den tiefsten Grund zu verfolgen, den Fluß des eigentlichen weltgeschichtlichen Ganges aus dem Auge verloren habe. — Hierbei darf nicht unerwähnt bleiben, daß dem Verf. die Detailbehandlung des reichen Stoffes wesentlich erleichtert wurde durch die Gewandtheit und Frische, womit er die Sprache handhabt. Nicht alle Partieen sind gleichmäßig gearbeitet; oft ist das Material selbst für eine freiere und kunstvollere Behandlung zu spröde und dürftig; aber im Großen und Ganzen liest sich das Buch ungewöhnlich leicht, und manche Abschnitte sind in stilistischer Beziehung musterhaft. Dadurch daß W. nicht selten die Quellen selbst reden läßt, leiht er der Darstellung das erforderliche Maaß von Abwechslung und zugleich einen eigenthümlichen Reiz und Färbung.

Das führt unsere Aufmerksamkeit auf einen weitern Vorzug des Buches. Der Universalhistoriker genügt den Anforderungen der Wissenschaft vollkommen, wenn er ein gründlicher und allseitiger Kenner der Literatur, mit den neuesten Ergebnissen der Forschung vertraut ist und dieselben seiner Arbeit einverleibt. Das ist für sich allein eine riesige Arbeit, wie Jeder ermessen kann, welcher, abgesehen von den Bearbeitungen früherer Zeiten, nur daran sich erinnern will, wie viel die letzten Decennien auf den verschiedenen Gebieten der Geschichtsforschung gearbeitet und wie viel neues Material sie zu Tage gefördert haben. Unser Lehrbuch entspricht nicht allein nach dieser Beziehung im Großen und Ganzen allen Anforderungen, sondern hat überdies noch das Auszeichnende an sich, daß es in manchen Partieen aus selbstständigen und ausgedehnten Quellenstudien hervorgegangen ist. Nur so erklärt sich, nebenbei bemerkt, die Thatsache, daß selbst in den Fällen, wo dem Verf. neuere Bearbeitungen entgangen sind, die Darstellung wesentliche Mängel nicht aufweist.

An der Spitze des Buches steht eine kurze, aber recht anziehend geschriebene Lebensskizze des h. Bernhard, jenes Mannes, welcher alle die hohen und idealen Strömungen seiner Zeit in sich vereinigte und ihnen aus sich heraus immer neue und mächtigere Impulse zu geben wußte. Das merkwürdige Buch »de consideratione sui« hat übrigens der h. Bernhard nicht zu seiner Rechtfertigung nach dem unglücklichen Ende des Kreuzzuges geschrieben (S. 41); dasselbe sollte vielmehr ein Vademecum für seinen Schüler und Freund, den Cistercienserabt Bernhard von St. Anastasia sein, welcher unter dem Namen Eugen III. als erster Cistercienser den Stuhl Petri bestieg. In der Geschichte der beiden Kaiser Lothars III. und Konrads III. hätten wir ein etwas tieferes Eingehen auf ihr Verhältniß zu Kirche und Kirchengewalt gewünscht. Das Material zu einer bestimmtern Charakterschilderung beider Herrscher wäre damit gegeben gewesen. Historisch treu und unparteiisch, mit allen ihren großen Eigenschaften und Fehlern sind die Hohenstaufen geschildert und die nun beginnenden Kämpfe zwischen Imperium und Sacerdotium in ihren Ursachen und unseligen Folgen beschrieben. In der Geschichte des Barbarossa macht es sich hin und wieder bemerkbar, daß der Verf. einige neuern Untersuchungen über diese Epoche nicht vor Augen gehabt hat. Wir denken an die in mancher Beziehung treffliche Monographie Reuters über Alexander III. und Hefele's Untersuchungen in dem 5. Bande der Conciliengeschichte. Dies letztere Buch scheint dem Verf. ganz unbekannt geblieben zu sein. S. 55 bespricht W. den abenteuerlichen Plan Friedrichs, eine deutsche Nationalkirche zu gründen, und gibt den Inhalt der hierauf bezüglichen Documente an. Die Unächtheit des ganzen Briefwechsels zwischen dem Kaiser und dem Erzbischof Hillin von Trier, das Ungeschichtliche des ganzen, jenen Zeiten durchaus fremdartigen Unternehmens ist mehrfach zur Genüge erwiesen (vgl. Hefele V, 487). Auch die Darstellung des Friedens von Venedig, welcher den langen Zwist beendigte und die beiden gewaltigen Gegner zur ersten persönlichen Begegnung zusammenführte, hätte mit Vortheil die Conciliengeschichte benutzt, wo sich die erste getreue Darstellung jener Vorgänge findet. Der in Constanz zwischen Kaiserthum und Papstthum erneute Friedensschluß war indeß von kurzer Dauer. Ehe das 12. Jahrh. sein Ende erreicht, hatten sich bereits ringsum drohende Wolken zusammengeballt, welche das Nahen gewaltiger Stürme verkündeten. Heinrichs VI. despotisches, gewaltsames Regiment, dessen Vorgehen in Unteritalien hat einen wesentlichen Antheil an der unheilvollen Verkettung der Umstände, welche die nun folgenden Kämpfe aus ihrem Schooße geboren haben. Kurz vor Abschluß des Jahrhunderts bestieg Innocenz III. den päpstlichen Stuhl, „der größte Papst nach Gregor VII., der glänzendste unter allen Hohenpriestern der Kirche, unter dem Rom noch einmal die Welt beherrschte." Die Behandlung, welche W. diesem Abschnitte, dem eigentlichen Culminationspunkte des M.-A. angedeihen ließ, bringt es durchgehends zum Bewußtsein, daß in den Händen dieses Papstes buchstäblich die Fäden der Weltgeschichte zusammenliefen, daß dieser Mann mit weitschauendem sicherm Blicke die verschiedenartigsten und scheinbar fernst liegenden Dinge zum Gegenstande seiner Sorge machte und mit ungewöhnlicher geistiger Ueberlegenheit den Ereignissen ihre Bahnen wies. Es hilft mit zum Verständniß jener Zeit, wenn der Verf. neben den großen Papst die demüthigen Gestalten des h. Franz von Assisi und des h. Dominicus hinstellt und die tiefgehende Bedeutung dieser Männer und ihrer Stiftungen andeutet. Unbekannt ist mir bis jetzt geblieben, daß die Abfassung der Hymnen Veni Sancte Spiritus und Stabat mater diesem Papste zugeschrieben worden sei (S. 223). Mißverständlich zum mindesten ist die S. 205 gegebene Uebersetzung des in päpstlichen Bullen jener Zeit öfters wiederkehrenden Ausdrucks „plena peccaminum venia" mit „Vergebung aller mit Reue gebeichteter Sünden." Der Ausdruck bedeutet einen vollkommenen Ablaß für die gebeichteten und bereuten Sünden. Fälschlich ist auch das Concil, welches Simon von Montfort zum Fürsten der Grafschaft Toulouse erwählte, nach Rheims und ins Jahr 1214 verlegt. Die fragliche Synode tagte zu Montpellier am 8. Jan. 1215. — Zwischen Friedrich II. und Ludwig dem Heiligen finden wir S. 428 eine vergleichende Charakterschilderung, die kaum in allen Theilen auf historische Treue Anspruch machen dürfte: „Ludwig ist der Gegensatz zu Friedrich. Dieser kämpft auf Leben und Tod gegen die Kirche, jener ist der Held der Christenheit. Friedrich ist der Mann des Verstandes, Ludwig der Mann des Gemüthes. Friedrich ist ein gewandter Diplomat, Ludwig ein Heiliger. Der Kaiser hielt Kaisermacht und Kirchenfreiheit für unverträglich, Ludwig zeigt, daß man ein treuer Sohn der Kirche sein und doch die Rechte der Monarchie wahren kann." In Wirklichkeit war auch Ludwig von den Strömungen jener Zeit nicht unberührt, und ängstliche Sicherstellung der staatlichen Gewalt vor

der kirchlichen Oberhoheit gehörte zu den Zielen seiner Regierung, welche er, freilich mit großmüthiger Verschmähung von roher Gewalt und aller unredlichen Schleichwege, anstrebte. Beweis hiefür ist neben Andern die Aufstellung der pragmatischen Sanction, die nicht so unbedingt (wie der Verf. S. 451 thut), als eine Fälschung aus den Zeiten Carls VII. erklärt werden kann. Wenigstens sind meines Wissens die Gründe, welche für die Aechtheit jenes Actenstückes vorgebracht werden, noch keineswegs hinlänglich entkräftet. Im Uebrigen ist die Geschichte Ludwigs mit großer Liebe und in hohem Grade anregend geschrieben. Zu verbessern wäre die unrichtige Angabe (S. 453), welche als Todestag des Königs den 22. Mai 1271 bezeichnet; Ludwig starb am 25. August 1270. — In dem Abschnitte, welcher das Ende des hohenstaufischen Hauses, die trostlosen Wirren Deutschlands in jener Zeit, die Kämpfe in Italien und die Anbahnung neuer Verhältnisse in diesem Lande aufs eingehendste schildert, stoßen wir (S. 520) auf die einer böhmischen Quelle entnommene Nachricht, daß die deutsche Krone zuerst dem König Ottokar von Böhmen angetragen, von ihm aber abgelehnt worden sei. Lorenz (deutsche Geschichte I. 419) bestreitet die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht, wie es scheint mit vollem Grunde.

Mit besonderm Interesse verfolgten wir die Darstellung der Streitigkeiten zwischen Papst Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen. Die richtigen Gesichtspunkte zur Beurtheilung der Controverse, welche mit tiefer Erniedrigung des päpstlichen Ansehens endigte und den Fürsten zeigte, was rohe Gewalt vermöge, sind gegeben. Bei aller Hochachtung vor dem h. Stuhle schließt sich W. keineswegs jenen Geschichtschreibern an, welche aus falsch verstandenen Interessen von Bonifaz VIII. und seiner Kanzlei jeden Schein von Leidenschaftlichkeit oder Uebertreibung fern zu halten ängstlich bemüht sind und zu diesem Zwecke Wege einschlagen, auf denen eine unparteiische Forschung ihnen nicht folgen kann. Was der Darstellung des Verf. etwa abgeht, ist dies, daß sie bei aller auf ausgedehnten Studien fußenden Gründlichkeit da und dort das ganz Richtige nicht herausstellt und von einigen neuern Bearbeitungen überholt wird. So wird S. 600 das Antwortsschreiben Philipps: „Sciat maxima fatuitas tua" als dasjenige bezeichnet, welches den Bruch zwischen Papst und König unheilbar gemacht habe. In Wirklichkeit kam diese Erwiederung auf die Bulle „Ausculta" [1]) gar nicht nach Rom; zwischen den streitenden Parteien fanden nach diesem Zeitpunkte noch weitere Verhandlungen statt, was eben zu der Annahme drängt, daß jenes durch unerhörte Derbheit ausgezeichnete Schriftstück nicht (wenigstens nicht officiell) übergeben wurde. Der vollständige Bruch erfolgte erst am 12. März 1303, wo der Siegelbewahrer des Reiches Wilhelm Nogaret in einer außerordentlichen Sitzung des Staatsrathes die furchtbarsten Anschuldigungen auf Bonifaz häufte und die Berufung eines allgemeinen Concils beantragte. Was W. von geheimen Verhandlungen zwischen dem Könige und Papste, welche der Cardinal Lemoine, der angebliche Vertrauensmann beider Parteien, nach dem genannten Zeitpunkte noch geführt haben soll, erzählt, gehört durchweg dem Jahre 1302 an. Die Bereitwilligkeit zu Unterhandlungen auf Seite der Franzosen ward damals durch die gräßliche Niederlage des französischen Heeres bei Courtray (11. Juli 1302) herbeigeführt, wo auch Petrus Flotte, Philipps schlimmer Rathgeber und der erbitterte Feind des Papstes, gefallen war.

Der Sieg Philipps führte das Papstthum nach Frankreich ins Exil. Für diese Epoche werden die Aufzeichnungen des Florentiners Villani von Werth, sind aber nicht ohne Vorsicht zu gebrauchen. W. hat diesem Umstand in gebührender Weise Rechnung getragen und verweist z. B. gleich in der Geschichte Clemens' V. die oft reproducirte Angabe Villani's über die Zusammenkunft Philipps mit dem Erzbischofe von Bordeaux im Walde bei St. Jean d'Angely ins Gebiet der Dichtungen. Das drückende Abhängigkeitsverhältniß, in welches die Päpste zu Avignon zur französischen Krone traten, wurde ermöglicht und verfestigt durch die Politik der deutschen Könige und Fürsten, welche sich zur Kaiseridee, wie sie die frühern Jahrhunderte begeisterte und wie sie noch einmal fast mit romantischem Anhauche in Heinrich VII. auflebte, nicht mehr zu erheben vermochten und ganz andern Anschauungen sich zukehrten. Die Geschichte des ersten Kurvereins zu Rhense, welcher den Strömungen der Neuzeit die rechtliche Grundlage zu geben versuchte, wäre nach der einen und andern Seite zu vervollständigen und zu berichtigen. Unächt ist jedenfalls der S. 694 erwähnte Brief der Kurfürsten an den Papst. — Sehr anziehend schildert W. den schwärmerischen Cola di Rienzo; desgleichen die Thätigkeit des Cardinals Albornoz, um das päpstliche Ansehen in dem verlassenen und verödeten Rom wieder herzustellen. Wirklich kehrte Urban V. (der übrigens Avignon nicht am 31. Jan. 1365, sondern am letzten April 1367 verließ, S. 856) in die ewige Stadt zurück; aber Albornoz starb zu früh und der Papst mußte, weniger von Heimweh nach den Gestaden des Rhodanus erfaßt, als durch die beständigen Unruhen in Italien und Rom genöthigt, die Rückkehr nach Avignon antreten. Das Ende des Exils führte erst Gregor XI., der letzte Franzose auf dem Stuhle Petri, zehn Jahre später herbei. Aber an dem Namen seines ersten Nachfolgers haftet der Beginn noch größern Uebels, der Anfang des abendländischen Schismas. Aufschlüsse über die sehr schwierige Geschichte der Wahl Urbans VI. und zugleich richtigere Gesichtspunkte zur Beurtheilung dieses merkwürdigen Mannes gibt der 6. Band von Hefele's Conciliengeschichte.

Zu den gelungensten Partieen des Buches gehört die Geschichte des Constanzer Concils und der gleichzeitigen husitischen Bewegung. Was von den verschiedensten Seiten zur Aufhellung jenes wichtigen Abschnittes der Geschichte geleistet wurde, fügt W. zu einem schönen Ganzen zusammen und hebt die ein richtiges Verständniß jener Bewegung bedingenden Gesichtspunkte in einer Weise heraus, daß die Darstellung fast ohne jedes Wort der Polemik eine durchgreifende Rechtfertigung des Concils geworden ist. Die nothwendige Voraussetzung hiezu bildet freilich die ausführliche Behandlung, welche W. der Geschichte Böhmens unter Karl IV. und Wenzel angedeihen ließ. Von den husitischen Wirren, welche auf dem Concil zu Basel ihre definitive Lösung fanden, lenkt der Verf. die Aufmerksamkeit auf die Vorgänge im Osten Europa's, schildert das Hereinbrechen der Türken in das Abendland, den Fall Constantinopels, die sich anreihenden Kämpfe und beschließt den Band, indem er die spanische Geschichte fortführt bis zur Eroberung Granada's, wo die zufälligen Anfänge eines großen, den Beginn der Neuzeit signalisirenden Ereignisses liegen. „Im Lager vor Granada nämlich unterzeichnete Isabella den Vertrag, wodurch sie dem Genuesen Christoph Columbus drei kleine Schiffe bewilligte, mit denen er die neue Welt entdeckte und den Grund zu einer neuen Entwicklung der Menschheit, zum Gegensatze der beiden Hemisphären legte." (S. 1074.)

Rottenburg. Reiser.

---

1) Ein Druckfehler läßt diese Bulle am 15., statt 5. Dec. 1301 erscheinen. Aehnliche Ungenauigkeiten wiederholen sich öfter. Ich habe notirt: S. 19, Todestag Lothars ist der 3. Dec., nicht 11. Sept. 1137. S. 35 ist 1124 statt 1224 zu setzen. S. 60: Todestag des Papstes Hadrian ist der 1., nicht der 7. Sept. 1159. S. 76: Schlacht bei Legnano am 29. Mai, nicht 29. Oct. 1176. S. 81: Constanzer Friede am 25. Juni, nicht Juli 1183. S. 283: Schlacht bei Muret am 12. Sept., nicht Dec. 1213. S. 348. die Encyclika Friedrichs II. ist vom 6. Dec., nicht Oct. 1227 datirt. S. 352 l. 23. Aug. für 28. S. 362: Schlacht bei Oldenesche am 2. Juni, nicht 28. Mai. S. 375: Schlacht bei Cortenuovo am 27. Nov. S. 406: Todestag des Papstes Innocenz IV. 13. Sept., nicht 7. Dec. 1254. S. 529: Reichstag in Nürnberg Martini 1274, nicht 1276. S. 608: die Bulle „Flagitiosum" ist vom 7. Juni 1304 datirt, u. s. w.

Literaturgeschichte.

Roswitha und Conrad Celtes von **Joseph Aschbach**. Wien 1868.

(Schluß.)

Der Hauptnerv der Deduction von Aschbach liegt in seiner Benutzung der Correspondenz des Celtes. Er hat übrigens diese nicht zuerst benutzt, sondern schon vor ihm der wackere fränkische Biograph des Celtes, der Augustiner-Eremit und Professor der Theologie in Freiburg im Br., Engelbert Klüpfel[1]). Dieser hat freilich von den geheimnißvollen Andeutungen, die A. in den Briefen gefunden haben will, nichts geahnt. Bedenklich ist es von vornherein, daß A. nicht nur selbst die Andeutungen „kurz, und häufig räthselhaft" nennt, sondern auch die Vermuthung zu Hülfe nimmt, „manche Briefe, welche zu deutlich sprachen," seien vernichtet und vieles in Zusammenkünften oder durch vertraute Boten mündlich verhandelt worden. Als einen solchen Boten läßt A. namentlich Matthäus Pappenheim zwischen Nürnberg, Regensburg u. s. w. hin- und herreisen. Es ist aber eine ganz grundlose Vermuthung, daß ein hochadeliger kirchlicher Würdenträger und sonst so verdienter Mann wie Pappenheim[2]) sich zu solchen Handlangerdiensten und zum Fälschen von Handschriften sollte hergegeben haben. — Auch die Trithemische Steganographie läßt A. hierbei eine große Rolle spielen, hat aber zwei Dinge übersehen. Einmal war Trithems Steganographie etwas ganz Anderes, als was A. darunter zu verstehen scheint: sie bestand darin, unter vielen nichts bedeutenden Buchstaben die richtigen, einen Sinn gebenden oder einen Satz bildenden herauszufinden, z. B. o**s**h**u**r**m**y**t**h**a**f**l**o**i**n**c**h**a**r**u**s**t**r**e**a**l**y**a**m**u**m**t**o bedeutete: sum tali cautela, ut. Dann aber hatte Trithem in der Zeit, in welcher die Roswitha fabricirt worden sein soll, also 1492—94, noch gar nicht an seine Steganographie gedacht; erst 1500 kam er auf den Gedanken, eine Geheimschrift zu ersinnen[3]).

Nur kühne und haltlose Combinationen sind die Ansichten, welche A., unter Berufung auf Stellen in dem Celtes'schen Briefwechsel und auf andere Notizen, über die Verfasser der einzelnen Roswitha'schen Schriften ausspricht. Celtes selbst soll das Ganze redigirt und den Gongolf, Abraham und Paphnutius, vielleicht auch die Sapientia verfaßt haben; denn „er besaß ein ausgezeichnetes Talent, antike und mittelalterliche Versmaße nachzuahmen, eine große Belesenheit in den römischen Schriftstellern und war durch seine frühern theologischen Studien in Köln auch mit den bedeutendern kirchlichen Schriftstellern bekannt geworden;" in den genannten Stücken finden sich Anklänge an Seneca, Terenz und Plautus, mit denen sich Celtes viel beschäftigte. Alle diese Bemerkungen beweisen nichts, und was die theologischen Studien des Celtes in Köln betrifft, so wissen wir nur, daß er 1477, achtzehn Jahre alt, nach Köln kam und daß die Mitglieder seiner gelehrten Gesellschaft in seiner den Oden vorausgeschickten Biographie sagen: Coloniae liberalibus studiis *et theologiae aliquamdiu* vacavit. Wie lange oder wie kurze Zeit er aber auch damals Theologie studirt haben mag, die literarischen Verhältnisse und die herkömmliche Studienweise waren nicht darnach angethan, ihn mit den bedeutendern kirchlichen Schriftstellern bekannt zu machen. Die Verse von Celtes, welche A. auf seine Beschäftigung mit Roswitha bezieht:

Castis carminibus sum modo deditus,
Charis nostra ferens dona sodalibus

können sich auch auf andere Gedichte beziehen. — Die Komödien Gallicanus, Dulcitius und Calimachus schreibt A. dem Johann Reuchlin zu. Es liegt aber kein Brief Reuchlins an Celtes vor und ein intimes Verhältniß zwischen beiden Männern kann nicht nachgewiesen werden. Die Verse des Celtes:

Comicas fraudes copiose scribis
Et sonas doctus tragicum coturnum,

welche A. auf die Roswitha beziehen möchte, beziehen sich auf die bekannten literarischen Arbeiten Reuchlins, den Stylpho und ähnliche; die Ode, die übrigens keine Zeitbestimmung trägt, hat die Ueberschrift: Ad Joannem Reuchlin seu Capnion, trium linguarum interpretem et philosophum, und führt alle bedeutenden Leistungen Reuchlins auf; unmittelbar vor jenen Versen heißt es:

Tu librum de mirifico relatu
Edidisti, omnem memorans sophiam,
Quicquid invenit Latialis, Argus,
Et quid Hebraeus.

Weil in einem Briefe des Johann Silberberg an Celtes vom 2. April 1494 die Roswitha und nebenbei auch Hartmann von Eptingen erwähnt wird, hält A. diese beiden Humanisten für Mitarbeiter an der Roswitha. Die Stelle lautet: Vale igitur nunc cum tua Rosuitha et mei summique Mecenatis nostri Hartmanni memoriam nullam tecum obmutescat oblivio. Aber wer wird aus dem *tua* Rosuitha schließen, sie sei ein Werk des Celtes, und wie kann A. im Ernst in dem summi Mecenatis nach der Trithemischen Steganographie den Titel des Carmen **S**. **Ma**r**ie** **na**t**ivita**t**is** versteckt finden? — Daß Jodocus Sturnus der Verfasser der Agnes sei, schließt A. daraus, daß Sturnus im J. 1504, aus Italien zurückgekehrt, an Celtes geschrieben habe, „es habe ihn besonders gefreut, daß unter den (mittlerweile gedruckten) Roswitha'schen Dichtungen auch seine Production über die Agnes aufgenommen worden sei." Die Stelle lautet im Original: Ultra quam dicere queo, me recreat atque delectat hic Rosuitae codicellus et ob hanc praecipue causam, quod meae singularissimae electaeque sponsae Agnetis in suis meminit carminibus. Sturnus bezeichnet also die h. Agnes als seine erwählte Braut oder Patronin; von „seiner Production über die Agnes" sagt er kein Wort. — Für die Theilnahme des Nürnberger Arztes und Humanisten Theodorich Ulsen aus Friesland an den Roswitha'schen Dichtungen führt A. folgendes als Beweis an: Celtes nannte die Roswitha, indem er die Sachsen mit den Cimbern identificirte, mulier Cymbrica. Weil aber die Sachsen wie die Deutschen überhaupt von den dünkelhaften Italienern Barbaren gescholten wurden, bezeichnete er die Roswitha ironisch als Cimbrica Barbara. Ulsen adoptirte diese Bezeichnung, um das Geheimniß bezüglich der Roswitha zu wahren. Schon 1492 schrieb er in einem Briefe an Celtes: „Ganz deine cimbrische Barbara" ꝛc. Ein arges Mißverständniß! Bei Cimbrica Barbara denkt Ulsen nicht entfernt an Roswitha, vielmehr an das 4. Buch der Libri amorum des Celtes, welches ihm handschriftlich mitgetheilt sein

---

1) Er sagt in der Vorrede S. 7: Descripsit codicem ducentarum epistolarum et quod excurrit meos in usus Celtis mei rerumque mearum studiosissimus Thomas Dollinerus, Viennae in perillustri Theresiano . . . professor. Das Briefverzeichniß, alphabetisch geordnet, findet sich auch in der Anzeige des Klüpfel'schen Werkes im 45. Bande der ‚Jahrbücher der Literatur', Wien 1829, S. 170—179, wo 125 Brief-Absender namhaft gemacht sind.

2) Matthaeus Mareschallus de Pappenheim et Biberach, I. U. D., Praepositus S. Gertrudis 1492 (also Domherr zu Augsburg), Canonicus Elvacensis 1496, Summus Custos ibidem 1496, obiit 1499, vir litteratus et litteratorum cultor. Librum curiosum de stirpe et progenie Calatinorum et Pappenheimiorum conscripsit. Reliquit pereruditum ingenii sui monumentum, nimirum succinctam historiam de antiquitate et origine civitatis et episcopatus Augustani, cultusque in litteratos argumentum, nimirum aedes prope sacellum S. Aegidii suis sumptibus exstructas nec non ordinario ecclesiae concionatori ad habitandum destinatas. *C. Khamm*, Hierarchia Augustana, Aug. Vind. 1709, P. I, p. 610.

3) Vgl. *W. E. Heidel*, Johannis Trithemii Steganographia vindicata, Norimb. 1721, p. 31. Das Werk des Trithemius sollte 8 Bücher umfassen, wurde aber nicht vollendet.

mochte. Fol. LVIII der Quatuor libri amorum in der einzigen Ausgabe, Nürnberg 1502, ist zu lesen: Conradi Celtis . . . liber quartus et ultimus qui Codonus vel Senectus aut *Barbara Cimbrica* et latus Germaniae septemtrionale inscribitur. Jedes der vier Bücher hatte einen solchen Namen, wie Celtes selbst sagt:

Ipse quoque ut patriis latuissem Celtis in oris
Nec peregrina foret terra petita mihi,
Non *Hasilina* foret nostris cantata libellis,
Vistula quam tumidis pulcer alebat aquis;
Elsula nec tantam meruisset carmine famam,
Ursula nec Rheno saepe legenda meo;
Nec modo sydereo mea cymbrica *Barbara* vultu
Movisset gelidi membra sopita senis;
Cuique ego nunc tremulae committo vela senectae,
Illa mihi quarti finis amoris erit.

Vergleicht man die Aeußerungen Ulsens mit dem keineswegs erbaulichen Inhalte des 4. Buches der Amores, so zeigt sich, daß A.'s Deutung ganz verfehlt ist. — Ein sehr unglücklicher Gedanke ist es, den Martin Pollich von Mellerichstadt als Verfasser des Carmen de gestis Oddonis I. Imperatoris und des Carmen de primordiis coenobii Gandershemensis zu bezeichnen. Bleibt A. uns schon die Antwort auf die Frage schuldig, wie denn in das St. Emmeramer „Legendenbuch" ein so profaner Stoff wie die Thaten Otto's hineingekommen sei, so ist die Antwort auf die andere Frage ebenso schwierig, wie der Scholastiker Martin Pollich, dessen Stil wirklich dem des 10. Jahrh. gleich kommt, der viel beschäftigte Staatsmann, Arzt und Lehrer, Zeit finden oder sich dazu hergeben konnte, ein solches Gedicht zu fabriciren und sich auch noch um die Reihenfolge der Gandersheimer Abtissinnen zu bekümmern [1]).

Was die spätern literarischen Fälschungen des Celtes betrifft, worauf sich A. beruft, so verhält es sich mit dem Günther Ligurinus also. Günther war ein Mönch in dem 1138 gestifteten Cistercienser-Kloster Paris in Nieder-Elsaß. Er besang nach 1186 in 10 Büchern die Thaten Friedrichs I. unter Zugrundelegung des Otto von Freising und des Radevic. Celtes fand das Werk 1507 auf seiner letzten Reise in Franken in dem Cistercienser-Kloster Ebrach und gab es in demselben Jahre zu Augsburg heraus (s. Klüpfel II, 123). Ueber 200 Jahre lang bezweifelte Niemand die Echtheit des Werkes; auch ausgezeichnete Philologen des 16. Jahrh., wie Pithöus und Rittershusius, hielten es für echt. H. C. Senkenberg war der Erste, welcher 1736 in der Parerga Götting. t. 1, l. 3, p. 149 die Echtheit mit fünfzehn, zum Theil sehr schwachen Gründen bestritt. Die Neuern, auch Waitz S. 1265, halten das Werk ziemlich allgemein für ein Product des Celtes. Indeß ist der Stil des Gedichtes von dem des Celtes augenscheinlich verschieden, und die Einwürfe gegen die Echtheit lassen sich meines Erachtens beseitigen, auch der, daß kein zweiter Codex des Werkes gefunden worden und der des Celtes verschwunden ist. Abgesehen von einem merkwürdigen innern Grunde für die Echtheit, worüber speciell der ‚Neue Liter. Anzeiger', München 1806, S. 282 zu vergleichen, ist es unerklärlich, wie Celtes es gewagt haben sollte, auf dem Titel seiner Ausgabe den Steigerwald und das Kloster Ebrach als Fundort anzugeben (in sylva Hercinia et Druidarum Ebracensi coenobio a Conrado Celte reperti). In Ebrach, dem reichsten und bedeutendsten Cistercienser-Kloster, nicht nur Frankens, sondern fast des ganzen deutschen Landes, welches zu allen Zeiten eine bedeutende Bibliothek besaß und damals (1502—33) unter der Leitung des trefflichen Abtes Johannes Leiterbach stand [2]), war das Product eines Cistercienser-Mönchs am ersten zu suchen und zu finden. Daß der Codex verschwunden ist, nimmt nicht Wunder, — auch abgesehen von dem Bauernkriege, in welchem viele Handschriften fränkischer Klöster verbrannt wurden, — wenn man daran denkt, wie eigenthümlich Celtes mit den entliehenen Handschriften umging [1]): er vermachte ja Tegernseer Handschriften irrthümlich nach Wien, und nach seinem Tode fanden sich Handschriften vor, die nicht mehr an die Eigenthümer zurückgegeben werden konnten. Wenn keine zweite Handschrift des Ligurinus gefunden wurde, so gilt dasselbe von andern berühmten Werken; ich erinnere nur an die Fragmente Cicero's de republica. — Die Beschuldigung, Celtes habe auch classische Schriften unterschieben wollen, hat A. nicht erwiesen. Was er anführt, spricht nur dafür, daß Celtes, wie andere Gelehrte zur Zeit des Wiederaufblühens der classischen Literatur im 14. und 15. Jahrh., eifrig bemüht war, verlorene classische Autoren wieder zu finden, und daß er jeden darauf bezüglichen Hoffnungsschimmer, der so leicht irre führen konnte, mit Enthusiasmus begrüßte [2]).

Wir haben die literarhistorische Beweisführung Aschbachs Schritt für Schritt verfolgt und glauben sie als hinfällig erwiesen zu haben. S. 73—90 bespricht er nun die Münchener Handschrift der Roswitha, die er bei dem Erscheinen der ersten Ausgabe noch nicht gesehen hatte. S. 45 behauptet er: „Der Codex, welchen Celtes von einem in der Paläographie bewanderten Schreiber hatte fertigen lassen, nach der Schrift des im St. Emmerams-Kloster zu Regensburg aufgefundenen alten Roswitha'schen Legendenbuches, hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Die alte Handschrift, welche den Betrug an den Tag hätte bringen können, wurde vernichtet und an deren Stelle die neue Handschrift dem Kloster zurückgegeben." Schon Waitz S. 1268 nennt diese Idee „höchst wunderlich." Die diplomatische Autopsie hat aber A. nicht belehrt. Er sagt S. 77: „Nicht auf alle Sachverständige hat der Codex den Eindruck gemacht, daß er aus dem Ottonischen Zeitalter stamme: im Gegentheil, wer ihn genauer prüft, wird anderer Meinung sein und ihm einen viel jüngern Ursprung beilegen." A. beruft sich, — denn er scheint sich selbst hier nicht auf sicherm Boden bewegen zu können, — auf den „Director der Münchener Hofbibliothek, Prof. Halm, einen tüchtigen Kenner alter Handschriften," fügt aber in einer Note S. 78 bei, Halm habe „sich später, wie es scheint durch das Urtheil des Dr. Jaffé, von der Echtheit des Codex in auffallender Weise in seiner Meinung wieder umstimmen lassen." Diesem emendirten Urtheile Halms stehen die ausgezeichnetsten Auctoritäten zur Seite. Ich nenne vor allem den P. Coloman Sanftl († 1809), welcher alle St. Emmeramer Handschriften zum täglichen Gebrauche in Händen hatte und sie aufs genaueste prüfte und katalogisirte [3]). Er hielt den Roswitha-Codex für

1) *Fr. Boerner*, de vita et meritis Martini Pollichii Mellerstadii, primi in Academia Wittembergensi Rectoris Magnifici et Professoris Medicinae Commentatio, Wolfenbutteli 1751. 4. Vgl. Klüpfel a. a. O. I. 64.

2) *Ussermann*, Episcopatus Wirceburgensis, Typis S. Blasianis 1794, p. 345.

1) Merkwürdige Mittheilungen darüber bei Günthner, Geschichte der literarischen Anstalten in Bayern I, 301. II, 60. III, 67. 219.

2) Klüpfel II, 165 sagt: Quae de Ovidii posterioribus sex Fastorum libris feruntur, quos Celtis asseruit servari apud presbyterum quendam (Aschbach S. 49 spricht von einem Kloster) in pago prope Ulmam, minime probantur criticis oculatioribus. Heinsio videtur Celtis ab aliquo deceptus, qui visum sibi atque inspectum codicem affirmasset.

3) Er ist der Verfasser der trefflichen Dissertatio in aureum et pervetustum codicem manuscriptum Monasterii S. Emmerami, Regensb. 1786, 4 mit Kupfern. In seinem vortrefflichen Manuscripten-Katalog sagt er I, 209: Opera Roswithae iunctim primus edidit Conradus Celtes Norimbergae anno 1501 in Folio. Ea se invenisse ait in quodam Ord. S. Benedicti coenobio, supresso eius nomine. Id vero fuisse nostrum S. Emmerami monasterium non sine indignatione prodidit Aventinus. Vid. Gundlingium in Observat. select. Tom I. pag. 12 et Schurzfleischium in Praefat. ad Opp. Roswithae pag. 39. Porro Celtes, ut ipse testatur in Praef., codicem Saxoniae Electori obtulit, qui mox ut typis mandaretur iussit et curavit. Apparet passim in nostro MS. manus ipsius, ut nullus dubito, Celtis, qui menda librarii emendavit, titulos praefationum et opusculorum, qui

echt. Der Abt Godfrid Beßler, der Verfasser des Chronicon Gottwicense — welches, 1732 erschienen, Bahn brechend und Norm gebend für die Diplomatik in Deutschland blieb, — (oder sein Gehülfe, der nachmalige Bamberger Weihbischof Hahn) versetzte ihn ins 10. Jahrh. Pertz untersuchte die Handschrift 1833, gab 1841 eine Beschreibung und Abbildung derselben [1]) und bestimmte die Abfassungszeit präciser vom 10. auf das 11. Jahrh. Alle diplomatischen Merkmale sprechen dafür, daß sie nicht tiefer als in den Beginn des 11. Jahrh. gesetzt werden kann. Ref. hat den Codex Wochen lang geprüft, als noch Niemand daran dachte, daß die Echtheit bestritten werden könnte, und sich schon 1857 in diesem Sinne ausgesprochen [2]). Auch Barack, ein erfahrener Handschriftenkenner, benutzte den Codex längere Zeit, ohne Spuren einer Fälschung zu finden; auch der andere Herausgeber Roswitha's, Bendixen [3]), hält ihn für echt. Eine so gelungene Fälschung, wie sie in dem Münchener Codex vorliegen würde, eine Fälschung, welche alle Regeln der diplomatischen Wissenschaft und deren Kenner seit Jahrhunderten irre geführt hätte, würde ihres Gleichen suchen. Zur Zeit des Celtes, welcher die Schrift für eine litera ferme gothica hielt, war es nicht denkbar, daß sein angeblicher Paläograph alles bis auf die geringsten apices traf, welche die erst so spät ausgebildete diplomatische Wissenschaft verlangt, um ein Jahrhundert der Abfassung mit Bestimmtheit festzusetzen. Ueber diese Punkte geht A. flüchtig hinweg; dagegen bespricht er weitläufig die Correcturen des Celtes und findet in der Menge derselben und in der „Art und Weise, wie Celtes mit dem Manuscripte willkürlich umspringt," einen neuen Beweis dafür, daß „er sich nicht als Herausgeber eines alten Werkes," sondern eines von ihm und seinen Freunden fabricirten betrachte!

Die in dem Anhange enthaltenen Untersuchungen liegen unserm Zwecke fern, dem Zwecke, nachzuweisen, daß trotz der Untersuchung von A. die Nonne Roswitha von Gandersheim die liebliche Schriftstellerin des 10. Jahrh. bleibt und daß Conrad Celtes sich des ihm vorgeworfenen literarischen Betrugs nicht schuldig gemacht hat.

Wirzburg. A. Ruland.

hinc inde in MS. deerant, adscripsit, argumenta a se composita ubinam a typographo inserenda essent, indicavit, sicque codicem editioni paravit. Passim insuper tam in textu, quam in margine notae et signa, typographis usitata, visuntur . . . Codex noster a duabus diversis manibus scriptus est. Eius characterem fusius describit, ac specimen aeri incisum inter scripturas saeculi decimi exhibet *Chronicon Gottwicense* pag. 47—49.

1) Monum. Script. IV, 305.

2) Der Original-Codex der Roswitha und die Herausgabe desselben durch Conrad Celtes, im ‚Serapeum' 1857, S. 17—25.

3) Hrotsvithae Comoedias sex ad fidem codicis Emmeramensis typis expressas edidit *J. Bendixen*, Lubecae 1862.

Unterrichtswesen.

Ueber Frauenbildung. Von **Felix Dupanloup**, Bischof von Orleans und Mitglied der Akademie. Autorisirte Uebersetzung. Münster, Aschendorff 1868. VIII u. 218 S. 12. 15 Sgr.

Wir haben hier die Uebersetzung eines Schriftchens vor uns, welches im Originale „Femmes savantes et femmes studieuses" betitelt ist und für die wahre Frauenemancipation eintritt, d. h. für das Recht der Frau, in die Sphäre geistiger Thätigkeit nicht bloß als geduldet oder ausnahmsweise aufgenommen zu werden, sondern als berechtigtes Glied, weil Gott ihr geistige Kräfte verliehen hat, die nicht in ihrer Totalität auszubilden als eine Widersetzlichkeit gegen den ausdrücklichen Willen des Weltenschöpfers, als ein Eingriff in angeborene Rechte betrachtet werden kann. Der hochgeehrte Verfasser will nach seinen eigenen Worten beweisen, wie nothwendig es für eine Frau ist, sich die Gewohnheiten eines ernsten Lebens anzueignen, um so mehr, da die heutige moderne Erziehung sie nicht gibt, und er fügt bei, daß solche Gewohnheiten sehr leicht auch im Leben der Weltfrauen ihren Platz finden können. Er gibt die schönen und ernsten Studien, die gediegene und interessante Lectüre an, der sich die Frau sowohl auf dem Gebiete der klassischen Literatur, als auf dem der Geschichte, der Kunst, ja selbst der Philosophie, besonders aber der Religion widmen kann. Hieneben geht er auf einige rein praktische Einzelheiten ein über die Methode und über die Bedingungen tüchtiger Studien, nützlicher Lectüre und ernster schriftlicher Arbeiten. Auch für uns Deutsche sind diese Ermahnungen, Lehren und Anweisungen von hoher Bedeutung, denn man wird eingestehen müssen, daß die Engherzigkeit, womit man in Frankreich, und namentlich in den Provinzen, aller geistigen Thätigkeit der Frauen entgegentritt, auch in unserm Vaterlande durchaus nichts Neues ist und sich mutatis mutandis besonders in kleinen Orten ganz so wiederfindet, wie der hochwürdigste Verf. sie geschildert hat, und wie sie keineswegs durch unsere beliebten Pensionate ganz aufgehoben wird. Auch bei uns findet de Maistre's Meinung noch sattsam Anklang, daß es genug für eine Frau sei, wenn sie wisse, daß Peking nicht in Europa liege und daß Alexander der Große nicht eine Cousine Ludwigs XIV. zur Ehe begehrte. Wie Molière in seinen „gelehrten Frauen" nicht den Unterricht und das Studium, sondern die Pedanterie und die Blaustrumpferei angegriffen hat, so ist auch der Verf. von allen Uebertreibungen und Ausartungen frei, und er unterscheidet gar wohl das Mögliche vom Unmöglichen, er beachtet mit Sorgfalt die Hauptaufgabe der Frauen und die Verhältnisse des Lebens. Er will nur durch die ernste Lebensgewohnheit, durch ein von höherer und edlerer Nahrung getragenes Dasein das ganze Familienleben durchgeistigen und retten, er will den Frauen noch einen andern Halt und Compaß geben, als die Modejournale, Ball und Theater. Ihm ist das Weib mehr, und nach seiner Leitung soll es mehr werden, als ein blendendes, verführerisches Geschöpf, das man zeitweilig anbetet, aber nicht achtet, und das dem Manne entweder zum Ergötzen oder zum frivolsten Nutzen dient.

Bei dem Raume, welcher uns zugemessen, können wir nicht in alle Einzelheiten des höchst interessanten und anregenden Schriftchens eingehen; wohl aber müssen wir sagen, daß alle elf Abschnitte desselben dem Erzieher von Profession, dem Vater von Töchtern, diesen selbst und allen edlern Müttern viel zu denken, zu erwägen und zu beherzigen geben. Man legt das Buch aus der Hand, man gibt sich dem angeregten Gedankengange hin, und man nimmt es wieder zur Hand, um aufs neue sich anregen und auf weitere Ideengänge führen zu lassen. Wenn man des hochw. Verf. Schriften liest, so ist's, als wenn man mit einem edlen, geistreichen Manne lebendig conversirt, und als wenn man ihn zurückrufen möchte, wenn er endlich scheidet.

Die Uebersetzung liest sich gut, ja sie ist theilweise so zart und elegant in Handhabung der Sprache, daß man eine Frauenfeder vermuthen möchte. Die zugefügten Anmerkungen sind eine recht angenehme, das Verständniß einzelner Stellen fördernde Zugabe. Möge das freundlich ausgestattete Büchlein auch in Deutschland recht viele Leser finden, der Segen wird dann nicht ausbleiben.

Trier. L. Kellner.

Palästina-Literatur.

Führer durch das heilige Land für Pilger von Dr. **Hermann Zschokke**, k. k. Hofcaplan und emer. Rector des österr. Pilgerhauses in Jerusalem. Nebst einer Karte. Mit Approbation des Hochwürdigsten fürsterzb. Ordinariates in Wien. Wien, Braumüller 1868. VIII, 160 und CXVIII S. kl. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Pilger-Reise nach dem heiligen Land, von **Johann Dolder**, Leutpriester in Hochdorf. Luzern, Gebr. Räber 1868. 3 Bl., 285 S. kl. 8. 21 Sgr.

1. H. Zschokke, mein treuer Begleiter auf den Libanon, war

zwei Jahre Rector des österreichischen Hospizes in Jerusalem und hat die gewöhnliche Pilgertour wiederholt gemacht. Dadurch und durch seine gelehrten Kenntnisse war er in vorzüglichem Grade befähigt, den Pilgern einen zuverlässigen „Führer" in die Hand zu geben. Er hat ihnen damit einen großen Dienst geleistet und eine empfindliche Lücke ausgefüllt; denn der französische „Guide" (Isambert) ist viel zu umfangreich und ganz im Sinne der modernen Kritik abgefaßt, der englische (Murray) vortrefflich geschrieben, aber im protestantischen Interesse und sehr theuer. Die Pilgertour durch das heilige Land ist ziemlich stabil geworden: 1. Von Jaffa nach Jerusalem, an das todte Meer und über Mar Saba nach Bethlehem, dann nach St. Johann und Emmaus. 2. Von Jerusalem nach Nazareth, über den Tabor nach Tiberias und auf den Karmel. Außer diesen zwei Haupttouren hat Z. noch einige Stationen aufgenommen, die wir theilweise gemeinsam gemacht hatten, nämlich 1. von Jerusalem nach Thekua und Hebron, nach Gaza und zurück über Ramle; 2. von Jaffa auf dem Landwege nach Kaipha (Karmel), und über Tyrus und Sidon nach Beirut; 3. von Tiberias nach Banias (Cäsarea Philippi). Die heilige Stadt und ihre Umgebung, einschließlich das todte Meer, nehmen den größten Raum ein, S. 19—96, so daß für die allgemeinen Vorbemerkungen (S. 1—9) und die übrigen Stationen nur mehr 83 Seiten bleiben. Der Verf. beschreibt die Wege und Ortschaften, deren Geschichte und Heiligthümer kurz, aber genau, ausreichend und mit Wärme. Dann kommt ein Anhang verschiedener Betrachtungen, Gebete und Hymnen mit neuer Seitenzählung I—CXVIII, so daß er eigens gebunden und gebraucht werden kann. Dieser Anhang vertheuert aber das Buch und entspricht in so fern nicht ganz, als den lateinischen Hymnen und Gebeten (S. LXIX—CXVIII) keine Uebersetzung beigefügt ist. Da die Pilger in der Regel Aegypten wenigstens berühren, so wäre ein kurzer Wegweiser durch das Land der Pharaonen nicht am unrechten Platze gewesen. Druck und Ausstattung sind tadellos, der Preis ist zu hoch. Mein „Gedenkbuch [1])," das bei einem compressern Drucke 968 Seiten, das Sechsfache des „Führers" (ohne den Anhang), enthält, kommt nicht theurer zu stehen.

2. In manches Buch, das als Novität zugesendet wird, wirft man nur einen Blick und legt es bei Seite. So wollte ich auch mit der Pilgerreise von Dolder thun; aber schon auf den ersten Blättern machte ich eine Entdeckung, die mich anfänglich überraschte, dann im höchsten Grade ergötzte. Der Verf. hat nämlich nicht bloß Naturschilderungen zu Wasser und zu Land, von Aegypten und Palästina, sondern auch ganz persönliche Seelenstimmungen und rein persönliche Ereignisse aus meinem „Gedenkbuche" sich so ungenirt angeeignet, daß man etwas Aehnliches wohl nicht mehr finden wird. Ein Paar Beispiele genügen.

Gedenkbuch I, S. 3: „Endlich schlief ich ein und träumte eben von meiner glücklichen Rückkehr, als der Zug rasselnd anhielt. Wien! schrieen die Zugführer, Wien! schrieen hundert Lohnbediente und hallten die Wände des herrlichen Westbahnhofes nach, während innen die Finanzwache, außen das Heer der Fiaker, zwei einst gefürchtete Größen der Hauptstadt, auf uns warteten." — Dolder S. 7: „Endlich schlief ich ein und träumte eben," u. s. f. bis „auf uns warteten."

Gedenkbuch S. 26 von dem Seeschlosse Miramar: „Es ist fast, als ob er (Maximilian) für eine gleißende Lorelei die schönste Meeresbraut verlassen habe." — Dolder S. 13: „Die Oesterreicher bedauerten, daß der edle Max für eine gleißende Lorelei . . . verlassen habe."

Gedenkbuch S. 39: „Schlag zehn Uhr wurden die Anker aufgezogen, die Maschine fing an zu arbeiten und der Dampfer durchschritt in stolzem Gange den geöffneten Kreis seiner gleichnamigen Brüder." — Dolder S. 17: „Schlag zehn Uhr" u. s. w.

Gedenkbuch S. 40: „Was er weiter sagte, lautet etwa so: Wer nur den lieben Gott läßt walten" u. s. w. — Dolder S. 19: „Was mein Freund darauf antwortete, lautete etwa so: O lassen wir den lieben Gott nur walten" 2c.

1) Gedenkbuch einer Pilger-Reise nach dem heiligen Lande über Aegypten und den Libanon. München, Verlag des kath. Büchervereins 1866 f.

Gedenkbuch S. 53: „Weit weg ist gut singen: Auch ich war in Arkadien geboren u. s. w., aber in der Nähe angeschaut" u. s. w. — Dolder S. 24: „Weit weg ist gut singen . . . angeschaut" u. s. w.

Gedenkbuch II, S. 77: „Im mühsamen Hinabreiten sprang der Bauchgurt meines Pferdes und im nächsten Augenblicke lagen Sattel und Inhaber am Boden. Da machte ich eine Entdeckung, die sich in alle Sinne peinlich eindrängte. Ich hatte schon länger einen faulenden Geruch in der Nase, der mir besonders deshalb ganz unerklärlich blieb, weil er mich überall hin begleitete. Wie ich mich nun von meinem unsanften Lager erhob und meinen sattellosen Gaul näher ins Auge faßte, sah ich auf seinem Rücken rohes, rothes, faulendes Fleisch, das in der Nachmittagshitze abscheulich roch. Mit Abscheu und Schrecken wandte ich mich ab; aber kein Mitleid, kein Ekel half; ich mußte wieder aufsitzen" u. s. w. — Dolder S. 145: „Als ich zu Pferde steigen wollte, sprang sein Bauchgurt. Da machte ich eine Entdeckung . . . aufsitzen."

Gedenkbuch S. 161: „Hier oben nahm uns ein herrlicher Eichenhain in seinen kühlenden Schatten auf. Wir lagerten uns unter einem mächtigen Baume und sangen aus voller Brust: Wer hat dich, du schöner Wald" u. s. w. — Dolder S. 233: „Vor uns breitete sich ein kleiner Eichwald aus, recht einladend mit seinem erquickenden Schatten. Ich sang aus voller Brust: Wer" u. s. w.

Gedenkbuch S. 168 (in einer Schilderung des Karmel): „Wolken jagten am Himmel und bedeckten das zitternde Mondlicht; der nahe Leuchtthurm warf seine blitzenden Strahlenbündel abwechselnd hinaus über zwei Meere und zurück über das Kloster und seine Umgebung, die im gewaltigen Lichtreflexe riesenhafte, schwarze Schatten um uns her zeichneten." — Dolder S. 240: „Ich schrieb: Die Nacht herrscht, am Himmel jagen die Wolken und bedecken das zitternde Mondlicht; der nahe Leuchtthurm . . . über das Kloster."

Gedenkbuch S. 172: „Indem ich des Sanctuariums gedachte, wo unmittelbar über der Grotte des Elias der Marienaltar steht, über dem Felsen des Eifers der Thron der Milde, über dem Grunde des Prophetenthums der Gnadenbau der Erfüllung, so daß Wurzel, Stamm, Blüthe und Frucht wunderbar vereinigt sind, schrieb ich" u. s. w. — Dolder S. 241: „Unter dem Hochaltare befindet sich die Grotte des Elias, über dem Felsen des Eifers der Thron der Milde . . . vereinigt sind."

Gedenkbuch S. 171: „Alles machte einen tiefen Eindruck, Himmel, Erde und Meer; aber die Messe am letzten Morgen, das Tedeum mit dem Segen, von den Brüdern gesungen, die Bekleidung mit den Scapulieren an den Stufen des Marienaltares — diese ernsten Gestalten der Mönche, diese tiefe, tiefe Stille in der Kirche: das war ein Abschied vom h. Lande, den wir nie vergessen werden" u. s. w. — Dolder S. 244: „Alles machte einen tiefen Eindruck, Himmel, Erde und Meer; aber . . . nicht vergessen werden."

Das sind nur einige Beispiele, die um viele vermehrt werden könnten, ohne das zur Einsicht zugeschickte Buch aufzuschneiden, was ich auch unterlassen habe; denn warum sollte ich mich selbst kaufen? Ich zweifle nicht, daß Herr Dolder die Pilgerreise mit der österreichischen Karawane, für welche das Büchlein Zschokke's zunächst bestimmt ist, wirklich gemacht hat, aber eine Reisebeschreibung, wie die seine, kann man verfassen, ohne einen Schritt vor die Thüre zu setzen.

Würzburg. Schegg.

Literarische Notizen.

— Von dem im Lit.-Bl. 1868, 382 angezeigten Separatabdruck der Artikel Dieringers über Kleutgens „Theologie der Vorzeit" ist eine zweite Auflage erschienen, in welcher auch die Recension der Entgegnung Kleutgens auf jene Artikel (Lit.-Bl. 1868, 800) abgedruckt und eine zweite Vorrede beigefügt ist [1]).

— Prof. Friedlieb in Breslau veröffentlicht [2]) seine 1838,

1) Die Theologie der Vor- und Jetztzeit. Ein Beitrag zur Verständigung. (In Form einer Besprechung der Kleutgen'schen „Theologie der Vorzeit," erster Band, 2. Auflage. Aus dem Bonner theologischen Literaturblatt, Jahrgang 1868, No. 6—9. 23. 24. Mit einem Vorwort.) Von Dr. F. X. Dieringer, Domcapitular und Professor. Zweite vermehrte Auflage. Bonn, Henry 1869. XXI u. 79 S. 8. 10 Sgr.

2) Prolegomena zur biblischen Hermeneutik. Erstes Heft. Nebst einem Anhang, enthaltend Abhandlungen größtentheils

1846 und 1847 in der Bonner 'Zeitschr. für Philos. und kath. Theol.' gedruckten Aufsätze über die Logoslehre und seine 1862—67 in der 'Oesterreichischen Vierteljahrsschrift' erschienenen Arbeiten über „den Sündenfall der Stammeltern und die erste messianische Weissagung," „die Pastoralbriefe Pauli," „das Aposteldecret," „die Entstehung der Evangelien" und über „Josephus, Tacitus, Sueton und Cassius Dio als Quellen zur Kenntniß christlicher Zustände." Diesen Aufsätzen sind voraufgeschickt „Prolegomena zur biblischen Hermeneutik. Erstes Heft." Diese Prolegomena behandeln Begriff, Aufgabe und Eintheilung der Hermeneutik, dann die Interpretationsmethode alttestamentlicher Schriftstellen im N. T. unter der Rubrik: „Zur Geschichte der Schriftauslegung." Dem Vorworte gemäß hat der Verf. sich zum Abdruck jener, vielen Theologen schon bekannten und zum Theil in weitern Kreisen benutzten Aufsätze entschlossen, um sie einem größern Publicum zugänglich zu machen. Die Verbindung dieses Abdruckes mit einem kleinen Theile von Prolegomenen zur bibl. Hermeneutik ist etwas sonderbar. Da der Verf. die heftweise Veröffentlichung der noch fehlenden Stücke der Prolegomena sowie der Hermeneutik selbst in Aussicht stellt, mag vorläufig diese kurze Anzeige genügen. L.

— Von der in diesem Blatte (1867, Nro. 26) besprochenen Theologie des N. T. von dem holländischen Gelehrten van Oosterzee ist nun auch eine (autorisirte) deutsche Uebersetzung von F. Coerper erschienen [1]). Der kurzen, praktischen Behandlung des Stoffes entspricht in der deutschen Ausgabe noch mehr die handliche Ausstattung als bei dem Originale. Die Uebersetzung selbst ist genau und anderseits gut stilisirt, wenngleich man hier und da einen Ausdruck findet, der eben die Uebersetzung verräth. An einzelnen Stellen jedoch hätten wir die Uebersetzung weniger genau gewünscht, an solchen nämlich, an denen selbst die Druck- oder Accentfehler des Originales gewissenhaft übertragen wurden. So steht in beiden Ausgaben Ritzschl für Ritschl, wiederholt Lassen für Langen, כרש für פרש, ἐσχατη, αἰώνιον ὀτι u. s. w. L.

— Ein glücklicher Zufall brachte mir in der letzten Adventswoche aus einem Mainzer Pfarrarchive die verloren geglaubte Handschrift der Vita Godefridi Capenbergensis († 1127) in die Hände. Der gelehrte und ungemein fleißige Jesuit Gamans, aus dessen Papieren ich schon mehrfach die Mainzer Localgeschichte zu bereichern so glücklich war, besorgte den Bollandisten für ihre Heiligenacten (13. Jan.) die Vita des Godefrid; diese Arbeit ist auch in die Pertz'schen Monumente, Bd. XII übergegangen, da eine Handschrift nicht zu finden war. Die aus dem Kloster Ilbenstadt in Ober-Hessen stammende Handschrift, 54 Seiten, ist sehr sorgfältig auf Pergament in 8° geschrieben und gehört dem Ende des 12. Jahrh. an. S. 1: Prologus in vitam beati Godefridi fundatoris nostri. Inestimabilem beneficiorum dei magnitudinem — comitis Simonis de tytneburg. S. 50 nach tytneburg beginnt, aber auch durch gar nichts, weder Punkt noch Kolon noch Uncialbuchstabe vom vorausgehenden Worte getrennt, eine kleinere Vita mit den Worten: compunctus est paupertatis spiritu comes quidam westphalie potentissimus Godefridus nomine, qui accessit ad beatum norbertum u. s. w. Die erste, größere Vita ist die von den Bollandisten veröffentlichte; unsere Handschrift hat aber bei jenen fehlende (roth geschriebene) Capitelüberschriften. Die kleinere Vita ist ein Extract aus der Vita Norberti, welchen die Bollandisten auch mittheilen. Den Schluß der Handschrift bilden zwei Notizen über den Cistercienserorden. Demnach bietet diese Handschrift nichts Neues, ermöglicht jedoch eine Collation des Abdrucks der Bollandisten aus einer sehr alten Handschrift, wenn wir sie der im Abdrucke fehlenden Capitelüberschriften und einiger Notizen halber nicht als Original betrachten wollen. — Ferner kann ich mittheilen, daß sich eine im Jahre 1675 gedruckte Vita B. Willigisi vorgefunden hat. Die Vita hat einen Schüler des Heiligen zum Verfasser und ist an Abt Richard von Fulda gerichtet. Ich verdanke den Jesuiten in Brüssel die Uebermittlung des seltenen Druckes. In demselben Büchlein steht eine größere (mehr moralisirende, als historische Data liefernde) Vita, welche in dem vom Domprobste Hartmann 1140 verfaßten Officium des Heiligen als Lectionen steht. Eine handschriftliche Abschrift desselben Officiums fand ich wenige Tage vorher zu Mainz in Privatbesitz.

Mainz. Dr. F. Falk.

aus dem Gebiete der biblischen Exegese, von Dr. J. H. Friedlieb, ord. Prof. der Theol. an der Universität in Breslau. Breslau, Aderholz 1868. IV u. 228 S. 8. 1 Thlr.

1) Die Theologie des N. T. Ein Handbuch für academische Vorlesungen und zum Selbststudium. Von J. J. van Oosterzee. Barmen, W. Langewiesche 1869. VIII u. 268 S. 8. 1 Thlr.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Alberdingk-Thijm, Karl der Große, von Offenbeck.
Dumont, Schriften und Reden des Card. von Geissel, von Jocham.
Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. 5. Band, von Katzenberger.
Haneberg, Die religiösen Alterthümer, von Schegg.
Hofmann, Der Römerbrief, von Ad. Maier.
Kaulen, Geschichte der Vulgata, von Schegg.
Kraus, Die Blutampullen der röm. Katakomben, von Kayser.
Krauß, Die Lehre von der Offenbarung, von J. B. Kraus.
Kreuser, Wiederum christlicher Kirchenbau, von F. X. Kraus.
Lindner, Anno II. der Heilige, von Offenbeck.
Lipsius, Die Papstverzeichnisse des Eusebius, von Peters.
Lotze, Mikrokosmus, von v. Hertling.
Lütolf, Joseph Eutych Kopp, von Reiser.
Petri, Zur Einführung Shakespeare's in christl. Familien, von Schündelen.
Schafhäutl, Der gregorianische Choral, von Stein.
Schwane; Dogmengeschichte, von Simar.
Trautmann, Kunst und Kunstgewerbe, von Nordhoff.
Wolanski, Die Lehre von der Willensfreiheit, von Hayd.

Zur Recension sind eingesandt:

Allioli, Die juristische Persönlichkeit der Domcapitel.
Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII.
Bernays, Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philos. und religionsgesch. Literatur.
Fuchs, Abt Heinrich II. von Admont.
Hager, Die Münzen der Bibel.
Marpurg, Das Wissen und der religiöse Glaube.
Nilles, de ratione festorum mobilium.
Nirschl, Das Todesjahr des h. Ignatius v. Antiochien.
Phillips, Kirchenrecht, 7. Band.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

---

schienene Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit kostet 3 Thlr. 20 Sgr.

Cl. Siemers' Geschichte der christlichen Kirche für kath. Gymnasien u. andere höhere Lehranstalten. Fünfte verm. u. verb. Aufl. Von Aug. Hölscher, Prof. am Gymnasium zu Münster. 8. (26 Bogen.) $22\frac{1}{2}$ Sgr.

Die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen, vom theologischen und philosophischen Standpunkte, von Monsignore von Wolánski, wirkl. Geh. Kämmerer Sr. Heil. Pius IX., der h. Theologie, Philosophie und beider Rechte Doctor, Mitglied der Accademia Pontificia zu Rom rc. Gr. 8. Geheftet 1 Thlr. 20 Sgr.

Soeben erschien und ist durch alle Buchhandlungen und Postanstalten zu beziehen:

Gaea.

Natur und Leben.

Zeitschrift

zur Verbreitung und Hebung naturwissenschaftlicher, geographischer und technischer Kenntnisse.

Herausgegeben unter Mitwirkung

von Dr. **R. Avé Lallemant**, Dr. **Ernst** Freiherr **von Bibra**, Dr. **O. Buchner**, Dr. **B. Ellner**, Professor Dr. **Emsmann**, **H. T. Hoffmann**, Dr. **B. Hofmann**, **Herm. J. Klein**, Dr. **H. Klencke**, Inspector **Eduard Lucas**, Prof. Dr. **Fr. Mohr**, Dr. **Ph. Müller**, Navigationslehrer Dr. **H. Romberg**, Professor **Rob. v. Schlagintweit**, Dr. **A. Weber u. A.**

Redaction von **Herm. J. Klein.**

1868. Vierter Jahrgang. Achtes Heft.

Inhalt der Achten Lieferung.

Wirklicher und scheinbarer Tod.
Nothwendigkeit größtmöglicher Vorsicht bei Beerdigungen. Beispiele von Lebendigbegrabenwerden. Welches sind die Kennzeichen des wirklichen Todes? Lebon's Vorschläge. Favrot's Project. Schluß.

Physikalische und meteorologische Studien im Luftballon von Flammarion. Einleitung. Untersuchungen über das Gesetz der atmosphärischen Feuchtigkeit je nach der Höhe über der Erdoberfläche. Ueber die Zunahme der Luftdurchsichtigkeit und der Radiation der Sonne mit wachsender Höhe. Ueber die Circulation, Stärke und Geschwindigkeit der Winde. Untersuchungen über die Phänomene der Wolken. Bestimmung des Gesetzes der Abnahme der Lufttemperatur mit zunehmender Höhe. Beobachtungen über verschiedene Gegenstände der Akustik und Optik.

Neu erschienene, verschwundene und ihr Licht wechselnde Sterne.
Von Herm. J. Klein. Einleitung. Aufzählung und Charakteristik der bis jetzt erschienenen neuen Sterne. Verschwundene Sterne. Die veränderlichen Sterne. Veränderliche Nebelflecke. Katalog der veränderlichen Sterne. Erläuterungen hierzu. Die Sterne im Trapez des Orion. Schluß.

Die Slouper Höhle und ihre Vorzeit nach den Untersuchungen von Dr. H. Wankel. Einleitung. Aelteste Erwähnungen des Knochenreichthums der mährischen Höhlen. Beschreibung der Slouper Höhle. Geschichte derselben nach Dr. H. Wankel.

Das Unhistorische des Galilei zugeschrieben: „E pur si muove" „Und sie bewegt sich doch." Einleitung. Forschungen des Prof. Heis in Münster über den Ursprung dieser Phrase. Einige Schlußbemerkungen.

Astronomischer Kalender.
Sonnen-, Mond- und Planeten-Ephemeriden, Constellationen, Verfinsterungen der Jupitersmonde rc. für den Monat December 1868.

Der Vorübergang Merkurs vor der Sonnenscheibe.

Neue naturwissenschaftliche Beobachtungen und Entdeckungen.
Sinken der mittleren Temperatur in Wien. Monatsmittel der Barometerstände der hauptsächlichsten Städte des preußischen Staates. Das todte Meer. Project einer neuen Erforschungsexpedition Australien's. Ueber die französische Nordpolexpedition. Die deutsche Nordpolexpedition. Höhenbestimmungen der Meteore der August- und November-Periode 1867. Die Beobachtung der totalen Sonnenfinsterniß am 18. August. Neue Planetoiden. Kalkbildung in den oceanischen Tiefen. Zwei menschliche Schädel aus Stockton. Neue Untersuchungen über das chronologische Alter des Menschen.

Vermischte Nachrichten.
Zur Rectificirung des Kreises. Ausgrabung einer lebenden Auster aus dem Boden. Die Himalayan-Society. Personalia.

Literatur.

Der vierte Jahrgang erscheint in 10 Heften à $7\frac{1}{2}$ Sgr. Alle 4 bis 6 Wochen wird ein Heft ausgegeben.

Der erste und zweite Jahrgang sind noch complet à 2 Thlr. 15 Sgr., gebunden à 2 Thlr. 25 Sgr. zu haben.

Köln und Leipzig.

Expedition der Gaea. (Ed. H. Mayer.)

In der **Herder**'schen Verlagshandlung in Freiburg ist erschienen:

Die Weltgeschichte.

Ein Lehrbuch für Mittelschulen

von Dr. **Johannes Bumüller.**

Sechste verbesserte Auflage. Drei Bände. Preis $3\frac{1}{2}$ Thlr. oder 6 fl.

I. Band: Geschichte des Alterthums (XI u. 444 S.) 1 Thlr. oder 1 fl. 45 kr.
II. Band: Geschichte des Mittelalters (XI u. 388 S.) 27 Sgr. oder 1 fl. 30 kr.
III. Band: Geschichte der neuen Zeit (XI u. 747 S.) 1 Thlr. 18 Sgr. oder 2 fl. 45 kr.

Jeder Band wird einzeln abgegeben.

Die Heidelberger Jahrbücher der Literatur sagen über diese Weltgeschichte: „Bumüllers Werk ist von vornherein nicht nur zum Schulbuche, sondern auch zum Selbstunterrichte bestimmt; es ist bereits zum Volksbuche geworden und würdig, dies immer mehr zu werden, auf daß beim Bürger geweckt, gehegt und gepflegt werde, was zu wecken, zu hegen und zu pflegen im höchsten Interesse des Staates wie der Kirche liegt — historischer Sinn. — Der Verfasser hat die richtige Behandlung des Stoffes getroffen; er versteht es, das Passende herauszufinden und mit wenigen markigen Zügen trefflich zu charakterisiren, fernliegende Rechts-, Staats- und Volkszustände in seltener Weise anschaulich zu machen, den Zusammenhang festzuhalten und einen sichern Ueberblick zu ermitteln. Aus dem Ganzen weht uns jene Wärme an, die nur im überzeugungsfesten Herzen des welt- und menschenkundigen Patrioten und Christen wohnt."

Im Verlage von **J. P. Bachem** in Köln ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Preußische Geschichte

für

Elementarschulen.

Von **P. Hopstein,**
Hauptlehrer der Pfarrschule St. Andreas und St. Mariä-Himmelfahrt in Köln.

48 Seiten, in steifem Umschlag. Preis $2\frac{1}{2}$ Sgr.

Das Büchlein ist für die Schüler bestimmt. Der Verfasser hat sich deshalb einer Sprache befleißigt, welche deren Fassungsvermögen entspricht, ohne jedoch der richtigen Zeichnung der Verhältnisse und Personen Eintrag zu thun. Die bei der Auswahl des Stoffes gebotene Kürze ist dadurch erreicht, daß er das Wesentliche von dem Unwesentlichen und Kleinlichen, das wirklich Historische von dem Anekdotenhaften sorgfältig ausschied.

Den Herren Schulpflegern und Lehrern stehen Probe-Exemplare gratis und franco zu Diensten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 15. Februar 1869. № 4.

Neutestamentliche Literatur.

Die Einheit der vier Evangelien. Von Dr. **Joseph Grimm**, geistlichem Rathe und Professor der Theologie am Lyzeum zu Regensburg. Regensburg, Manz 1868. VIII u. 791 S. 8. 3 Thlr. 18 Sgr.

Zu diesem Werke hat der Verf. bereits vor mehrern Jahren einen Prodromus veröffentlicht in der Schrift „Die Einheit des Lukas-Evangeliums. Ein Beitrag zur Evangelien-Harmonie und biblischen Einleitung,“ Regensburg 1863, welche hier in erweiterter und verbesserter Umarbeitung wieder aufgenommen ist. Der Titel des vorliegenden Buches, das für die wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des Lebens Jesu eine unerschütterliche Grundlage anbahnen soll, spricht das Ziel und die Resultate der darin enthaltenen umfassenden Erörterungen und Untersuchungen aus, die Anschauungen von den kanonischen Evangelien, welche der Verf. auf seinem mühsamen Wege gewonnen. Die in der Ueberschrift zusammengefaßten Ergebnisse sind hauptsächlich folgende: 1. In jedem der vier Evangelien begegnet uns das gleiche Bild von dem Messias und dem messianischen Werke; keiner der wesentlichen Züge, die für den Gang der evangelischen Geschichte charakteristisch sind, keines der Glieder, welche deren organische Entwicklung bedingen, ist in irgend einer von den vier Darstellungen verschwunden. 2. Während aber die Synoptiker gemeinsam von einem andern Gesichtspunkte ausgehen als Johannes, so ist auch wieder jedes der synoptischen Evangelien, wie das johanneische, von einer besondern Idee, von einem eigenthümlichen Grundgedanken beherrscht, welcher der verschiedenen Bestimmung dieser Schriften für Leser aus dem Judenthum (Matthäus), oder Heidenthum (Lukas), oder für beide Classen zugleich (Markus) entspricht, und die Auswahl des Materials aus der objectiven evangelischen Geschichte und dessen Behandlung bestimmt und geleitet hat. Dadurch hat jedes Evangelium eine eigenthümliche Form erhalten, jedes bildet für sich eine besondere organische Einheit. 3. Die Besonderheit und Verschiedenheit aller vier löst sich jedoch in eine höhere Einheit auf, sie ergänzen sich gegenseitig in Ansehung der leitenden Ideen, wie ihres Inhaltes, und gleichen sich aus zu einer vollkommenen Harmonie.

Bei den Untersuchungen, welche zu diesen Resultaten führen, setzt der Verf. mit der Authentie der Evangelien ihren historischen Charakter in materieller Hinsicht voraus; sie stehen ihm nach dieser Seite als historische Quellen fest. Aber indem er sich als Aufgabe gesetzt hat, die formellen Eigenthümlichkeiten zu erforschen und auszugleichen, soll durch seine Resultate hinwiederum auch die Authentie und Glaubwürdigkeit in Ansehung des materiellen Inhaltes bestätigt werden. Jene Voraussetzung von dem historischen Charakter der Evangelien beruht vornehmlich auf der von ihm ebenfalls vorausgesetzten Inspiration, welche er aber nicht bloß auf den materiellen Inhalt bezieht, sondern ingleichen auch auf die sie beherrschenden Ideen, auf ihren Zweck und die damit zusammenhängende formelle Anlage und Darstellung; auch darin sind die Evangelisten vom h. Geiste geleitet, der jedem seine besondere Aufgabe gesetzt und deren Durchführung geleitet hat. Bei dieser Auffassung der Inspiration kann nun allerdings eigentlich nicht die Frage gestellt werden: ob unter unsern Evangelien ein einheitliches, harmonisches Verhältniß bestehe, — denn ein solches muß von vornherein als vorhanden angenommen werden — sondern es kann sich nur darum handeln, dasselbe nachzuweisen und zu begründen. Es ist jedoch nicht wahrzunehmen, daß dieser Standpunkt des Verf. die freie Bewegung seiner Untersuchungen hemme und in der Anwendung der Beweismittel ihn befangen mache.

Das Buch besteht außer der Einleitung, worin er sich über die zu lösende Aufgabe, ihre bisherige Behandlungsweise und den eigenen Standpunkt ausspricht (S. 1—14), aus zwei Haupttheilen, einem allgemeinen (S. 15—222) und einem speciellen (S. 223—712). Jener, als „Grundlegung“ bezeichnet, zerfällt wieder in zwei Abschnitte: „das Evangelium und die Evangelien im Allgemeinen“ und „der historische und chronologische Charakter der vier Evangelien.“ Der erste Abschnitt entwirft einen Umriß von dem Verlaufe des objectiven Evangeliums, der objectiven messianischen Heilsgeschichte, wozu unsere Evangelien in dies Verhältniß gestellt werden, daß sie alle relative Auffassungen des großen geschichtlichen Vorganges sind, und weder einzeln, noch auch in der Gesammtheit eine adäquate und erschöpfende Darstellung davon geben. Im zweiten Abschnitte wird mit Johannes begonnen, welcher vermöge seines streng geschichtlich-chronologischen Verfahrens, insbesondere wegen der Zeitbestimmungen, die in den von ihm genannten jüdischen Festen liegen, für alle evangelische Chronologie mit Recht als der grundlegende Evangelist betrachtet wird. In den chronologisch gegliederten Rahmen des Johannes, zwischen die chronologischen Pfeiler seines Evangeliums, soll sich das Material der andern Evangelisten einfügen und die von ihm offen gelassenen Lücken ausfüllen. Dem vierten Evangelisten wird unter den Synoptikern Lukas zur Seite gestellt, weil dessen Plan ebenfalls ein streng geschichtlich-chronologischer ist und sein Evangelium deshalb die Bindeglieder mit Johannes aufweisen soll, während von Matthäus, welcher sofort mit Vergleichung des Lukas und Markus behandelt wird, eine chronologische Anlage gar nicht beabsichtigt ist und von Markus wenigstens nicht überall eingehalten wird. — Der specielle Theil, mit der Ueberschrift, welche auch der Titel des ganzen Buches ist, befaßt

sich mit der Bestimmung, den individuellen Grundgedanken und Zwecken der Evangelien und ihrer damit übereinstimmenden Ausführung, woran sich als Schlußresultat der Entwurf einer Harmonie aller vier evang. Darstellungen anschließt. Als Anhang sind (S. 713—788) noch drei Abhandlungen angeschlossen: ein exegetischer Excurs über Matth. 27, 9, ein zweiter über den messianischen Stammbaum Luk. 3, 23—38 in seinem Verhältnisse zu dem andern Matth. 1, 1—17, und eine Abhandlung über den Tag des letzten Pascha (bezw. des letzten Mahles Jesu) nach den Synoptikern und nach Johannes.

Im ganzen Buche bekundet der Verf. einen würdevollen Ernst, lebendiges, warmes Interesse für seinen Gegenstand, unverdrossenen und beharrlichen Fleiß; er entwickelt schöne und tiefe Gedanken, namentlich in der vielseitigen Berücksichtigung des Zusammenhanges der alttestamentlichen Gottesanstalt und der Geschichte des auserwählten Volkes mit dem messianischen Werke und seiner historischen Entfaltung, und es kommt ihm unstreitig das Verdienst zu, zur Aufklärung und richtigen Erfassung der Evangelien einen anerkennenswerthen Beitrag geliefert zu haben.

Es muß aber auffallen, daß er seinen Grundriß von dem objectiven Evangelium, der objectiven messianischen Heilsgeschichte, vor der Behandlung der einzelnen Evangelien sogleich von vornherein entwirft, um dieselben sodann daran zu beleuchten. Allerdings geht die evang. Geschichte der schriftlichen Darstellung voran; aber wie ihr allgemeiner Verlauf, so sind auch ihre Grundzüge doch aus unsern Evangelien zu schöpfen, wozu eine vorgängige, genauere Erforschung und kritische Kenntniß dieser Schriften erforderlich ist; jedenfalls sind sie neben den einschlägigen Stellen in der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen dafür die Hauptquelle. Hiernach sollte dieser Umriß sich erst als ein allgemeines Resultat an die besondere Untersuchung über die Evangelien anschließen und dann rückwärts zur Beleuchtung der verschiedenen Darstellungsformen, wie sie dieselben aufweisen, verwendet werden.

Von den chronologischen Bestimmungen des Verf. sind vornehmlich zwei zu beanstanden, und es sind gerade solche, welche die ganze chronologische Harmonie der Evangelien wesentlich bedingen. Die eine derselben ist die Annahme, daß das nicht benannte „Fest der Juden" Joh. 5, 1 ein Pascha sei und die sofort berichtete Reise Jesu nach Jerusalem bei Lukas zwischen Cap. 5 und 6 falle. Bekanntlich hat hier jedes der drei jüdischen Hauptfeste Vertheidiger gefunden, das Pascha in der neuesten Zeit vornehmlich an Sepp und Hengstenberg, während hinwiederum auch Viele sich für ein Purim entscheiden. Nach der letztern Ansicht ist das Leidenspascha das dritte Osterfest seit dem öffentlichen Auftreten Jesu und sein Lehramt erhält so eine zweijährige Dauer, während die Annahme eines Pascha in dem unbenannten Feste die Zahl der Osterfeste auf vier und die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit des Heilandes auf drei Jahre erweitert. Unser Verf. sucht zuerst die Ansicht von einem Purimfeste als unhaltbar und ganz irrthümlich nachzuweisen, und dann mit negativen und positiven Argumenten den Beweis zu führen, daß unter den drei großen Festen nur das Pascha gemeint sein könne. Aber seine Beweisführung kann nicht befriedigen und ihm nicht zugestanden werden, die diesfällige Controverse, wie er sich zutraut, zum Abschlusse gebracht zu haben. Was soll man dazu sagen, wenn er behauptet, daß dort der Ausdruck *ἑορτή* allein schon jeden Gedanken an das Purimfest ausschließe, weil dieses Wort im biblischen Sprachgebrauche, wie die entsprechenden hebräischen Synonyma חַג und מוֹעֵד, immer nur eine streng religiöse Feier unmittelbar am Tempel, eine von Gott selbst gebotene, streng geregelte Festzeit bedeute, welcher Charakter dem Purim nicht zukomme? Haben wir auch Exod. 32, 5 eine solche göttliche Institution, wenn da von Aaron berichtet wird, er habe vor dem gegossenen Kalbe einen Altar erbauen und ausrufen lassen: מָחָר חַג לַיהוָה, LXX: *ἑορτὴ τοῦ κυρίου αὔριον*? Das Buch Esther selbst, das die Einführung des Purim berichtet, verbindet 8, 40 diese Feier mit den übrigen jüdischen Festen (*ὑμεῖς οὖν ἐν ταῖς ἐπωνύμοις ὑμῶν ἑορταῖς ἐπίσημον ἡμέραν ἄγετε*), und es ist also keineswegs ein Merkmal eines „entarteten Juden," wenn Josephus (Antt. XI, 6, 13) das Purim eine *ἑορτή* nennt; er folgt hier eben wie auch an andern Stellen (z. B. Antt. XIX, 8, 2) dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauche, worin dieses Wort für Festlichkeiten jeder Art üblich geworden ist. Die positive Vertheidigung eines Pascha nimmt Joh. 5, 1 zu *ἑορτή* den gut bezeugten Artikel *ἡ* auf, und *ἡ ἑορτή* oder *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* soll nun für sich eine significante Bezeichnung des Osterfestes sein, auf welches aber auch wie 4, 45 der Zusammenhang mit 2, 13 unabweislich führe; dazu wird noch als entscheidendes Argument geltend gemacht, daß Johannes vermöge seines idealen Standpunktes, indem er darstellen wolle, wie Jesus als der ewige Gottessohn „das Lamm Gottes" geworden, „das die Sünde der Welt hinwegnimmt" (1, 29. 36), — was aber in der förmlichen Zweckangabe 20, 31 nicht ausgedrückt ist, — gerade auf die Paschafeste innerhalb des öffentlichen messianischen Lebens gewiesen sei, und daß auch bei Jesus zum Verlaufe der messianischen Thätigkeit, welche ihre Vollendung im Opfertode findet, einzig und allein die Mitfeier des typischen Pascha stimme, nicht auch die irgend eines andern Festes. Es könnte jedoch die Bezugnahme auf das streitige חַגִּי — *τῆς ἑορτῆς μου* Exod. 23, 18 und auf Jes. 30, 29 (wo im Hebräischen kein Artikel vor חַג steht und im Griechischen das Wort *ἑορτή* gar nicht gebraucht ist) die betreffende Deutung von *ἡ ἑορτή* oder *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* nicht genügend stützen; aber die Echtheit des fraglichen Artikels bleibt auch mit dem Zeugnisse des Cod. Sinaiticus immer noch problematisch, da die entgegenstehenden Documente dadurch ein starkes Gewicht erhalten, daß sich, wie schon öfters bemerkt worden ist, ein späterer Wegfall nicht so leicht und natürlich erklären läßt, als die Beifügung, welche zu dem Zwecke geschehen sein könnte, die Beziehung auf ein bestimmtes Fest auszudrücken, wie unter den Handschriften, die ihn darbieten, Cod. L auch *τῶν Ἰουδαίων* mit *τῶν ἀζύμων* vertauscht. Der Folgerung aus dem Zusammenhange tritt dann das Datum entgegen, daß 6, 4 das Osterfest wie 2, 13 wieder mit *τὸ πάσχα* bezeichnet ist, statt dessen man, wenn der Zusammenhang die *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* als ein Pascha constatiren sollte, auch nur wieder diesen Ausdruck erwarten sollte. Das letzte Argument wird dadurch entkräftet, daß Johannes sofort Cap. 7 noch die Anwesenheit Jesu beim Laubhüttenfeste und Cap. 10 beim Feste der Tempelweihe berichtet. Wenn der Verf. bemerkt: ein Laubhüttenfest sei von Johannes aus dem öffentlichen Leben Jesu zunächst zu dem Zwecke berührt, „um zu sagen, daß Jesus nicht zu diesem Feste hinaufgestiegen sei," so entstellt er den Sinn der Worte 7, 8: *ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην*, welche ihre Erklärung V. 5 in *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν* und weiter durch V. 10 erhalten, wo das wirklich erfolgte *ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτήν* wie 2, 13 berichtet wird. Bezüglich der jüdischen Feste, die Jesus vor dem letzten Pascha besuchte, kann bei ihm von einer eigentlichen Mitfeier nicht die Rede sein; es ist davon nirgends eine Andeutung gegeben. Er benutzte die Festzeiten, die in Jerusalem eine große Volksmenge versammelten, zu seiner messianischen Wirksamkeit in Lehrvorträgen, die auch von Offenbarungsthaten begleitet waren, und diese Wirksamkeit hat er am Laubhüttenfeste wie am ersten Pascha und an dem ungenannten Feste entwickelt, wenn dort auch nach 7, 14 erst um die Mitte der Festzeit beginnend; dies gilt ingleichem von seiner Anwesenheit bei dem Enkänienfeste Cap. 10, wo das fehlende *ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτήν* oder *εἰς Ἱεροσόλυμα* doch kein Hinderniß abgeben kann, den Zweck der Gegenwart Jesu gerade so aufzufassen, wie bei den übrigen Festbesuchen. Die Einschaltung der Reise zu dem fraglichen unbenannten Feste bei Lukas zwischen Cap. 5 und 6 wird dadurch unstatthaft, daß sich hier gar keine Fuge dazu öffnet,

und weder Cap. 5 eine Bewegung Jesu von Norden nach Süden, noch Cap. 6 eine entgegengesetzte Ortsveränderung auch nur andeutungsweise hervortritt. Eine Reise nach Süden ist erst Cap. 7 wahrzunehmen, wo Lukas den Herrn V. 11 nach dem in Südgaliläa gelegenen Städtchen Naim kommen läßt, dann V. 18 erzählt, wie der Täufer, der in Machärus am todten Meere gefangen saß, von den Thaten Jesu gehört und Jünger an ihn sandte, was einen weitern Fortschritt in südlicher Richtung kund gibt, und sofort V. 36 f. ein Gastmahl in dem Hause eines Pharisäers Simon berichtet, das nicht identisch ist mit dem Bethanischen Mahle Matth. 26, 6 f.; Mark. 14, 3 f.; Joh. 12, 1 f., aber doch wahrscheinlich ebenfalls nach Bethanien und in das gleiche Haus zu verlegen ist, worauf Jesus Luk. 8, 1 wieder im gewöhnlichen synoptischen Gebiete seiner Wirksamkeit erscheint. Hier haben wir unverkennbar ein Zusammentreffen mit jener johanneischen Festreise, die vorher bei Lukas keine Stelle findet.

Die andere chronologische Bestimmung, die beanstandet werden muß, ist diese: daß Jesus mit dem Besuche des Laubhüttenfestes Joh. 7, 10 seine galiläische Wirksamkeit auf immer beschlossen habe. Der Verf. combinirt mit diesem Festbesuche richtig die Luk. 9, 51 angezeigte und 10, 38 wieder hervortretende Reise nach Jerusalem, aber damit weiter auch den schließlichen Abschied Jesu von Galiläa Matth. 19, 1 (Mark. 10, 1), wonach alles, was Lukas 11, 1 bis 18, 35 berichtet, nach Judäa und in das angrenzende Ostland fallen, und die 17, 11 angezeigte Wanderung von Ephrem (Joh. 11, 54) ausgehen soll, woher Jesus mit einem Umwege über Samarien und Galiläa die Leidensreise angetreten habe. Nach allen drei Synoptikern (Matth. 20, 29; Mark. 10, 46; Luk. 18, 35) reist Jesus zum letzten Male nach Jerusalem zunächst von Jericho her, und nun soll er, um von Ephrem nach Jericho zu kommen, durch die zwei genannten Landschaften gezogen sein, ohne auch für seine messianische Aufgabe noch etwas zu leisten, etwa nur um dort über den Erfolg seiner frühern Wirksamkeit Beobachtungen anzustellen oder seinen Tod bis zum bevorstehenden Pascha hinauszuschieben! Dies muß doch ohne Weiteres als unglaublich erscheinen, und es wird keinen Leser befriedigen, wenn der Verf. bemerkt, daß man sich nicht darum zu kümmern habe, warum der Heiland diesen Umweg gemacht, daß es genüge zu wissen, daß dies geschehen sei. Die Meinung, daß die Worte Luk. 17, 11: *διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* Jesus von Süden her kommen lassen, gründet der Verf. auf die Stellung von *Σαμαρεία* vor *Γαλιλαία*; allein es ist nicht zu deuten: er zog mitten durch Samarien und Galiläa, sondern: mitten zwischen beiden Provinzen hindurch, an der Grenze von beiden dahin, um sodann dem Jordan entlang oder auf dem jenseitigen Gebiete die Reise nach Jerusalem fortzusetzen, welche Matth. 19, 1 wie auch Mark. 10, 1 mit jener zum letzten Pascha zusammengefaßt wird. So erscheint diese Wanderung als eine von Norden, von Galiläa ausgehende Reise, die 13, 22 beginnt; es ist dies die Reise zu dem von Johannes berichteten Besuche des Enkänienfestes. Jesus ist also nach dem Laubhüttenfeste wieder nach Galiläa zurückgekehrt und hat dort seine Wirksamkeit noch einige Zeit fortgesetzt. Eine Bestätigung hierfür wird auch dadurch gegeben, daß Matthäus mehrere von den bei Lukas Cap. 11 f. berichteten Vorgängen und Reden unzweifelhaft nach Galiläa verlegt; wenn er dabei die chronologische Ordnung verrückt, so erklärt und rechtfertigt dies der Plan seiner Evangelienschrift, der ihm aber nicht auch die Versetzung in ein ganz anderes Landesgebiet gestatten konnte.

Im übrigen ist hervorzuheben, daß die Erklärung, welche der Verf. von dem verschiedenen Schauplatze der Geschichtserzählung einerseits bei den Synoptikern und anderseits bei Johannes gibt, nicht befriedigen kann. Den Synoptikern wird neben ihren abweichenden individuellen Zwecken der gemeinsame Plan zugeschrieben, die positive Begründung des messianischen Reiches darzustellen, was sie auf die Wirksamkeit Jesu in Galiläa verwiesen hätte, wo diese Begründung sich in der fortschreitenden Belehrung der Apostel und übrigen Jünger und in der Entwicklung und Befestigung ihres Glaubens vollzogen. Den Plan des Johannes knüpft er an die alttestamentlichen Vorausverkündigungen und Vorandeutungen von einer Offenbarung der Hoheit des Messias im Tempel, und von dem thatsächlichen Verlaufe dieser Manifestation der göttlichen *δόξα* Christi läßt er den Evangelisten den Erfolg ins Auge fassen, wie sie nicht Glauben, sondern Unglauben gefunden, wodurch der Messias „das Lamm Gottes," „das Opfer für die Sünden der Welt" geworden und die messianische Offenbarung zur Vollendung gekommen. Aber jene positive Begründung des Reiches Gottes, der christlichen Kirche, durch Erleuchtung und Entwicklung des Glaubens fällt doch bei den Aposteln von Anfang an nicht bloß nach Galiläa, sondern auch nach Judäa und Jerusalem, wohin sie den Herrn begleiteten (Joh. 2, 17; 3, 22), und gerade in diesem Gebiete haben sie die meisten von den tiefen Offenbarungsreden vernommen, welche Johannes als besonderes Eigenthum mittheilt. Auch war die heilige Stadt eine messianische Bildungsschule für viele ihrer galiläischen Volksgenossen, die dort bei ihren Festbesuchen die Lehrvorträge des Heilandes hörten und seine Thaten sahen (Joh. 4, 45). Und Johannes verlegt gerade den Anfang der Offenbarung der göttlichen *δόξα* Jesu nicht nach Jerusalem und in den Tempel, sondern ausdrücklich in das galiläische Kana (2, 12), und erzählt weiterhin Cap. 4 und 6 von Galiläa Thatsachen, welche ganz besonders dazu dienen, einen Einblick in die höhere Natur des Heilandes zu eröffnen. Hinwiederum unterläßt er nicht zu berichten, wie Jesus in der heiligen Stadt neben dem widersetzlichen Unglauben der Hierarchen doch auch bei vielen Jerusalemiten und selbst bei Archonten gläubigen Eingang gefunden (2, 23; 8, 30; 11, 45; 12, 42; 19, 38 f.).

Bezüglich der dogmatischen Harmonie der Evangelien vermißt man den unerläßlichen Nachweis, daß in der Anschauung von Christus als Gottessohn im metaphysischen Sinne mit Johannes die Synoptiker übereinstimmen. Der Verf. scheint die evang. Benennungen „Sohn Gottes" und „Menschensohn" durchgängig ohne Weiteres als Bezeichnung der göttlichen und der menschlichen Natur Christi zu fassen, was unzweifelhaft verfehlt ist. Gerade die letztere Benennung, die der Heiland mit Beziehung auf Dan. 7, 13 sich angeeignet hat und bei den Synoptikern wie bei Johannes häufig von sich gebraucht, muß nach ihrer Quelle dazu verwandt werden, die fragliche christologische Uebereinstimmung zwischen den beiderseitigen Evangelien darzuthun, wie dies von L. Th. Schulze (in der Schrift: Vom Menschensohn und vom Logos, Gotha 1867) geschehen ist.

Von Einzelheiten, die Ref. beanstanden muß, soll nur hervorgehoben werden: daß der Verf. bei der Darstellung der Beziehung des Lukas-Evangeliums zu Paulus unter Hinweisung auf Apg. 26, 16; Gal., Cap. 1 und 2 annimmt, daß letzterer nicht bloß den wesentlichen dogmatischen Inhalt des Evangeliums (vgl. Röm. 1, 16 f.; Eph. 3, 1 f.), sondern auch die einzelnen historischen Bestandtheile, die ganze evang. Geschichte, durch unmittelbare Offenbarung kennen gelernt; ferner daß er im Widerspruche gegen Papias (bei *Euseb.* H. E. III, 39) den Markus zu einem Jünger Jesu macht, indem er ihn mit Olshausen und Klostermann (das Markus-Evangelium nach seinem Quellenwerthe für die evang. Geschichte, Gött. 1867) in dem von Markus 14, 51 f. allein aufgeführten Jünglinge zu finden glaubt.

Von den als Beilagen angeschlossenen drei Abhandlungen gehen noch die zweite und dritte, und vornehmlich die letztere die Evangelienharmonistik an. In dieser hält der Verf. richtig fest, daß Joh. 18, 28 *φάγειν τὸ πάσχα* nicht anders als von dem eigentlichen jüdischen Ostermahle verstanden werden könne, wonach Johannes die letzte Mahlzeit Jesu dem damaligen Paschamahle der Juden um einen Tag vorangehen läßt. Um nun aber die Schwierigkeit zu beseitigen, welche in der synoptischen Zeitbe-

stimmung von ersterer entgegentritt, nimmt er nach dem Vorgange von Maldonat u. A. seine Zuflucht zu der historisch nicht begründeten Annahme, daß die Juden im Todesjahre Jesu in Gemäßheit einer Verordnung, durch welche die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Sabbate verhütet werden sollte, Ostern um einen Tag verschoben hätten (s. dagegen Schegg, Comm. z. Luk. III, S. 221 f.); in der Zeitbestimmung bei Luk. 22, 7: ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ῇ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα soll dann der Relativsatz übersetzt werden: da das Pascha (von den Juden) hätte geschlachtet werden sollen, mit der Ergänzung: was aber nicht geschehen ist, wie eine solche Suppletion auch zu Mark. 14, 12 gefordert wird, — was eine starke Zumuthung an die Leser der Evangelien ist und nicht viele Zustimmung finden kann.

Freiburg. Ad. Maier.

Kirchliche Archäologie.

Einleitung in die **Monumentale Theologie**. Von **Ferdinand Piper**, Doctor und Professor der Theologie an der Universität zu Berlin. Gotha, R. Besser 1867. XXI u. 910 S. 8. 4 Thlr.

„Daß, so leitet Piper sein Werk ein, die Monumente unter den Quellen der historischen Theologie ihre Stelle haben, ist längst anerkannt, und ebenso ist unbestritten, daß sie als solche noch nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen sind." Die nähere Würdigung der Monumente führt weiter, als zu einer gelegentlichen Verwendung ihres Quellenwerthes; sie führt nach der Ueberzeugung des Verf. zu dem Anspruch, daß über ihnen eine eigene theologische Wissenschaft sich baut, die selbst wieder mehrere Disciplinen umfaßt. In diese einzuführen, ist der Zweck des hier angezeigten Buches, welchem die gleichbetitelte im J. 1862 erschienene Abhandlung zu Grunde liegt. Als Aufgabe seines Werkes bezeichnet P. zunächst die Aufstellung des Begriffs der monumentalen Theologie, wie er sowohl aus der Theologie selbst als aus dem Fortschritt verwandter Wissenschaften, gegen welche sie nicht zurückbleiben darf, hervorgeht (I. Theil); dieser Begriff, der das gesammte Material unter sich faßt, wird dann in der Eintheilung entfaltet (II. Theil), und findet seine Bewährung in der ganzen Geschichte der christlich-monumentalen Studien (III. Theil). Die Darlegung des Begriffes und die Geschichte dieser Studien sollen ihre Aufstellung als eigene Disciplin rechtfertigen, und wie die letztere auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft hinleitet, wird darin der geeignetste Weg zur Einführung in das Studium und den Geist derselben gesehen.

Bei Feststellung des Begriffs geht P. selbstverständlich von der Bedeutung des Monumentes aus, nicht in dem engern Sinne, nach dem die Denkmäler zum Gedächtniß dienen, noch auch in jenem, bei welchem das Kunstinteresse maßgebend ist; das Monumentale enthält im Gegensatz gegen die schriftliche oder mündliche Ueberlieferung die Beziehung auf den Stoff (Metall, Stein) und dessen Gestaltung: die Wissenschaft des Monumentalen sucht in diesen Resten das Leben der alten Völker in seinen mannigfaltigen Aeußerungen, öffentlich und häuslich, im Cultus und in der Sitte, zur Anschauung zu bringen. Gehört der namhafteste und wichtigste Theil dieser Monumente zur Kategorie der Kunstdenkmäler, sind letztere räumlich und zeitlich in reichster Fülle verbreitet, und haben alle theologischen Disciplinen ihren Antheil daran, so kann weder innerhalb einer einzelnen, noch zerstreut in ihnen allen das Material zu seiner vollen Würdigung gelangen. Die Nothwendigkeit einer selbständigen Behandlung desselben, sagt der Verf. S. 32 f., ergebe sich ebenso aus dem Wesen der Kunst, als aus ihrem Verhältnisse zu der Kirche, als der Gesammtheit der Gläubigen. Diese Aufgabe gehört ferner in das Gebiet der Theologie, weil Object und Zweck der Disciplin kirchlich sind und nur durch Zusammenfassung mit allen kirchlichen Erkenntnißquellen ihr volles Verständniß zu erschließen ist. Diese theologische Aufgabe ist aber nicht gleichbedeutend mit Kunstgeschichte: sieht die letztere hauptsächlich auf die Entwicklung der Form nebst der künstlerischen Technik, so beschäftigt sich erstere vorwaltend mit dem ideellen christlichen Gehalt des Kunstwerkes. Der Ort aber, wo diese theologische Aufgabe sich vollzieht, ist die christliche Kunstarchäologie. Ihr zur Seite steht die christliche Epigraphik, die Lehre von der schriftlichen Hinterlassenschaft des kirchlichen Alterthums, soweit sie auf Monumenten von Stein, Erz u. s. w. erhalten ist; zwischen beiden steht, in beide hineinragend, die christliche Numismatik, die der Verf. indessen als eigene Disciplin nicht betrachtet wissen will (S. 42). Wenn nun die christliche Kunstarchäologie und die Epigraphik als monumentale Theologie zusammengefaßt und als eigene Wissenschaft hingestellt werden, so kann es sich natürlich nur um eine relative Selbständigkeit handeln. Wie die Absonderung der Moral von der Dogmatik nicht den Sinn haben kann, beide zu isoliren, sondern vielmehr den, das Ganze der systematischen Theologie sowohl unter dem dogmatischen als ethischen Gesichtspunkt aufzufassen und auszuführen; so auch will die Disciplin, die über den monumentalen Quellen sich aufbaut, nur in einen relativen Gegensatz zu den auf literarischen Quellen basirten Zweigen des allgemeinen theologischen Wissens treten. Die Grenzen der monumentalen Theologie steckt der Verf. zeitlich sehr weit: wie der christliche Geist nimmer ablassen kann, sich monumental zu bethätigen, so ist auch diese Disciplin selbst mit dem Mittelalter keineswegs abgeschlossen, sie reicht vielmehr bis in die Gegenwart hinein; sie umfaßt die christlichen Monumente aller Jahrhunderte, wenn auch vorzugsweise die des Alterthums; sie schließt aber auch jene nicht aus, welche unter dem zusammenwirkenden Einfluß christlicher und heidnischer Ideen auf christlichem oder heidnischem Boden entstanden sind.

Indem also Kunstdenkmäler und Inschriften als die Gegenstände der monumentalen Theologie ins Auge gefaßt werden, ergeben sich dem Verf. (S. 54 f.) zuvörderst für die beiderseitige Behandlung zwei Haupttheile: ein ontologischer und ein geschichtlicher, „da die Sache theils nach ihrem Wesen, wie sie das Product einer geistigen Thätigkeit und eines gegebenen Stoffes, also durch beides bedingt ist, theils nach ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet wird." In beiden wird die treibende Kraft des Christenthums erweislich sein. Außer dem, daß dieses als Grundlage der Denkmäler erkannt ist, will es auch noch als Ziel aufgewiesen sein, und dafür bedarf es eines dritten, angewandten Theils, der systematischen Darlegung der Ideen, welche in den Denkmälern Ausdruck gefunden haben. Das Schema, welches P. für die „Theologie der Kunstdenkmäler" vorschlägt, ist also nachstehendes:

A. Von dem Wesen der christlichen Kunst. 1. Die Kunstthätigkeit: a) Verhältniß der Kirche zur Kunst an sich; Entstehung einer christl. Kunst; der sog. Kunsthaß der alten Christen; b) Verhältniß der christl. Kunst zur Kunst des classischen Alterthums; Eindringen antiker, selbst mythologischer Motive; c) Ablösung der Kunst von der Kirche zu Ende des M.-A.; Verhältniß des Protestantismus zur Kunst. — 2. Die Künstler: a) Verhältniß der Künstler zum Kirchenamt; b) die Bildung der Künstler; Verhältniß zur Antike, zur Natur; Schulen und Verbrüderungen; c) die Individualität der Künstler; namenlose Künstler, Künstlernamen, Lebenslauf der Künstler. — 3. Die Kunstwerke: a) synthetischer Theil: 1. der Stoff und dessen Bildung; 2. die Idee und deren Gestaltung; Sprache der Kunst, Symbolik; künstlerische Composition; b) analytischer Theil: Autoptik, Kritik und Hermeneutik der Kunstwerke.

B. Geschichte der christl. Kunst und ihrer Werke. 1. Chronologie und Geographie der Kunst; 2. die Kunstarten: Architektur, zeichnende Künste; 3. die Kunstwerke (Denkmälerkunde): a) staatliche Denkmäler mit christl. Zeichen, Münzen, Consular-Diptychen; b) Privatdenkmäler: Denkmäler des häuslichen Lebens, Gemmen, Ringe; Grabdenkmäler; c) kirchl. Denkmäler: Bauwerke (Cömeterien, Kirchen, Klöster), Geräth und Schmuck der Kirchen, Mosaiken, Malerei; d) Denkmäler der frei schaffenden Kunst.

C. Die christl. Kunstideen, 1. in der Architectur: Symbolik der Bauwerke; 2. in den zeichnenden Künsten: a) Entwicklung des christl.

Bilderkreises, b) Inhalt der christl. Bilder — monumentale Exegese, monumentale Geschichte des Reiches Gottes und monumentale Dogmatik und Moral; c) praktischer Gebrauch der christl. Bilder.

Dieses Schema scheint mir an dem doppelten Fehler zu leiden, daß es nicht streng logisch ist, und daß verschiedene Unterabtheilungen nur auf dem Papier sich aus einander halten lassen, in Wirklichkeit aber und bei dem Versuch der Ausführung in einander laufen müssen. Wie man das „Wesen“ der Kunst systematisch von dem Inhalt derselben, der Kunstidee, getrennt behandeln will, ist mir nicht klar. Die Paragraphen von der Entstehung der christl. Kunst, ihrem Verhältniß zur Antike, der Loslösung der Kunst von der Kirche im 16. Jahrh. — alles Dinge, die der Verf. unter der Rubrik vom „Wesen der Kunst“ subsumirt, — gehören zweifelsohne viel richtiger in die Geschichte derselben; noch entschiedener gilt das von dem Abschnitte über „die Künstler.“ Dagegen geht die Lehre von den verschiedenen „Kunstarten“ nicht zunächst die Geschichte an, und die Denkmälerkunde kann ebenfalls nicht als integrirender Theil dieser Abtheilung erscheinen. Die Kunstidee und die Symbolik sollen in der 3. Hauptabtheilung behandelt werden; und doch muß der Verf. beide schon in dem 3. Abschnitte der 1. Abtheilung vorwegnehmen. Ich möchte statt der Piper'schen Eintheilung, die mir weder innerlich gesund noch praktisch geeignet scheint, eine andere vorschlagen. Als constitutive Elemente sehe ich Form und Formenbildung der Kunstwerke, Inhalt und christliche Idee derselben, endlich die Geschichte der Kunst, der Kunstwerke und Künstler an. Die statistische Denkmälerkunde sammt der Topographie und Museographie dürften füglicher in der Einleitung untergebracht werden, welcher wohl auch die ersten und nothwendigsten philosophischen und artistischen Begriffe über Wesen, Ursprung, Gattungen, Ziel und Aufgabe der Kunst sammt der Geschichte des Denkmälerstudiums zuzuweisen wären.

Nachdem der Verf. sich über Begriff und Eintheilung der monumentalen Theologie mit dem Leser zu verständigen gesucht, gibt er in dem 3. Theile seines Buches die „Geschichte und Literatur“ derselben (S. 70—908). Es ist hier der Versuch zum ersten Male gemacht, alle Aeußerungen zu verzeichnen, welche seit den frühesten Zeiten des Christenthums bis durchs M.-A. hindurch bei einzelnen Autoren über Denkmäler christlichen Ursprungs vorkommen, um zu zeigen, wie sich allmählich innerhalb der Kirche die Aufmerksamkeit auf die Monumente gesteigert, der Sinn für Kunst und Alterthümer gemehrt hat, bis in neuerer Zeit die christl. Archäologie und Kunstgeschichte, endlich die monumentale Theologie Ausgang und Ergebniß dieser Geistesrichtung geworden ist. P. unterscheidet bei seiner Darstellung vier Perioden: 1) das Zeitalter der Kirchenväter bis zum Ausgang des 5. Jahrh.; 2) der Uebergang zum Mittelalter, vom 6. bis zum 9. Jahrh.; 3) das Mittelalter, von da bis zur Reformation; 4) vom 16. Jahrh. bis zur Gegenwart. Bei Behandlung des patristischen Zeitalters verräth der Verf. nicht undeutlich, daß er im Wesentlichen die bekannte Lehre vom „Kunsthaß der alten Christen“ festhält; ich verweise, statt näher auf diesen Punkt einzugehen, auf meine Broschüre „die Kunst bei den alten Christen“ [1]), und bemerke hier nur, daß die Aeußerungen der altkirchlichen Schriftsteller, recht verstanden und mit Berücksichtigung gewisser individueller und nationaler Geistesrichtungen, mich nicht davon überzeugt haben, daß die alte Kirche der Kunst principiell abhold gewesen, daß im Gegentheil manche Stellen der Alten und noch mehr die uns erhaltenen, zum Theil erst in neuester Zeit aufgedeckten Denkmäler altchristlicher Malerei den Beweis liefern, daß die Christen, namentlich in Rom, seit den frühesten Zeiten, fast unmittelbar nach dem Ableben der Apostel, der Kunst ihre Theilnahme zugewandt, oder vielmehr, daß das in der Flavischen und Hadrianischen Epoche das gebildete römische Publicum beherrschende Kunstinteresse von der christlichen Ueberzeugung zwar ängstlich gegen die Gefahr polytheistischer Ausschweifungen und Mißverständnisse gehütet, keineswegs aber unterdrückt und als dem Geiste der neuen Religion zuwider abgewiesen worden ist. Die Theorie vom Kunsthaß und der bilderfeindlichen Gesinnung unserer ältesten Vorfahren im Glauben ist in meinen Augen eine Fabel, die wir der protestantischen Wissenschaft künftig nicht mehr nachbeten werden.

Von ganz besonderm Werthe sind zahlreiche Untersuchungen über einzelne Schriftsteller des M.-A., und es gereicht dem Verf. zur Ehre, ungünstige Urtheile, die sich seit langer Zeit fortpflanzten, revidirt, auch mehrere Fragen der höhern Kritik, wie die über die Zusammensetzung des römischen Pontificalbuches aus dem 8. und 9. Jahrh. und das gegenseitige Verhältniß der liturgischen Hauptwerke des 12. und 13. Jahrh. mit Erfolg besprochen zu haben. Auch die Abfassungszeit einzelner Schriften, z. B. des Johann von Salisbury, Vincenz von Beauvais, Jacobus de Voragine, Poggio, Biondo wird näher festgestellt. Auch das halten wir dem Verf. zu Gute, daß er den viel geschmähten Jacobus de Voragine († 1298) einigermaßen zu Ehren bringt. Melchior Cano hatte ihn nach dem Vorgange des Ludwig Vives für einen Menschen von eiserner Stirn und bleiernem Herzen erklärt, und die protestantischen Historiker haben das seither treu wiederholt: nennt doch Oudin sein Buch eine obiecta atque vilis legenda. P. zeigt, daß es Unrecht ist, die Erbschaft vieler Generationen dem Einzelnen anzurechnen, daß Jacobus seine Schwächen mit seiner ganzen Zeit theilt; es wird nachgewiesen, wie die Legenda aurea eine Fundgrube zur Charakteristik des M.-A., wie reich ihr geschichtlicher, dogmatischer und liturgischer Inhalt ist, ja wie Jacobus durchaus nicht die Ueberlieferung gedankenlos aufgenommen hat, sondern mehr Kritik oder wenigstens Ansätze dazu verräth, als sonst in seiner Zeit gefunden werden (S. 590 f.).

Auch die Gegenwart konnte von der Darstellung nicht ausgeschlossen werden. Die Bewegung, in welcher wir stehen, läßt P. nach Winckelmann zunächst von Herder und Göthe auslaufen (Lessing hat er seltsamer Weise übergangen); mit denen D'Agincourt, Millin, Eméric David, Fiorillo, Schlegel, Cicognara gleichzeitig wirkten; es wird dann auf die nationale (romantische) Richtung eingegangen, welche nach den Freiheitskriegen durch den Einfluß Boisserée's gefördert wurde und in der deutschen Künstlerschule in Rom zur Geltung kam. Hier wird dann neben der Erforschung nationaler Alterthümer in Frankreich von den Studien der Deutschen in Italien (v. d. Hagen, Blume, v. Rumohr, Bunsen und Genossen, Bellermann, v. Quast, Kreutz, Schulz, Förster), von den Reisen deutscher Kunstforscher (Passavant, Waagen, Kugler, Schnaase), von der christl. Archäologie in Frankreich, England, Belgien, Italien, Rußland gesprochen. Dem Gegenstand seiner Arbeit tritt der Verf. dann näher, indem er die archäologischen Arbeiten der deutschen Theologen (Augusti, Münter, Grüneisen) im Allgemeinen und innerhalb der einzelnen Disciplinen, der Exegese, der Kirchengeschichte, der Dogmengeschichte und der praktischen Theologie schildert, auch von den theologischen Zeitschriften als Maßstab für die Entwicklung dieses Studiums spricht. Der letzte Paragraph dieses Theiles ist den neuesten Fortschritten der Wissenschaft seit 1844, den Sammlungen und Publicationen der Gegenwart gewidmet und handelt endlich von der praktisch-theologischen Anwendung. Die katholische Literatur hat der Verf. sich offenbar bemüht vollständig und in angemessener Weise beizuziehen; wenn er auch zuweilen polemisirt, so ist der Ton und der Geist, in welchem gesprochen wird, stets würdig und nicht verletzend. Uebrigens sind ihm manche kath. Werke und Zeitschriften unbekannt geblieben.

Der zweite Abschnitt dieses 3. Theiles beschäftigt sich mit der christlichen Epigraphik (S. 817—908); die oben angegebene Eintheilung in vier Perioden, wie auch die im ersten Abschnitt durchgeführten Gesichtspunkte wiederholen sich hier in derselben Weise.

1) Broschüren-Verein. Vierter Jahrgang No. 9. Frankfurt a. M., Hamacher 1868. 24 S. 8.

Bei dem vollständigen Mangel eines Handbuchs der christlichen Epigraphik muß man in dieser Leistung eine äußerst erwünschte Bereicherung unserer historisch-theologischen Literatur erblicken. Darin liegt in der That das große Verdienst des Piper'schen Werkes, daß es zum ersten Male eine den Anforderungen der Gegenwart entsprechende vollständige und kritische Uebersicht über die Literatur der christl. Kunstarchäologie und Epigraphik und damit zugleich eine Geschichte dieser Wissenschaften gibt.

So ist diese „Einleitung in die monumentale Theologie" ein unschätzbares, von jetzt ab unentbehrliches Hülfsmittel für alle diejenigen, welche sich dem wissenschaftlichen Studium der christl. Alterthumswissenschaft und Kunstgeschichte widmen. Nur leidet das Buch einigermaßen an dem Mangel an Uebersichtlichkeit (ein Sach- und Personenregister wäre sehr am Platze gewesen), was freilich der Manier des Verf. zur Last fällt, der den Stoff übermäßig durch zahllose Rubriken und Unterabtheilungen zu zerreißen liebt. Auch hat sich die oben gerügte fehlerhafte Eintheilung und Systematisirung des Materials dadurch gerächt, daß Verwandtes weit aus einander geworfen werden, manches wiederholt zur Sprache kommen mußte. Einzelnes zu revidiren, würde zu weit führen; ich mache nur darauf aufmerksam, daß bei Behandlung der byzantinischen Quellen über Baugeschichte u. s. w. S. 252 die in einer Wiener Handschrift erhaltene, im J. 1802 durch den wallachischen Geistlichen A. Pampereus abgedruckte Schrift des Nicephorus über die Kirche zu Chalkograteion (*περὶ συστάσεως τοῦ σεβ. οἴκου τῆς ἐν Κ. ζωοδόχου πηγῆς*) nicht angeführt ist, auch S. 222 f. die Karolinischen Bücher besprochen und benutzt werden, als ob gegen die Echtheit derselben nicht gewichtige Gründe (von Floß und Nolte) geltend gemacht worden wären.

Piper schließt sein Werk mit den Worten:

Blickt man auf den Gang der epigraphischen und überhaupt der monumentalen Studien, welchen zu zeichnen hier versucht worden ist, zurück und auf den Quellenreichthum, der gerade in gegenwärtiger Zeit von allen Seiten zuströmt; so kann man der Einsicht sich nicht verschließen, welch ein Anspruch daraus an die Wissenschaft der Kirche ergeht, in der ja von jeher die bewegenden Kräfte für alle die Hervorbringungen ruhen, welche Gegenstand jener Studien sind, in der also auch der Schlüssel für deren Verständniß hauptsächlich zu finden sein muß. Aber auch das läßt sich nicht verleugnen, daß die neuere protestantische Theologie, andern Interessen hingegeben, an dieser Stelle hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist; anderntheils, daß es großer Arbeit und vereinter Anstrengung bedürfen wird, um dem unermeßlichen Material theologisch gerecht zu werden und der Theologie ihr Eigenthum daran zu vindiciren.

Ich finde es sehr liebenswürdig, daß P. den in diesen Worten enthaltenen Vorwurf auf die Theologie seiner Confession beschränkt; denn, wahrlich, die unsrige muß dazu sagen: **mutato nomine de me fabulam narras.** Es sei damit nicht geleugnet, daß katholischerseits in der neuern Zeit und vorzüglich in der Gegenwart sehr Bedeutendes, ja das Bedeutendste auf dem Gebiete der christlich-monumentalen Studien geleistet worden ist; aber der Antheil der Theologie an diesen Bestrebungen und ihren Ergebnissen war verhältnißmäßig sehr gering, sowohl in der Literatur, als in der theologischen Schulbildung, deren Umkreis das monumentale Wissen noch nicht umfaßt, die es vielmehr dem Zufall individueller Geistesrichtungen und Lebensverhältnisse überläßt. Und doch haben Kirche und Theologie ein so gewaltiges Interesse an der jungen Wissenschaft, die sich bisher vergebens bemüht, die Schranken zu durchbrechen, die ihr die Macht der Gewohnheit und die Unwissenheit — **ars non habet osorem, nisi ignorantem** — entgegenstellen. Es sei mir gestattet, auf zwei Gesichtspunkte aufmerksam zu machen. Unsere Zeit besitzt einmal die Leidenschaft der Kunst; ein wenig Kunst gehört zum guten Ton; die Pflege des Gefühlsvermögens und des Geschmackes wird von jedem Gebildeten gefordert: wie sollte der Geistliche, der doch der allgemeinen Bildung nicht fremd gegenüber stehen darf, ihrer entrathen? Noch mehr: die ästhetischen und Kunststudien unseres Jahrhunderts sind auf einem gefährlichen Wege angelangt: schon vor vierzig Jahren hat ein trefflicher Mann prophezeit, daß sie theils in Weichlichkeit ausarten, theils zu einem Gegenstand bloß grübelnder Kritik herabsinken werden[1]); sollen wir aber von dieser abschüssigen Bahn uns retten, so muß sich das Leben, das frische, gesunde Leben, der Kunst bemächtigen und die Kunst das Leben erfassen, und beides kann nur durch und in der Kirche und dem religiösen Leben geschehen. Erblickt eine ganze moderne Schule im Cultus des Schönen die Religion der Zukunft, so ist dieser neuen Mode der Verführung nicht damit zu begegnen, daß Kirche und Klerus der Kunst den Rücken kehren und das verlorene Kind — „Gottes Enkelin" nennt sie Dante — seines Weges laufen läßt; auch hier hilft nur die Liebe; die wieder aufwachende Begeisterung der Kirche für die Kunst wird diese an das verlassene Vaterhaus erinnern; das Kind wird wieder warm an dem Herzen der Mutter und sieht ein, daß es Irrlichtern nachlief, wenn es das Schöne anderswo als im Bunde mit der Wahrheit und der Heiligkeit suchte. Das thut Noth; mit Ignoriren und Schmähen rettet man die Gegenwart nicht aus ihrem ästhetischen Dusel.

Zum zweiten ist die monumentale Theologie zwar etwas von der christlichen Alterthumswissenschaft dem Begriffe und dem Umfange nach Verschiedenes; aber beide Disciplinen decken sich doch zum großen Theil, und ein weites, ja das anziehendste und wichtigste Gebiet der letztern gehört zugleich der monumentalen Theologie an. Wie viele Motive ziehen aber den Blick der Gegenwart auf das christliche Alterthum hin! Ist nicht die große theologische Frage der Gegenwart auf die Anfänge der Kirche gerichtet? Und gibt es, nächst derjenigen nach der allerheiligsten Person des Erlösers, eine andere, welche schwerer in die Wagschale fällt, als die Frage nach den Anschauungen, den Sitten, den Zuständen der ältesten Christen — Dinge, deren Beantwortung die Aufgabe der christl. Alterthumswissenschaft bildet. Man hat oft gesagt, daß die Zustände der Gegenwart große Aehnlichkeit mit denjenigen der ersten christlichen Jahrhunderte bieten, und man hat nicht Unrecht. Die politischen, socialen, sittlichen Verhältnisse beider Perioden weisen auffallende Analogieen dar; das Christenthum steht fast wieder wie zu den Zeiten Cyprians der Welt, deren Seele es doch nach dem schönen Ausdruck des Briefes an Diognet (Cap. 6) ist, wie ein Fremdling gegenüber, und es fehlt nicht viel daran, daß die Kirche aus dem Hause vertrieben wird, daß sie selber gebaut hat. Bedarf es des Beweises, welch ein mächtiges Mittel für die Hebung und Stählung christlicher Gesinnung in der Beschäftigung mit dem Alterthum liegt? Welch tiefen Eindruck die Lectüre von Chateaubriands „Martyrern" auf den Jüngling gemacht, hat uns Lacordaire gestanden; wir selbst, unsere eigene Generation, verdankt einem andern bellettristischen Meisterwerke, Wisemans „Fabiola," gleich tiefe und heilsame Eindrücke. Man klagt, daß der Jugend der Kopf mit den heidnischen Idealen gefüllt werde; lehre man sie das christliche Alterthum kennen und verstehen, so wird sie für bessere Ideale entbrennen, und mit der Begeisterung für letztere wird die Begeisterung für die Sache, für welche jene litten, Hand in Hand gehen. Unsere Theologen glauben gewiß, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte keine andere war, als die des 19. Jahrhunderts; aber der gewöhnliche Schulsack ihres Wissens besteht keine ernste Probe; nur gründliches, geregeltes Studium kann diesen Glauben zu unserm vollen geistigen Eigenthum, zu unserm wissenschaftlichen Bewußtsein erheben. Die monumentale Theologie und die christliche Archäologie müssen ihre Stellung in dem theologischen Unterricht erhalten, sollen die Candidaten des Priesterthums in einem den Forderungen unserer Zeit entsprechenden Maße geschickt werden, unter der jugendlichen Erscheinung der altchristlichen Kirche bis ins Einzelne die geliebten

1) Vgl. Janssen, Leben Joh. Fr. Böhmers I, 142.

Züge derjenigen zu erkennen und aufzuweisen, die sie selbst als die Mutter ihres geistigen Lebens ehren.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Das bevorstehende Concil.

Das letzte und das nächste allgemeine Concil. Von Dr. **Joseph Feßler,** Bischof von St. Pölten. Freiburg, Herder 1869. V u. 190 S. 8. 20 Sgr.

Je näher der Zeitpunkt heranrückt, an welchem das von dem Kirchenoberhaupte angesagte allgemeine Concil eröffnet werden soll, um so lebhafter wird auch das Interesse, welches die christliche Gesellschaft an diesem Ereignisse nimmt, während vor der erstmaligen Kundgebung dieser Ansicht, so ganz verschieden von der Haltung der öffentlichen Meinung im 15. und 16. Jahrhundert, das Verlangen nach einer allgemeinen Synode wohl nur in einzelnen kirchlichen Kreisen mit einiger Lebhaftigkeit mag gehegt worden sein. Das Concil steht in Aussicht und wird, falls nicht welterschütternde Ereignisse hemmend und verschiebend entgegentreten, noch im Laufe dieses Jahres mit der Lösung seiner Aufgabe beginnen. Das Interesse dafür ist wach und in reißender Zunahme begriffen. Soll aber dasselbe nicht in Vagheiten und Ueberschwenglichkeiten sich verlieren, so muß es sich fragend und erörternd mit den Aufgaben beschäftigen, welche durch die Versammlung zur Lösung gebracht werden sollen, und welche vermuthlich weit über das Programm hinausgreifen werden, das in den bekannten Punkten den vorläufigen bischöflichen Meinungsäußerungen dargeboten ist. In Ermangelung concreter officieller Kundgebungen sucht die Literatur durch Muthmaßungen und Vorschläge der Wißbegier subsidiarische Nahrung zu bieten und selbst den minder gebildeten Volksschichten mit drastischen Darstellungen zu Hülfe zu eilen [1]. Diese Einmischung der Literatur kann für die Sache selbst von wesentlichem Nutzen sein, indem sie, die Anschauungen und Wünsche einer größern oder geringern Anzahl von Zeitgenossen zum Ausdruck bringend, den künftigen Synodalen das Geschäft der Information über die wirklichen Thatbestände innerhalb und außerhalb der Kirche erleichtern helfen, zur Klärung der Ansichten beitragen und eine vorläufige Scheidung erzielen will zwischen dem, was schädlich und nützlich, wünschenswerth und nothwendig, bedenklich, utopisch und erreichbar ist. Unter diesen literarischen Stimmabgaben müßten aus in der Sache selbst liegenden Gründen die von Bischöfen ausgehenden vor allen andern die Beachtung und Aufmerksamkeit der Lesewelt für sich in Anspruch nehmen. Allein die Stellung, welche den Bischöfen in dieser Angelegenheit eignet, entzieht ihnen, so scheint uns, die sittliche Berechtigung, sich schon von vornherein als Schriftsteller über die Fragen auszusprechen, welche das Concil, namentlich in Betreff seiner innerkirchlichen Arbeit, nach ihrer Ansicht werde in Erörterung zu nehmen haben, und Lösungen für diese Fragen in Vorschlag zu bringen, welche nach ihrer Ueberzeugung, wie den Grundsätzen der Wahrheit, des Rechts und der Billigkeit, so den unverkennbaren Bedürfnissen der unmittelbaren Gegenwart und der nächsten Zukunft entsprechend wären. Das zu thun nach bestem Wissen und Gewissen, ohne Rücksicht auf Beifall und Tadel, freimüthig, klar, fest — dazu wird ihnen das Concil selbst Anlaß bieten und die Pflicht auferlegen. Wie sollten sie gleich Männern, die sich um ein Mandat für eine Ständekammer bewerben, jetzt schon mit einem genau punktirten Programm ihrer beabsichtigten künftigen Wirksamkeit auftreten können?

In dem Gesagten glaubt Ref. die Gründe wenigstens angedeutet zu haben, aus denen einestheils die Schriften bischöflicher Verfasser über die Concilsfrage mit so großer Spannung erwartet wurden, und aus denen anderntheils diese Schriften selbst so weit hinter der Erwartung derjenigen zurückblieben, welche auf Detailaufschlüsse gespannt waren. Dies gilt z. B. in hohem Maße von der Broschüre des Herrn Bischofs Dupanloup von Orleans (Lit.-Bl. 1869, Sp. 53 ff.). Auch mit der Concilsschrift des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von St. Pölten verhält es sich nicht anders. Ihr Titel ließ vermuthen, — und der Verf. wäre ganz der Mann dazu gewesen, der Aufgabe vollkommen gerecht zu werden, — daß durch das Mittel der Vergleichung der Tridentinischen Zeit mit der gegenwärtigen und des Inhaltes der Trienter Decrete mit den Bedürfnissen der heutigen Weltlage, unter Berücksichtigung dessen, was durch das Oberhaupt der Kirche in der nachtridentinischen Zeit in Sachen der Lehre und Disciplin zur Feststellung gekommen und was durch dasselbe neuestens im Einzelnen als Material der Verhandlungen ist angedeutet worden — daß, sagen wir, auf dieser Basis der Versuch würde gemacht werden, die muthmaßlichen Themate der angesagten allgemeinen Kirchenversammlung zu fixiren und, wo es zweckmäßig schien, den Inhalt der eventuellen Lösungen annäherungsweise zu ermitteln und zur Aussprache zu bringen. Statt dessen beschränkt sich der Hochw. Hr. Verf. auf „ein Wort des Friedens und der Aufklärung zunächst über die Fragen: warum die Einigkeit unter den Christen nothwendig sei; wie Christus der Herr selbst für die Erhaltung dieser von ihm geforderten Einigkeit gesorgt habe; welches die Bedeutung der Kirchenversammlungen für diesen Zweck sei, und wie von jeher durch die Kirchenver-

---

1) Das Möglichste leistet in dieser Hinsicht eine unter dem Titel: „Die Zusammenkunft, welche der heilige Geist, der heilige Vater und die katholischen Bischöfe demnächst in Rom mitsammen haben werden," so eben ausgegebene Broschüre (Soest, Nasse 1869). Nicht ohne inneres Widerstreben haben wir uns entschließen können, einige Proben der ungewöhnlichen Popularität aus derselben hier mitzutheilen. „Ich will über die drei Factoren einer allgemeinen Kirchenversammlung eine kleine Personalbeschreibung hersetzen . . . Vom heiligen Geist kann ich es kurz machen. Bekanntlich ist er die dritte Person in der Gottheit, wahrer Gott mit dem Vater und dem Sohne; hinsichtlich seiner Herkunft geht er vom Vater und vom Sohne als von Einem Ursprung aus; hinsichtlich seines Alters ist er von Ewigkeit; hinsichtlich seines Adels ist er von wahrer Gottheit; hinsichtlich seiner Titulatur heißt er Heiligmacher, Tröster und Gnadenspender; hinsichtlich seiner Wirksamkeit war und ist er überall dabei, wo der Vater und der Sohn etwas Großes sinnen und beginnen; besonders aber ist er in der katholischen Kirche und in den Seelen der Gerechten. Wer seine Lebensgeschichte noch näher kennen zu lernen wünscht" u. s. w. . . . Er, der heilige Geist, ist es, „der ex officio oder von Amtswegen bei der Versammlung ab- und zugeht und beisitzt. . . Der heilige Geist geht in der Kirche um und sieht allenthalben fleißig nach." — „Der zweite auf der allgemeinen Kirchenversammlung ist der Papst . . . Er sitzt oben an und befiehlt." Folgt vieles, das Papstthum angehend, unter andern auch das famose Lied: „Wer niemals einen Rausch gehabt" u. s. w., sowie ein „wörtlicher Auszug aus Gottes Blaubuch" (2 Mach. 3, 38. 39). — „Der dritte Factor auf der Kirchenversammlung sind die Bischöfe der ganzen katholischen Kirche . . . Sie sind die guten Hirten und die übrigen Christen sind die Schafe; . . . denn das kann doch keiner leugnen, daß unser Herr Gott das bischöfliche Hirtenamt erfunden hat . . . Sie sind Wächter und Sittenrichter des christlichen Lebens, denen es von Amtswegen zukommt aufzupassen, . . die Polizeidirectoren und Inspectoren, die Vormünder" der Christgläubigen, „die Matrosen auf dem Schiffe der Kirche." — Was soll aber eine Versammlung, in welcher „der heilige Geist ab- und zugeht und beisitzt, der Papst obenan sitzt und befiehlt" und die Bischöfe als die „Polizeidirectoren und Matrosen" der Kirche ihr Amt wahrnehmen? Sie soll „Trumpf ausspielen." „Der Weltgang" ist nämlich einem „großen Kartenspiel" zu vergleichen, in welchem nur „jener, der Trumpf spielt, gewinnt." „Was ist aber dermalen der rechte Trumpf? — Katholisch ist Trumpf, die katholische Kirche ist Trumpf! . . . Daher kommt auf Anstiften des heiligen Vaters eine allgemeine Kirchenversammlung zusammen, damit sie es zunächst allen Katholiken wieder einmal sagt: Katholisch ist Trumpf! wer nicht — Katholisch spielt, verliert!" — Dies gilt namentlich jenen Katholiken, die so große Stücke auf die „Wissenschaft" halten, außer anderm schlechten Pack „Professoren und verkommene Literaten." Hoffentlich werden sie „für ihre »Vernunft«, ihre »Wissenschaft« und ihr anderweitiges Streben in Angst gerathen" und „zu Kreuz kriechen." — Bei solcher Lectüre ist man versucht, halt „alleweil" zu denken: die Versimpelungshypothese des Herrn Lukas ist doch nicht ganz ohne!

sammlungen die Einheit der Kirche erhalten und der stetige Fortschritt in der Entwicklung der christlichen Lehre und in ihrer Anwendung auf das christliche Leben gefördert worden sei; wie dieses insbesondere in der letzten allgemeinen Kirchenversammlung zu Trient geschehen sei, und was von der nächsten allgemeinen Kirchenversammlung zu erwarten sei" (S. 4).

Diesem Programm entsprechen die Abschnitte der Schrift selbst. I. „Grundlage und Bedeutung der allgemeinen Concilien" (S. 5—30). Göttliche Anordnung der Hierarchie. Primat des h. Petrus. Einheit der Kirche. Conciliarische Wahrnehmung derselben in Absicht auf die Lehre. Das entschiedene, wenn man will, einseitige Vorwalten der Lehrinteressen bringt es mit sich, daß auch in den folgenden Abschnitten die gesetzgebende und reformatorische Wirksamkeit der ökumenischen Synoden gar sehr in den Hintergrund tritt, unseres Erachtens mehr, als die geschichtlichen Thatbestände und die berechtigten Interessen des Augenblickes es wünschenswerth erscheinen lassen.

II. „Kurze Uebersicht aller bisher in der Kirche Christi gehaltenen allgemeinen Concilien" (S. 30—50). Es werden neunzehn allgemeine Concilien gezählt. Andere (auch Dupanloup, s. o. Sp. 54) zählen achtzehn. Das nächste könnte also auch hierin Einhelligkeit schaffen. Unbeschadet der klassischen Kürze dieses geschichtlichen Ueberblicks hätten bei einzelnen Concilien auch die dogmatischen Kernausdrücke derselben („wesensgleich", „Gottesgebärerin" u. s. w.) eine geeignete Stelle finden können. Da manche ökumenische Synoden eigentliche Lehrentscheidungen gar nicht erlassen haben, so sieht ihnen gegenüber die Darstellung in die Lage sich versetzt, über die anderweitigen Beschlußfassungen derselben zu referiren, was bei andern, z. B. gleich beim ersten Nicäner Concil, unterblieben war.

III. „Das allgemeine Concilium von Trient" (S. 50—167). Wir stehen hier vor dem Kern des Buches. Außer den unerläßlichsten geschichtlichen Orientirungen werden uns die dogmatischen Beschlüsse des Concils theils in wörtlicher Uebersetzung, theils im Auszug, theils in summarischer Angabe mitgetheilt, je nachdem es für das Interesse der Leser wünschenswerth scheinen mochte. Ausnahmsweise wird bei der Lehre von der Ehe auch auf die wichtigsten Punkte des entsprechenden Reformationsdecretes reflectirt. Den so zahlreichen anderweitigen „Reformbeschlüssen" werden kaum drei Seiten gewidmet. Hinsichtlich der Beziehungen des Concils zu den Protestanten wird bloß das der 13. Sitzung beigefügte Verschiebungsdecret, selbst ohne Hinzufügung des gleichzeitig ausgestellten neuen Geleitsbriefes, in wörtlicher Uebertragung mitgetheilt. Wir sind der Ansicht, daß der Verf. in diesem Theile seiner Schrift, ohne auch nur im geringsten seiner Stellung zum künftigen Concil irgendwie zu präjudiciren, interessanter werden konnte. Es geschah dieses, wenn der verschiedenen Bemühungen gedacht wurde, eine Verständigung mit den Protestanten herbeizuführen; wenn bei den betreffenden Glaubenslehren die spätern Controversen und die Art und Weise ihrer Beilegung oder Schlichtung in Erwähnung kamen (nicht einmal der Bulle „Ineffabilis" wird zu Sess. V. can. 5 gedacht); wenn die bedeutendsten Reformbeschlüsse dem Hauptinhalte nach aufgeführt und angegeben wurde, in welchem Umfang und Maß und mit welchem Nutzen oder Schaden sie in der Folgezeit beobachtet oder vernachlässigt worden sind. Statt der wörtlichen Uebertragungen konnte verkürzte und doch hinlänglich klare Darstellung das erforderliche Raumersparniß erzielen. Indessen wollen wir gern zugeben, daß der Verf. seine guten Gründe dafür gehabt haben möge, so und nicht anders zu Werke zu gehen.

IV. „Das nächste allgemeine Concilium zu Rom im Jahre 1869" (S. 167—190). Die kleinern Abschnitte sind folgende: 1. Allgemeine Bemerkungen. 2. Die Einberufung dieses Conciliums. 3. Zweck dieses Conciliums nach dem Einberufungsschreiben. 4. Einladung an die nichtunirten Griechen und andere Orientalen. 5. Einladung an die Protestanten und andere Akatholiken. 6. Ordnung des Verhältnisses der Kirche zum modernen Staat. 7. Die Frage wegen des Kirchenstaates. 8. Die dogmatische Frage der Infallibilität des Papstes. 9. Ein Blick rückwärts — ein Blick vorwärts. Schon die große Anzahl dieser Abschnitte auf etlichen zwanzig Druckseiten läßt die Hoffnung nicht aufkommen, daß wir darin weiter als über das zunächst Liegende werden orientirt werden. No. 1 und 9 geben bloß allgemeine Betrachtungen, 2—5 mit kurzen Bemerkungen begleitete Bruchstücke und Auszüge aus den bekannten officiellen Actenstücken, 6—8 endlich eine übersichtliche Beleuchtung eventueller Berathungsgegenstände. Diese letztern, deren Vorkommen lediglich **vermuthet** wird, veranlassen den Verf. zu einigen Meinungsäußerungen, die sich im Wesentlichen dahin zusammen fassen lassen: daß die mehr und mehr um sich greifende Confessionslosigkeit, ja Feindseligkeit selbst katholischer Staaten gegen die Kirche die letztere nöthigen dürfte, auf eine Aenderung ihres seitherigen Verhältnisses zu denselben gefaßt und bedacht zu sein, und daß hierin wohl auch der Grund dafür liegen dürfte, warum an die katholischen Mächte keine Einladungen zur Theilnahme am Concil seien erlassen worden; daß die Frage des Kirchenstaates zwar keine dogmatische sei, gleichwohl aber für die Freiheit und Selbständigkeit des Kirchenoberhauptes sehr hohe Wichtigkeit besitze und der Raub durch keinerlei speciöse Titel sich rechtfertigen oder auch nur entschuldigen lasse; daß endlich die biblischen Hauptstellen über den Primat des Apostelfürsten die Infallibilitätslehre begünstigen und daß die Päpste von jeher das Recht lehramtlicher Entscheidungen ausgeübt und darin häufig den allgemeinen Kirchenversammlungen vorgearbeitet, zugleich aber auch diese hochwichtige Function im Einvernehmen mit dem Episkopate vollzogen haben.

Unser Urtheil über dieses Buch lautet dem Gesagten zufolge dahin: dasselbe entspricht nur zu einem bescheidenen Theile den Erwartungen, welche sich an seinen Titel heften konnten; dieser Defect erklärt sich größtentheils aus der amtlichen Stellung des Verf.; ungeachtet dieser Stellung konnte indessen manches bündiger gegeben und der dadurch ersparte Raum für die Erörterung von interessanten und doch nicht vorgreifenden Fragen benutzt werden; das wirklich Dargebotene kann in weiten Kreisen der gebildeten Laienwelt — zumal die Darstellung durchgängig klar, rein, sprachrichtig und gefällig ist — vieles zur Orientirung über die Bedeutung der allgemeinen Concilien, somit auch der angesagten Vaticansynode, beitragen.

Bonn. Dieringer.

Sociale Fragen.

Geschichte der kirchlichen Armenpflege von **Georg Ratzinger.** Gekrönte Preisschrift. Freiburg, Herder 1868. XIV u. 434 S. gr. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Der Verfasser will in diesem Werke, der ersten vollständigen pragmatischen Bearbeitung des Gegenstandes, darstellen, „wie die Kirche ihre Bemühungen für die Armen und Unglücklichen organisirte, welche Systeme sie in den verschiedenen Perioden ihrer Geschichte ausbildete, welche Grundsätze sie hierbei befolgte." Das Buch leistet dem Umfange nach noch mehr, als in dieser Ankündigung versprochen wird. Denn es wird nicht nur eine Kritik der staatlichen Armenpflege hinzugefügt, sondern auch ein beachtenswerther Versuch gemacht, auf Grund der geschichtlichen, kritisch untersuchten Bildungen einen Plan für völlige Neugestaltung der kirchlichen Armenpflege zu zeichnen. Die hohe Wichtigkeit des behandelten Stoffes für die Erkenntniß der Vergangenheit wie für die Aufgaben der Gegenwart leuchtet ein. Wenn mit Recht bemerkt werden kann, daß der Verf. überall aus den ersten Quellen geschöpft, daß er zu seiner Aufgabe einen offenen Sinn mitgebracht und fast durchgängig in anziehender, von wohlthuender

Wärme belebter Darstellung geschrieben hat, so wird es einer weitern Empfehlung des Buches wohl nicht bedürfen. Kein Geistlicher, überhaupt Niemand, der für die socialen Bestrebungen der Gegenwart ein Herz und den Willen hat, dabei mitzuwirken, sollte diese Schrift ungelesen lassen; dem Historiker vollends, nicht nur dem Kirchen-, auch dem Profanhistoriker, ist sie wegen ihrer steten Rücksichtnahme auf die allgemeinen socialen, politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse von einem zwar eigenthümlichen, aber für tiefere Einblicke sehr glücklich gelegenen Standpunkte aus, ein fast unentbehrliches Hülfsmittel.

Rein wissenschaftlich in strengem Sinne, das geht schon aus den vorstehenden Bemerkungen hervor, ist die Schrift freilich nicht. Sie will That und Leben werden, das zeigt sich nicht bloß am Schluß, sondern fast auf jeder Seite. Der Stoff drängte von selbst dahin, und die brennenden Fragen der Gegenwart wirkten mit ein. Indeß hat diese Richtung auf unmittelbare Wirkung der Gründlichkeit der Forschung keinen Eintrag gethan. So viel ich zu erkennen vermag, ist die Belesenheit des Verf. in den Quellen eine sehr umfassende, seine Beurtheilung eindringend, auf das Wesen der Sache gerichtet. Daß er seine Zuneigung zu bestimmten Erscheinungen und Personen nicht verbirgt, ist nicht tadelnswerth, da Stoff genug gegeben ist, um dem Leser ein selbständiges Urtheil zu erlauben. Möge es mir gestattet sein, dem Verf. auf seinem Wege zu folgen und überall diejenigen Erscheinungen und Anschauungen hervorzuheben, welche für die Gegenwart die bedeutsamsten sind. Denn allerdings kann die moderne sociale Frage ohne die Mitwirkung der Kirche nicht gelöst werden. Bisher hat es indessen an der nöthigen Klarheit über die eigenthümliche Natur gerade dieses Theiles der Aufgabe öfter gefehlt; wenigstens wird, was in Theorie und Praxis kirchlicherseits in neuerer Zeit auf diesem Gebiete geleistet ist, als unzureichend empfunden. Die allgemeine Predigt der christlichen Liebe will eben so wenig völlig durchgreifend wirken, als die reiche und mannichfaltige Liebesthätigkeit einzelner religiöser Personen und Corporationen. Man fühlt, daß der rechte feste Punkt, von dem aus die Welt zu bewegen und umzugestalten, noch nicht erreicht ist, und greift unsicher im Halbdunkel bald hier-, bald dorthin. Den rechten Weg wird in solcher Lage am sichersten die geschichtliche Forschung zeigen. Was die Kirche an eigenthümlichem Gehalte umfaßt, das ist in ihrem Keime schon begründet, im Laufe der Zeiten ausgestaltet worden; was sich von außen trübend und beirrend an dieses Wachsthum aus dem Innern angesetzt hat, das wird am besten unterschieden und ausgeschieden werden, wenn man den Gang der Entwicklung von der Wurzel aus Stufe für Stufe begleitet. Die Aufgabe der Gegenwart wird dann nicht ein unvermitteltes Zurückgreifen auf die ersten Stufen der Entwicklung, sondern die Herstellung solcher Formen sein, in denen die ursprüngliche Idee um alle im Laufe der Zeiten hervorgetretenen berechtigten Momente bereichert, alles Falsche und Schiefe beseitigt, alles Zufällige und Vergängliche in das rechte Verhältniß zum Wesentlichen und Nothwendigen gerückt erscheint.

Christus ist, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, zunächst nicht gekommen, um sociale Reformen durchzuführen. Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Daß seine Lehren und die von ihm und seinem Erlösungswerke ausgehenden Gnaden auch die sociale Welt umgestalten sollten, war nicht sein höchstes und letztes Ziel. Zu unmittelbarer socialer Gesetzgebung hat daher die Kirche keinen innerlich nothwendigen und wesentlichen Beruf; die gesetzliche Ordnung der socialen Verhältnisse bleibt vielmehr Sache des Staates. Christus und die Apostel gaben von ihrem höhern Standpunkte aus wohl Lehren über die Bedeutung des Eigenthums, sie schärften die wirthschaftlichen Tugenden, Genügsamkeit, Sparsamkeit und Arbeitsamkeit als sittliche Pflichten für Alle ein und legten damit die Grundlage für die sociale Neugestaltung der ganzen Folgezeit; aber sie gingen dabei über die Sphäre der religiös-sittlichen Pflichterfüllung nicht hinaus ins eigentlich rechtliche Gebiet, und was die Kirche als solche in den ersten Jahrhunderten Sociales that, war Organisirung der an sich freien Liebesthätigkeit, Armenpflege.

Belebender Geist aller kirchlichen Formen der Armenpflege war die Gottes- und Bruderliebe. Die christliche Gemeinde erschien mit Rücksicht auf letztere als eine Familie, mit Rücksicht auf erstere als der mystische Leib Christi; das Almosen war daher nicht nur Ausfluß der Liebe zur Aufhebung der Noth des Nächsten, sondern auch Opfer, religiöse Handlung in ganz besonderm Sinne, und daher religiöse Pflicht Aller, auch der Armen. Von diesem höchsten Gesichtspunkte aus galt es nicht dem Armen, sondern Gott selbst gegeben und an seiner Statt der Kirche. Er trat daher in den ältesten Zeiten in unmittelbare Verbindung mit dem Gottesdienste und dem kirchlichen Opfer. In der Versammlung der Gemeinde legten die ersten Christen zu Jerusalem ihren Ueberfluß zu den Füßen der Apostel freiwillig nieder; die aus diesen Gaben hergestellten Liebesmahle (Agapen) schlossen sich an die Feier der höchsten Geheimnisse. Die Apostel als Vorsteher der Gemeinde vertheilten die Gaben nach eigenem Ermessen, bis an ihre Stelle in Jerusalem sieben von der Gemeinde erwählte Diakonen traten. Auf der andern Seite hatte der Arme auf das Almosen kein juridisches Recht; er sollte und durfte nicht fordern, sondern mußte die Gabe aus der Hand der Kirche als eine Gottesgabe erwarten und dankbar empfangen. Auch zu den Zeiten der Apostelschüler bildeten die allsonntäglich bei der Feier des h. Meßopfers dargebrachten Oblationen (Collecten), bei denen jeder sein Almosen, wie sein Herz ihn hieß, darbringen sollte, die am reichlichsten fließende regelmäßige Quelle des Gemeindevermögens, und unverantwortlicher Inhaber und Vertheiler desselben war der Bischof. Von einer Scheidung der Gemeindekasse in Armen- und Pfründevermögen ist in den drei ersten Jahrhunderten noch keine Spur zu finden. Der Klerus, dem der h. Paulus das Recht gewahrt hatte, vom Altare zu leben, machte, wie der Verfasser aus Tertullian und den apostolischen Constitutionen schließt, von diesem Rechte damals keinen Gebrauch; er nährte sich entweder aus Privatmitteln oder nach dem Beispiele des h. Paulus von Handarbeit, und nur, wo diese zu seiner Unterhaltung nicht ausreichte, unterhielt ihn der Bischof aus dem Gemeindegut, gerade wie die übrigen Armen. Gehülfen des Bischofs bei der Armenpflege waren damals die Diakonissen (nicht Diakonen), über 60 Jahre alte Wittwen oder Jungfrauen unter dem Namen Wittwen. Unterstützt wurden alle arbeitsunfähigen Nothleidenden der Gemeinde, für welche die Familie zu sorgen nicht im Stande war, Reisende, fremde Gemeinden, vornehmlich die Gemeinde zu Jerusalem. Müßige Bettler sollten in der Gemeinde nicht sein. Es galt der Grundsatz: wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. Auch auf die Heiden wurde die Wohlthätigkeit ausgedehnt, und neben der bischöflichen Armenpflege erscheinen heroische Acte der Nächstenliebe Einzelner.

Im Zeitalter der Verfolgungen blieben die Principien der Armenpflege dieselben. Den erhöhten Bedürfnissen kamen vermehrte Mittel entgegen. Wir finden neben den öffentlichen Oblationen auch private, natürlich freie, Beiträge zur Gemeindekasse, für besondere Fälle auch besondere Collecten, seit Gallienus selbst, wenn auch nur unbedeutenden Grundbesitz. Der Zehnte wurde im Occident nicht gefordert; Irenaeus behauptete, Christus habe ihn abgeschafft; im Orient empfahl ihn jedoch Origenes, und die apostolischen Constitutionen versuchten ihn einzuschärfen, zuerst in geringerer Ausdehnung, in sehr weitem Umfange das nach Constantin abgefaßte 7. Buch derselben. In diesem Zeitraume wurden von den Bischöfen auch Diakonen für die Armenpflege verwandt, zunächst als unselbständige Gehülfen, um die Armen persönlich aufzusuchen, ihre Bedürfnisse zu erforschen und und die vom Bischof bestimmten Gaben zu vertheilen, in Zeiten der Gefahr als selbständige Stellvertreter des Bischofs.

Die Resultate dieser Armenpflege waren staunenerregend. Es gab keinen Nothleidenden, der nicht unterstützt worden wäre, in Rom z. B. nach der Versicherung des Papstes Urban I. (223—230) keinen christlichen Bettler! Selbst zu Julians Zeiten waren noch keine Bettler unter den Christen, wie dieser Kaiser ausdrücklich bezeugt. Der Verf. führt diese Resultaten, wie auf die Wahrheit der Principien, so auf die Vortrefflichkeit der Organisation und Verwaltung des christlichen Armenwesens zurück. Auf der einen Seite ein Eigenthumsbegriff, der Hingebung alles Ueberflusses zur religiösen Pflicht, zum Opfer machte, aber die Freiwilligkeit jeder einzelnen Gabe wahrte; — der „Communismus" auch der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem ging, wie der Verf. nachweist, im Allgemeinen darüber nicht hinaus; manche Einzelne mochten auf alles Privateigenthum verzichten, die Quellen berechtigen nicht anzunehmen, daß es die Mehrzahl that, sicher war Niemand dazu verpflichtet; — eine Auffassung der Arbeit sodann, welche die im Heidenthum verkannte Würde und Bedeutung derselben wiederherstellte; auf der andern Seite die Armenpflege in den Händen der Gemeinde als solcher und ihrer Vorsteher, eine Weise der Arbeitstheilung, welche Centralisation und freie Bewegung verband und die beste Form der Armenpflege, die Hausarmenpflege, ausschließlich anzuwenden gestattete; endlich die Anerkennung der nächsten Pflicht der Familie zur Erhaltung ihrer Glieder und Fernhaltung jedes rechtlichen Unterstützungsanspruchs Einzelner an die Gemeinde: das sind die wirkenden Ursachen so großer Erfolge. Freilich ohne jenen Geist der Liebe, der Klerus und Laien damals beseelte, wären auch diese Principien und Formen ohnmächtig gewesen; ohne die rechten Formen würde aber die Liebe nicht so fruchtbar gewirkt haben. Bemerkenswerth vor allem ist endlich, daß die Gemeindekasse ursprünglich nicht in Armen- und Pfründevermögen getheilt, sondern ungeschieden für die Bedürfnisse der Gemeinde verwandt wurde. Da die Kosten für den Cultus kaum ins Gewicht fielen — denn stattliche Kirchen, kostbares Gepränge des Dienstes gab es noch nicht — so galt das Gemeindegut wesentlich als Armengut, wurde im folgenden Zeitalter geradezu als patrimonium pauperum bezeichnet. Wenn selbst der Klerus von dem ihm gewahrten Rechte, vom Altare zu leben, nicht in specifischer Weise Gebrauch machte, so liegt darin allerdings nichts Wesentliches, nothwendig Bleibendes, auf alle Zeiten Anwendbares, aber eine ideale Auffassungs- und Handlungsweise, welche an der Liebeseinheit der Gemeinden und den Siegen des Christenthums über die heidnische Welt gewiß keinen geringen Antheil hatte.

Als nach Constantin die ganze römische Gesellschaft in die Kirche eintrat, vermochte die Kirche das massenhafte, durch die Erpressungen des kaiserlichen Steuersystems und die unglücklichen Zeitereignisse stets wachsende Elend nicht mehr in so vollem Maße als früher zu bewältigen. Es wäre dazu eine vernünftige sociale Gesetzgebung von Seiten des Staates nöthig gewesen, die nicht eintrat; kam es doch nicht einmal zu gesetzlicher Aufhebung der Sklaverei. Aber auch jetzt wurde noch Großes von der Kirche geleistet, indem die neuen Formen des Elendes auch neue Formen der Hülfe hervorriefen, insbesondere die sog. Xenodochien, Diakonieen und Hospitäler, die an jedem Bischofssitze errichtet wurden. Leider ließ sich die opferwillige Liebe der Einzelnen schon mitunter vermissen und fehlten auch einige, jedoch seltene, Beispiele von Mißbräuchen der bischöflichen Verwaltung nicht. Die Kirchen wurden nun auch durch bedeutenden Grundbesitz bereichert; außer den Oblationen, Collecten und außerordentlichen Sammlungen begann man, zuerst freiwillig, Zehnten und Erstlinge darzubringen; später ermahnte das zweite Concil von Tours 567, befahl, wie der Verf. glaubt durch die apost. Constitutionen verführt, das Concil von Macon 583 die Entrichtung des Zehnten. An den alten kirchlichen Grundsätzen hielt man im Uebrigen fest. Das gesammte Einkommen der Kirche wurde als patrimonium pauperum betrachtet; die Geistlichen nahmen daran nur Theil, in sofern sie arm waren, was freilich bei den meisten zutraf. Constantin wollte sogar nur Arme zu Geistlichen! Bischöfe und Klerus sollten einfach leben; noch Gregor der Große verordnete, daß der Bischof Hausrath, Tisch und Nahrung der Armen haben solle. Die arbeitsfähigen Geistlichen suchten ihren Lebensunterhalt durch Handarbrit zu verdienen, so daß die Kirche nur ergänzend eintrat, der Ueberfluß den Armen zufiel. Concilien, wie das von Karthago 398, und für den niedern Klerus auch einige gallische, legten dies als Pflicht auf. Mehr wurde auf Kirchen- und Cultusgegenstände verwendet, kostbare Paramente und Geräthe angeschafft, prächtige Kirchen erbaut. Das Alles sollte jedoch nur aus dem Ueberschusse geschehen; daher wurden in Nothzeiten auch die heiligen Gefäße zum Besten der Armen verkauft. Weil jedes Almosen als Opfer angesehen wurde, nahm die Kirche fremdes, ungerechtes, confiscirtes Gut selbst aus der Hand eines Königs nicht an, natürlich auch nicht aus den Händen von Wucherern und andern öffentlichen Sündern.

Die Verwaltung wurde wegen der größern Ausdehnung der kirchlichen Besitzungen schwierig, so daß Augustinus und Chrysostomus sich über die drückende Last derselben beklagen. Der Bischof stellte gewöhnlich einen nur ihm verantwortlichen Presbyter als Oekonom an die Spitze derselben, dem er Unterbeamte beigab. Doch sollte der Bischof dem Klerus Einsicht in die Verwaltung gewähren. Daher wurde ein Budget aufgestellt. Die Armen wurden, wie früher, vom Diakonat besorgt, vom Bischof in Matrikeln aufgenommen; das Verzeichniß Gregors des Großen bildete einen dicken Band. Den Bischof controlirte der Metropolitan; Verschleuderer und Veruntreuer des Kirchenguts hießen Mörder der Armen (necatores pauperum). Einige Male kam der Mißbrauch vor, daß Verwandte von den Bischöfen aus dem Kirchengute bereichert wurden. Diakonieen und Hospitäler standen unter Aufsicht des Bischofs. Besondere Pflegschaften gab es noch nicht; die Diakonen und Diakonissen besorgten auch die Hospitäler, in denen in der Regel jede Gattung der Nothleidenden gepflegt wurde. Die Diakonissen verschwinden in Occident im 6. Jahrhundert. In den Hospitälern leisteten auch fromme oder büßende Laien, Männer und Frauen, freiwillige Dienste. Manche Hospitäler wurden von Privaten gegründet, aber alle standen unter der Aufsicht des Bischofs. Die Agapen, welche schon im vorigen Zeitraum seltener geworden, meist nur von reichen Laien gegeben waren, verlieren sich jetzt gänzlich. Auf Julian machte die kirchliche Armenpflege einen solchen Eindruck, daß er eine staatliche zu organisiren versuchte und in jeder Stadt Hospitäler zu errichten befahl; aber mit seinem Tode zerfiel alles.

Dem Principe nach blieb also, wie der Verf. überzeugend nachgewiesen, alles Kirchengut in erster Linie Armengut. Doch trat am Ende des 4. Jahrhunderts zuerst in der römischen Kirche, dann auch in den Kirchen des römischen Patriarchats, noch nicht im Orient, in Afrika, Gallien, Norditalien, in der Praxis die sog. Viertheilung des Gemeindevermögens ein, indem ein Theil für den Bischof, einer für den Klerus, einer für die Armen und einer für den Cultus, die fabrica ecclesiae, bestimmt wurde. Der Verf. findet darin einen Rückschritt gegen das Verfahren der ersten Jahrhunderte, einen Fortschritt wenigstens nur in sofern, als er glaubt, es sei die Viertheilung von einem Papste eingeführt worden, der gegenüber manchen Mißbräuchen seiner letzten Vorgänger, die das Kirchenvermögen größtentheils für prächtige Kirchenbauten oder gar für sich selber verwandt hätten, den Armen wenigstens ein Viertel desselben habe retten wollen. Da keine sichern Nachrichten über die Motive dieser Anordnung vorliegen, so bleibt die Sache im Dunkel; es läßt sich aber wohl nicht verkennen, daß die alte Praxis den veränderten Verhältnissen gegenüber auf die Dauer in keinem Falle sich hätte halten lassen. Die Unterhaltung des Cultus und des Klerus mußte mindestens zur Vorbehaltung bestimmter Summen im kirchlichen Budget in dem Maße drängen, als die kirchlichen Bedürfnisse

größere, reicher ausgestattete Gebäude, die historische Entwicklung des Christenthums einen durch gelehrte Standesbildung vorbereiteten, ausschließlich seinen geistlichen Verrichtungen und Studien lebenden Klerus nöthig machten. Freilich zur Viertheilung brauchte man deshalb noch nicht zu greifen. Auch ist Gregor der Große, der sich um die Einführung derselben eifrig bemühte, in seinem Verfahren über die allgemeine Regel häufig hinausgegangen.

Auch die Klöster sind in der Armenpflege dieses Zeitraumes von hervorragender Wichtigkeit. Im Orient wie im Occident galt bei ihnen der Grundsatz, daß aller Besitz der Mönche ein gemeinsamer, daß Jeder zur Handarbeit verpflichtet, daß alles, was nicht zum bescheidenen Lebensunterhalte der Mönche nothwendig, an die Armen zu vertheilen sei. Die Verpflichtung der Mönche zur Handarbeit (Ackerbau, Handwerk ꝛc.) machte die Klöster zu Pflanzstätten der Cultur in barbarischen Ländern und half mit zur Befestigung der christlichen Ansicht von der Würde der Arbeit. Daß auch diese Aufgaben transitorische waren, daß insbesondere zahlreiche Genossenschaften körperlich arbeitender Religiosen in der modernen socialen Welt kaum eine fruchtbare Wirksamkeit entfalten könnten, scheint mir nicht zweifelhaft. Es verdient aber ernste Beachtung, daß das Mönchthum in seiner ersten Entwicklung wesentlich auf dem Principe körperlicher Arbeit ruhte und wesentlich deshalb einen so großen Aufschwung nahm, eine so segensreiche Wirkung ausübte, weil jenes Princip einem wichtigen Culturinteresse die bedeutendsten Dienste leistete.

(Forts. folgt).

Coblenz. Th. Stumpf.

Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Dr. **Albert Stöckl**, ord. Professor der Philosophie an der Academie Münster. Dritter Band. Periode der Bekämpfung der Scholastik. Mainz, Kirchheim 1866. XXVIII u. 688 S. 8. 3 Thlr.[1]).

Das Werk, welches mit dem vorliegenden Bande abschließt, kam einem wirklichen Bedürfniß entgegen und darum begrüßen wir seine Vollendung mit Freuden. Es führt uns vom katholischen Standpunkte aus in die philosophische Wissenschaft der Scholastiker ein, in die im Wesentlichen so reine und keusche Wissenschaft jener Männer, die den Inhalt ihres tiefinnigen Glaubens mit dem Lichte griechischer Weisheit beleuchteten und dadurch nicht bloß um die Theologie, sondern auch um die Philosophie sich unsterbliche Verdienste erworben haben. Getragen und beherrscht vom christlichen Glauben ihrer Urheber, blieb die Philosophie der christlichen Vorzeit bewahrt vor dem fieberhaften Schwanken eines aller Auctorität sich widersetzenden Denkens, das so gern von der richtigen Mitte nach den entgegengesetzten Enden sophistischer Extreme abzuirren pflegt: um so mehr steht im voraus zu erwarten, daß sie in dem, was sie uns bietet, Wahres und bleibend Wahres bieten werde. Freilich wird dies nicht die volle Wahrheit sein, weil diese keine menschliche Wissenschaft je zu irgend einer Zeit in sich begreifen kann und weil die Scholastik, auf das beschränkte Fundamnt der griechischen Philosophie, speciell des aristotelischen Systems, so wie es damals benützt werden konnte, gestützt, auch in ihrem Ausbau beschränkt sein mußte. Letzterer hat seine Höhe im thomistischen System erreicht und sich dann in die Spitze des Formalismus der spätern Scholastik verloren. Nun standen drei Wege offen: entweder schaute man bloß auf den Wahrheitsgehalt der scholastischen Philosophie, speciell des thomistischen Systems, und huldigte dem Grundsatz, daß man an diesem principiell festhalten müsse, wenn auch mehr oder weniger Veränderungen an ihm vorzunehmen seien: dies thaten die Neuscholastiker. Oder man faßte einseitig bloß das Mangelhafte jener Philosophie, namentlich ihrer spätern Ausläufer, ins Auge und kam zu der Ansicht, daß sie gänzlich verlassen und gestürzt werden müsse, und diese Ansicht mußte sich um so gewaltsamer geltend machen, wenn der Geist jener Zeit gegen den die Scholastik beseelenden christlichen Geist feindselig zu werden anfing; sie wurde von denen ausgesprochen, die im 15. und 16. Jahrh. die Scholastik bekämpften. Oder drittens, man suchte die richtige Mitte dadurch zu gewinnen, daß man zwar am Geiste der Scholastik festhalten, dieselbe aber wesentlich anders aufbauen, um- und fortbilden wollte; einen solchen Versuch machte Nikolaus von Cusa.

Dieß sind im Allgemeinen die philosophischen Grundrichtungen der Zeit, welche Stöckl die Periode der Bekämpfung der Scholastik nennt, während Andere sie mit wenigstens gleichem Rechte als Uebergangsperiode bezeichnen. St. behandelt sie vom neuscholastischen Standpunkte aus, daher mit um so größerm Zartgefühl und schonender Pietät gegen die Scholastik; das weitschichtige Material hat er mit unverdrossenem Fleiße durchforscht und gibt seine Resultate in der ihm eigenen, klaren und verständlichen Weise.

Bei Beantwortung der Frage, welche Umstände den Kampf gegen die Scholastik veranlaßten, muß man die Scholastik nicht bloß als philosophische, sondern ebenso als christlich-kirchliche Wissenschaft in Betracht ziehen. Im Laufe des 14. und 15. Jahrh. hatte sich viel Faules im Schooße der Kirche angesammelt, und um der in ihr herrschenden Mißbräuche willen hielten sich manche für berechtigt die Kirche selbst und ihre Lehren zu verdammen, bis endlich in der sog. Reformation der glimmende Zunder als helle Flamme des Aufruhrs emporloderte. Im Zusammenhang damit entbrannte auch der Kampf gegen die Scholastik als kirchliche Wissenschaft. Es war die Renaissance, das Wiederaufleben der classischen Studien, die den ohnehin der Kirche schon abgeneigten Zeitgeist ihr noch mehr entfremdete. Zunächst verursachte sie eine atomistische Zersplitterung der bisher einheitlichen christlichen Wissenschaft und bewirkte, daß alle alten Philosopheme wieder auflebten und jedes derselben seine besondern Vertreter fand. Manche Gelehrte versuchten es auch, die Elemente mehrerer Systeme mit einander zu verschmelzen, und wieder andere wollten der Antike gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit bewahren und eigene Wege einschlagen. Die Männer der Renaissance unterschieden nicht mehr am Prüfstein des christlichen Glaubens das Wahre und Falsche in den antiken Systemen und stellten so der christlichen Wissenschaft eine neuheidnische Philosophie gegenüber. Manche derselben suchten zwar eine innere Uebereinstimmung zwischen den philosophischen Lehrsystemen, denen sie huldigten, und dem Christenthum nachzuweisen; aber dann mußte sich die christliche Lehre vielfach eine speculative Auffassung gefallen lassen, welche die Reinheit derselben in mannigfacher Beziehung gar sehr beeinträchtigte. Die Folge war, daß zuletzt die Reinheit der christlichen Lehre bei Seite gesetzt und die philosophischen Ideen, welche in der Strömung der Zeit lagen, der kirchlichen Lehre gegenüber in den Vordergrund gestellt wurden. Es läßt sich denken, daß diese neu entstandenen Philosopheme der Renaissance gegen die Scholastik feindselig auftraten. — Die Scholastik selbst hatte zwar im Laufe des 14. Jahrh. an Wahrheitsgehalt im Großen und Ganzen nichts verloren, aber um ihren innern Kern hatte sich eine bittere Kruste angelegt, die rohe, vernachlässigte Form, welche sie in fortschreitender Steigerung angenommen hatte. Schon Duns Scotus trägt seine Gedanken in einer Sprache vor, welche für einen bessern Geschmack abstoßend ist. Seine Nachfolger und insbesonders die Nominalisten überboten ihn noch hierin. Fürs Zweite hatte die scholastische Methode sich bis zu einem solchen Maß entwickelt, daß sie in ihrem eigenen

[1]) Die beiden ersten Bände sind im ‚Lit.-Bl.' 1866, Sp. 18 und 715 besprochen, die Besprechung des dritten ist durch verschiedene Umstände verspätet worden, deren Mittheilung die Leser nicht interessiren kann. Die Red.

Fett zu ersticken drohte. Die Unterscheidungen in der Bestimmung der Begriffe und Lehrsätze hatten sich derart gehäuft, daß man sich nur noch mit großer Mühe durch das Labyrinth jener Masse von technischen Ausdrücken, an welche jene Unterscheidungen gebunden wurden, hindurchzuarbeiten vermochte. Dazu kommt noch, daß bei den spätern Scholastikern in den einzelnen Quästionen über der Aufführung der verschiedenen Gründe und Gegengründe die eigentliche Solutio auf ein ganz geringes Maß zusammenschrumpft. In den alten Classikern dagegen fand man eine Schönheit der Form und einen Reiz der Sprache, welcher sich zu der ungeschlachten Form der damaligen Scholastik wie der Tag zur Nacht verhielt, und der Inhalt, die Theorie war einerseits nicht mit einer Masse von Distinctionen umzäunt, sondern lag einfach und jedem zugänglich vor, und war andererseits dazu angethan, nicht bloß den Verstand, sondern auch und noch mehr das Gemüth und die Phantasie anzusprechen. Das sagte der schwärmerischen Begeisterung der damaligen Philosophen zu und zog sie wie mit magischen Fäden in den Zauberkreis der antiken Weltanschauung hinein. Sie fingen an, mit Geringschätzung auf die Scholastik herabzusehen, und diese Geringschätzung steigerte sich unter der Hand zur tiefsten Abneigung, bis sie zuletzt in tödtlichen Haß überging. Da die Scholastik als die kirchliche, von der Kirche beschützte und geförderte Wissenschaft galt, pflanzte sich die Abneigung gegen sie auf die Kirche selbst fort. Ohnedieß wurden die Männer der Renaissance, ganz mit dem Geiste der Antike getränkt, dem kirchlichen Geiste innerlich immer fremder und die Mißstände in der Kirche mehrten die Entfremdung. Als daher die Katastrophe hereinbrach, in welcher alles, was bisher dem kirchlichen Geiste sich innerlich entfremdet hatte, von derselben sich ausschied: da eilten auch die Männer der Renaissance dem neuen Heerlager in hellen Haufen zu. In der Bekämpfung der Scholastik waren alle philosophischen Systeme der Renaissance einig, so verschieden auch sonst ihre Richtungen waren, und selbst diejenigen, welche es mit der Erforschung der Wahrheit noch gut und ehrlich meinten und ihr System mit der christlichen Lehre in Einklang zu bringen suchten, vermochten es nicht über sich zu bringen, die Scholastik ungeschoren zu lassen. Letztere jedoch erlag nicht unter den Schlägen dieses Kampfes. Sie streifte vielmehr in Mitte der Bedrängnisse ihre rauhe Kruste ab und gelangte zu neuer Blüthe. Der Entwicklungsgang der alten ging in den der neuen Scholastik über. An die Stelle der alten Orden, der Dominicaner und Franciscaner, welche die Hauptträger der alten Scholastik gewesen, trat der Jesuitenorden als der Hauptträger der neuen Scholastik. Er mußte, um den Bedürfnissen der Gegenwart zu genügen, in mannigfacher Beziehung auf andere Weise zu Werke gehen, als die alten Scholastiker; aber es war keineswegs nothwendig, die Continuität der Entwicklung abzubrechen. (S. 3—22.)

So charakterisirt St. im Allgemeinen die Periode der Renaissance. Selbstverständlich stimmen wir mit ihm darin überein, daß der Kampf der Renaissance-Philosophen ein wilder, zügelloser und darum verwerflicher, und ihre antischolastischen Philosopheme unreife und excentrische Producte waren; auch huldigen wir ebenso entschieden dem Grundsatz, daß die Continuität der Entwicklung nicht abgebrochen, sondern eine stetige Entwicklung in der Wahrheit angestrebt werden müsse. Der Abfall vom christlichen Geiste der Scholastik war ein schmählicher Rückfall in den vom Christenthum schon einmal überwundenen Geist des Heidenthums, und diejenigen, welche die nacharistotelischen Systeme erneuerten, thaten nicht mehr, als daß sie die Verfallzeit der griechischen Philosophie noch einmal durchlebten. Soweit aber auch die Philosophie der Renaissance, unbefriedigt mit der Scholastik, vorwärts drängte, that sie es in wilder Hast, und so ergab sich die geschichtliche Erscheinung, die nicht vereinzelt dasteht, daß die Einen zu hastig vorwärts drängen und diejenigen, welche das Alte festhalten, zum Fortschritt gedrängt werden müssen, so daß es nicht ohne Kampf abgeht, an dem dann nicht bloß die Eine Partei die Schuld trägt. Dazu trägt noch der weitere Umstand bei, daß jede Philosophie sich gemäß dem ihr eigenthümlichen Princip fortentwickelt und gerade in ihren äußersten Ausläufern die Wahrheit wie die Mangelhaftigkeit ihres Princips am deutlichsten darlegt. Der denkende Geist ringt dann nach neuen und tiefern Principien, und ein veralterndes System läßt sich wesentlich unverändert nur innerhalb der Schule festhalten. Daß und inwiefern diese Grundsätze auch für die Scholastik gelten, können wir hier nicht des Weitern auseinandersetzen; wir verweisen auf die einschlägigen Schriften von Michelis, Werner u. A. Man bringt die Scholastik so gern in Parallele mit der Lehre der Kirche selbst und spricht sogar von hohen Inspirationen der Scholastiker (S. 688) und von einem Entwicklungsgang, der dem der kirchlichen Lehre ganz gleich wäre. Allein man verwende den Begriff „Inspiration" nicht auf philosophischem Gebiete und unterscheide wohl: nur insofern die Scholastik, vom christlichen Glauben durchdrungen, das philosophische Wissen in Uebereinstimmung setzte mit der ewigen Wahrheit des Christenthums, läßt sich jene Parallele ziehen; aber ihr natürliches Wissen war selbstverständlich wie alles menschliche Wissen einer wesentlichen Vervollkommnung fähig, während dies beim christlichen Glauben nicht der Fall ist. Wie nothwendig diese Unterscheidung ist, zeigt sich gerade recht deutlich, wenn man den Punkt ins Auge faßt, den St. in seinem Werke nicht gewürdigt hat, der aber eben so gut als alles andere seinen Beitrag zur Signatur der „Periode der Bekämpfung der Scholastik" liefert: es ist der totale Umschwung, der auf dem Gebiete der Naturwissenschaften eintrat in Folge der großen Erfindungen und Entdeckungen des 15. und 16. Jahrh., auf deren Ergebnisse gerade manche der Männer sich stützten, die den Kampf gegen die Scholastik führten. Welch hitzigen Kampf insbesondere setzte es nicht ab, als Kopernikus und Galilei die kosmologische Anschauung der Scholastiker durchbrachen? Wehrte sich da nicht die eine Partei, als stehe das kopernikanische System im Widerspruch mit der ewigen Wahrheit des Christenthums, während die andere, von derselben Voraussetzung ausgehend, zu einem Kampfe gegen das Christenthum berechtigt zu sein glaubte? Desgleichen drückt man sich durchaus nicht correct aus, wenn man behauptet, der spitzfindige Formalismus der spätern Scholastik sei nichts anderes, als was analog die Mißbräuche, die sich in der Kirche angehäuft hatten. Jener Formalismus entstand durch unbeschränkte Anwendung der scholastischen Methode, jene Mißbräuche aber standen im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre.

Stöckl theilt den Stoff, den er behandelt, in zehn Abschnitte ab. Unter die Rubrik „Cusanische Schule" subsumirt er außer Nikolaus von Cusa Carolus Bovillus und Giordano Bruno (S. 23—136). Dann folgt 2. der Platonismus (S. 136—201); 3. der antischolastische Aristotelismus, (S. 202—275); 4. die antischolastische Dialektik der Humanisten (S. 276—306); 5. der neue Stoicismus, Epikuräismus und Jonismus (S. 306—328); 6. die neue Naturphilosophie und Metaphysik (S. 329—366); 7. die Skepsis (S. 367—394); 8. die kabbalistische Theosophie in ihren verschiedenen Richtungen (S. 394—608); 9. der durch jene Theosophie hervorgerufene Gegensatz des empiristischen Rationalismus, der Socinianismus (S. 608—628); 10. der Fortgang der Scholastik in dieser Periode, insbesondere das System des Suarez, und endlich der Jansenismus, der sich die Aufgabe stellte, diese neue Scholastik zu bekämpfen (S. 628—688). Die Rechtsphilosophie der Renaissance wird nicht behandelt, wie es scheint, aus demselben Grunde nicht, aus welchem auch der Umschwung auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete nicht hervorgehoben und gewürdigt wird: weil sich nämlich so der gesammte Stoff leichter unter die Rubrik „Periode der Bekämpfung der Scholastik" subsumiren ließ. (Schluß folgt).

Tübingen. Storz.

Die deutschen Klassiker.

Die Literatur und die christliche Jugendbildung. Von Professor **H. Wedewer,** Inspektor der Selektenschule zu Frankfurt a. M. Broschüren-Verein. Vierter Jahrgang, No. 1. Frankfurt a. M., G. Hamacher 1868. 32 S. 8. 2 Sgr.

Bibliothek deutscher Klassiker für Schule und Haus. Mit Lebensbeschreibungen, Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von **W. Lindemann.** In Lieferungen, bis jetzt 1—10, zu 7½ Sgr. Freiburg, Herder 1868.

Die Erkenntniß von der Wichtigkeit und Bedeutung der Literatur als Bildungsmittel der Jugend einerseits und die Besorgniß vor der Gefahr des Mißbrauchs, welcher mit diesem Mittel getrieben werden kann und auch vielfach getrieben worden ist, anderseits, hat zu allen Zeiten Männer, denen die Bildung und Erziehung der Jugend warm am Herzen lag, veranlaßt, theils Gesichtspunkte für die Behandlung der bedeutendern Werke der Literatur mit der Jugend aufzustellen, theils besondere Ausgaben der klassischen Schriftsteller, in welchen nach dem Satze „das Beste ist für die Jugend gut genug" das Vorzüglichste ausgewählt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen worden, zu veranstalten.[1]) Auch die Verfasser der beiden vorstehenden Schriften schließen sich mit denselben der erwähnten Bestrebung an.

Was die erste Schrift betrifft, so stellt sich dieselbe die Aufgabe, in einer Zeit, worin die christliche Weltansicht nicht mehr, wie in frühern Jahrhunderten, die Herzen und Gemüther der Menschen beherrscht und die Allen gemeinsame Grundlage des Denkens und Handelns bildet, wo ein großer Riß durch die ganze gebildete Welt geht und die Menschheit, in zwei große Heerlager geschieden, sich in Gesinnung und Leben schroff einander gegenüber steht, — die Schrift, sage ich, stellt sich die Aufgabe, in einer solchen Zeit die Jugend vor dem Verderben zu bewahren und für das Gute zu gewinnen. Zu dem Ende möchte sie die Aufmerksamkeit der Lehrer, Familienväter und Aller, welchen die Bildung und Erziehung der Jugend am Herzen liegt, auf die Literatur als eine der vorzüglichsten Quellen, je nach der Behandlung, bald des Guten, bald des Bösen hinlenken.

Zunächst sind die klassischen Schriften der Griechen und Römer wegen ihrer klaren und anschaulichen Sprache, ihrer schönen und kunstvollen Darstellung, verbunden mit dem edlen und allgemein menschlichen Gehalt, den großen und erhabenen Gedanken, seit mehr als einem Jahrtausend als das vorzüglichste und beste Bildungsmittel der Jugend bekannt. Allein trotz dieser vortrefflichen Eigenschaften, welche die Meisterwerke der alten Literatur zum ersten geistigen Bildungsmittel der Jugend machen, trotz der Anerkennung, welche ihnen deshalb von Jahrhundert zu Jahrhundert gezollt wird und ihnen so zu sagen das Besitzrecht auf den Ehrenplatz unter den Unterrichtsgegenständen der Schule erworben hat, bergen dieselben große Gefahren in ihrem Schooße und können, unrichtig behandelt, wie die Geschichte zu wiederholten Malen bewiesen, großen Schaden anrichten. Diese Gefahren liegen in der heidnischen, von der unsrigen oder der christlichen durchaus verschiedenen Weltanschauung und in der im Zusammenhang damit auf allen Gebieten in Kunst, Wissenschaft und Leben verfolgten, mannigfach abweichenden Richtung.

Die Entwicklung der alten Welt fand nämlich Statt mit den natürlichen Kräften des durch die Sünde geschwächten, auf sich gestellten Menschengeistes, und wenn wir auch nicht annehmen dürfen, daß die alte Welt von Gott verlassen war, so war ihr doch die wahre Bedeutung des menschlichen Lebens nicht klar geworden, so fehlte ihr doch das tiefere Verständniß der Aufgabe und Bestimmung des Menschen. Obwohl nun das Christenthum sich nicht principiell dem Heidenthum entgegenstellte, wie es denn überhaupt das Gute, wo es dasselbe findet, anerkennt, sondern die guten Keime der heidnischen Cultur in sich aufnahm und für die Nachwelt bewahrte, so war doch die Auseinandersetzung desselben mit der griechisch-römischen Cultur eine sehr schwierige und langwierige. Selbst diejenigen unter den Kirchenvätern, die am unbefangensten und wohlwollendsten über dieselbe urtheilen, sind doch nicht gleichgültig gegen die Gefahren, welche dem Christenthum von der griechisch-römischen Bildung her drohen. Wir sehen daher auch von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage herab christliche Jugendbildner von Zeit zu Zeit vor den Abwegen warnen, auf welche die Jugend beim Studium des klassischen Alterthums gerathen, die Klippen bezeichnen, an denen sie zu Grunde gehen kann. Von dem h. Basilius im 4. Jahrhundert an zieht sich durch das Mittelalter hindurch bis auf die neuere Zeit eine Reihe christlich gesinnter Männer, welche hinsichtlich des Studiums des klassischen Alterthums in seltener Weise übereinstimmen [1]).

Nach der Ansicht aller dieser Männer wird der Lehrer, welcher seine Schüler in das rechte Verhältniß des klassischen Alterthums zum Christenthum einführen will, nicht unterlassen, bei jeder Gelegenheit auf das viele Schöne, Gute und Wahre, welches dasselbe auf allen Gebieten aufzuweisen hat, aufmerksam zu machen. So wird er hinsichtlich der Religion und des Cultus der Griechen und Römer die vielfachen Beziehungen zum Christenthum, auf welches alles als auf seine Vollendung und Ergänzung hinweist, hervorheben. Anderseits wird er aber auch das Mangelhafte, Verzerrte und Dämonische, welches mit dem Wahren in der antiken Mythologie untermischt ist, nicht zu vertuschen und zu beschönigen suchen, sondern vielmehr davon Veranlassung nehmen, das Ungenügende der natürlichen Religion und die Nothwendigkeit der höhern Offenbarung, wie sie uns durch das Christenthum zu Theil geworden, nachzuweisen. Aehnlich wird der Lehrer es halten auf dem Gebiete der Ethik, sowie der Kunst und Wissenschaft. Wie er in ersterer Beziehung hinweisen wird auf die leuchtenden Beispiele der Tugend, die uns die Alten in den verschiedensten Richtungen hinterlassen und die ganz besonders geeignet sind, unsere Jugend anzueifern und zum Guten zu spornen, so wird er anderseits das Urtheil und den Geschmack der Jugend an der formell so vollendeten griechischen Kunst und Wissenschaft zu bilden suchen.

Dies in kurzem der Inhalt der ersten Hälfte; in der zweiten wird in ähnlicher Weise das Verhältniß der neuern Literatur, insbesondere der vaterländischen, zum Christenthum ins Auge gefaßt. Die deutsche Literatur aber läßt sich im allgemeinen in zwei große Perioden eintheilen, von denen die erste den Zeitraum von dem Anfang derselben bis zur Reformation, die zweite den von der Reformation bis zur Gegenwart umfaßt. Beide Perioden stehen nach allen Seiten in dem entschiedensten Gegensatz zu einander, in einem Gegensatz, wie er kaum in der Literatur eines andern Volkes in dem Maße angetroffen wird: dort nur wenige Stoffe mit der größten Innigkeit und Gemüthstiefe in der einfachsten, durch die Sprache und den Volkscharakter bedingten Form, hier die mannigfaltigsten, aus allen Gebieten des Wissens entnommenen Gegenstände in den verschiedensten, mitunter sehr künstlichen, von andern Völkern entlehnten Formen behandelt; dort die Volks- oder Naturpoesie, „ein lebendiges Buch, wahrer Geschichte voll, das man auf jedem Blatte mag anfangen zu lesen und zu verstehen, nimmer aber ausliest, noch durchversteht," neben der Kunstpoesie in höchster Vollendung blühend, hier wesent-

1) Ein Muster jener ersten Art von Schriften besitzen wir aus dem 4. Jahrh. in der berühmten Rede des h. Basilius des Großen an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftsteller.

1) Außer dem h. Basilius sind es die Zeitgenossen desselben, der h. Gregor von Nazianz und der h. Augustinus, im 6. Jahrhundert der Senator Cassiodorus, im Mittelalter der Dichter Petrarca, in der neuern Zeit unter Andern Lasaulx, Lübker, Lutterbeck, Hoffmann, Herbst, welche sich über das Verhältniß des classischen Alterthums zum Christenthum ausgesprochen haben.

lich nur die Kunstdichtung angebaut; dort die Poesie wesentlich von der Geistlichkeit, dem Adel und den Fürsten, hier dagegen von gebildeten Männern aller Stände, insbesondere des Bürgerstandes gepflegt, während die Fürsten und der Adel voll Abneigung gegen die vaterländische Sprache und Literatur dem Fremden huldigen; dort das Epos und die lyrische, hier die dramatische Dichtung im Vordergrund stehend; dort endlich, wie die gesammte Kunst, so auch die Poesie von dem lebendigsten Glauben des Christenthums getragen und durchweht, hier dagegen sich kühl und gleichgültig, wenn nicht feindlich gegen dasselbe verhaltend. Eben wegen des religiösen und nationalen Geistes, von welchem die mittelalterliche Poesie durchdrungen, ist die Lectüre derselben unserer Jugend auf das wärmste zu empfehlen, und wir können es nur als einen erfreulichen Fortschritt auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung begrüßen, daß die Schüler bereits an vielen höhern Schulen in die mittelhochdeutsche Poesie eingeführt werden.

Ganz anders verhält sich die Sache bei unserer neuern klassischen Literatur, die wegen ihres eigenthümlichen, insbesondere dem Christenthum vielfach entfremdeten Charakters durchaus einer Vermittlung und Erklärung bedarf, wenn sie anders für die christliche Jugendbildung Frucht bringen und nicht vielmehr von den gefährlichsten Folgen für dieselbe begleitet sein soll. Hier nur bieten sich verschiedene Wege der Behandlung dar.

Der mit dem Unterrichte in der deutschen Sprache und Literatur betraute Lehrer kann, in Uebereinstimmung mit der großen Menge der sogenannten Gebildeten, über das Verhältniß der großen Schriftsteller und Dichter zum Christenthum, über den Widerspruch, die Gleichgültigkeit und Abneigung, welche sich durch die Werke der bedeutendsten unserer Klassiker hindurchziehen, hinweggehend, als ob sie nicht vorhanden, nur das Schöne und Wahre in denselben ins Auge fassen, in der Meinung, die Jugend werde den Gegensatz gegen das Christenthum nicht merken, oder weil die Religion und Moral mit der Poesie nichts zu thun haben. Ein zweiter Weg ist der entweder einer vollkommenen Ignorirung oder einer entschiedenen Bekämpfung, wie der ganzen modernen Bildung überhaupt, so unserer Klassiker insbesondere. Nach Verwerfung beider Wege, wofür die Gründe näher angegeben werden, bleibt nur noch ein dritter übrig, den der Lehrer nach der Ansicht des Verf. einzuschlagen hat, wenn er allen berechtigten Ansprüchen genügen will. Dieser Weg geht im allgemeinen dahin, daß er einerseits das viele Schöne und Wahre, das jene Männer in der meisterhaftesten, für immer klassischen Form ausgeprägt haben, offen und willig anerkennt, anderseits aber auch das vom Standpunkte des Christenthums, als der absoluten Wahrheit, Irrige und Verwerfliche als tadelnswerth hervorhebt. Während er die Dichter, welche, wie alle Menschen, mehr oder minder Kinder ihrer Zeit und daher ihren Irrthümern unterworfen sind, entschuldigt, wird er nicht anstehen, mit aller Freimüthigkeit ihre Grundanschauungen, den Eudämonismus Wielands, die Humanitätsreligion Lessings und Herders, die Kunstreligion Schillers und Göthe's als unhaltbare Einseitigkeiten zu bezeichnen. Er wird insbesondere zeigen, welche Erhebung, Reinigung und Erweiterung die Idee des Schönen und damit gleichzeitig die auf ihr beruhende Kunst durch das Christenthum gewonnen, und wie daher die Mangelhaftigkeit und Schwäche unserer neuern klassischen Poesie gerade in dem Mangel an Verständniß des Christenthums und seiner Ideale ihren Grund hat.

Die oben an zweiter Stelle angeführte „Bibliothek deutscher Klassiker für Schule und Haus" steht mit der ersten Schrift in naher Beziehung und in einem innern Zusammenhange. Der durch seine Geschichte der deutschen Literatur rühmlichst bekannte Verfasser kennt einerseits die ganze Bedeutung und den hohen Werth unserer neuern klassischen Literatur für die Bildung der Jugend; anderseits aber entgehen ihm auch die großen Gefahren nicht, welche mit einer so zu sagen uncontrolirten Lectüre jener Schriften in sittlicher und religiöser Beziehung verbunden sind. Um nun diese Gefahren möglichst zu beseitigen und zugleich die reiche Quelle der Bildung, welche in den besten jener Schriften enthalten, für die christliche Jugend nutzbar zu machen, will Lindemann das nach Inhalt und Form Vorzüglichste so auswählen, daß es ohne Anstand seinen Weg in die christliche Schule und Familie nehmen darf. Der den einzelnen Schriftstellern zugewiesene Umfang soll sich nach der Bedeutung derselben für die Entwicklung unserer Literatur richten und daher in dem Werke nur das wirklich Bedeutende erscheinen, ohne daß jedoch das für den einzelnen Schriftsteller Charakteristische vernachlässigt wird. Gleichzeitig will L. die Auswahl in der Weise treffen, daß möglichst alle Gattungen der Literatur vertreten sind, das Ganze also zugleich eine Proben- und Beispielsammlung zu den Handbüchern der deutschen Literaturgeschichte darstellt. Das ganze Werk wird vier Serien umfassen. Die erste enthält: 1) Göthe's Leben und ausgewählte Gedichte. 2) Lessings Leben, Gedichte, Fabeln, Minna von Barnhelm und Emilia Galotti. 3) Göthe's Iphigenie, Hermann und Dorothea. 4) Schillers Leben und Gedichte. 5) Göthe's Götz, Sprüche in Versen und Prosa. 6) Die Göttinger: Bürger, Hölty, von Stolberg, Voß, Claudius. 7) Schillers Maria Stuart, Jungfrau von Orleans. 8) Desselben Braut von Messina, Tell. 9) Jean Pauls Leben, Geist aus seinen Werken. 10) Herders Leben, Geist aus seinen Werken. Die zweite Serie soll uns bringen: 1) Göthe's Prosa in Auswahl. 2) Novalis, A. W. Schlegel, F. Schlegel, Tieck. 3) Brentano, Arnim, Görres, Sailer. 4) Vaterlandsdichter, Werner, Kleist. 5) Schwäbische Dichter, W. Müller. 6) Oesterreichische Dichter. 7) Chamisso, Rückert, Platen, Bodenstedt. 8) Heine, Freiligrath, Hoffmann v. Fallersleben, Strachwitz, Gaudy. 9) Schefer, Mosen, Lingg, Schack, Hammer. 10) Geibel, Redwitz, Kopisch, Reinick, Simrock. Die dritte Serie wird die neuern und neuesten Dichter nach Gruppen geordnet, die vierte die Dichter des Mittelalters in den besten Uebersetzungen enthalten.

Was nun zunächst die Idee des Unternehmens betrifft, so müssen wir dieselbe von unserm Standpunkte aus den in der ersten Schrift angegebenen Gründen durchaus willkommen heißen. Es ist eine Thatsache, die nicht zu leugnen, daß nicht wenige der Form nach höchst vollendete Schriften unserer bedeutendsten neuern Klassiker große Gefahren für unsere Jugend in sittlicher und religiöser Beziehung in sich bergen. Die ganze Zerfahrenheit einer mit dem christlichen Glauben zerfallenen Zeit und eine halbheidnische Weltanschauung, welche in manchen jener Werke zu Tage tritt, ist ganz dazu angethan, den Glauben in den jugendlichen Gemüthern zu zerstören, ja sie hat dies, wie wir wissen, leider oft genug gethan. Insofern nun dieser großen Gefahr durch eine Auswahl solcher Werke, welche mit jenen Gebrechen nicht behaftet, vorgebeugt wird, können wir das Unternehmen Lindemanns nur mit lebhaftem Beifall begrüßen.

Sehen wir jetzt, wie er seine Aufgabe gelöst hat. Die erste Serie, die in 10 Lieferungen fertig vor uns liegt, beschäftigt sich in je drei Bändchen mit Göthe und Schiller, von den vier übrigen macht uns eins mit Lessing, eins mit den Göttingern, eins mit Jean Paul, eins mit Herder näher bekannt. Wir finden gegen diese Vertheilung nichts zu erinnern und billigen es z. B. vollkommen, daß L. den in den meisten Literaturgeschichten unter die Koryphäen gezählten Wieland wegen des frivolen, leichtfertigen Geistes, der in seinen Schriften herrscht, gar nicht berücksichtigt hat. Dagegen können wir es uns nicht erklären, warum der Altmeister unserer neuern klassischen Literatur, der edle Klopstock, in dessen dichterischen Erzeugnissen sich trotz manches in unserer Zeit Ungenießbaren viele kostbare Perlen finden, ganz übergangen ist, während dem excentrischen und barocken Jean Paul, dessen Schriften den Geschmack der Jugend nur verbilden können, ein ganzes Bändchen gewidmet ist. Ebenso

hätten wir gewünscht, daß neben den lyrischen Dichtern der Göttinger Schule andere, wie Matthisson und Salis, ein bescheidenes Plätzchen gefunden hätten.

Lobenswerth sind die Biographieen der einzelnen Dichter, welche, indem sie einen kurzen Abriß ihres Lebens geben, uns gleichzeitig in das Verständniß ihrer Dichtungen einführen. Zu den am sorgfältigsten ausgearbeiteten und gelungensten dürfte neben denen Schillers und Göthe's die von Jean Paul gehören, aus der uns ein klares Bild jenes eigenthümlichen, excentrischen Mannes entgegentritt und nicht minder der Art und Weise, wie er es geworden. Zu kurz und abgerissen scheint uns dagegen das Leben und der Bildungsgang Herders behandelt zu sein, der es schon wegen des großen Einflusses, den er auf seine Zeitgenossen übte, verdient hätte, etwas eingehender gewürdigt zu werden.

Die Auswahl der Stücke können wir im ganzen als eine gelungene bezeichnen; es ist wirklich das Schönste und Beste, mit Weglassung des in religiöser oder sittlicher Beziehung Anstößigen, das uns hier geboten wird. Sehr zweckmäßig sind die kurzen Einleitungen in die größern Gedichte; nur hätten wir gewünscht, daß dieselben auf noch mehrere ausgedehnt worden wären. So wären solche vor den Legenden und Paramythien Herders ganz an der Stelle gewesen. Hinsichtlich der am Schlusse der einzelnen Bändchen gegebenen Anmerkungen, in welchen schwierige Wörter und Redensarten erklärt werden, haben wir auszusetzen, daß dieselben etwas sparsam ausgefallen sind, da noch eine große Menge schwer verständlicher Ausdrücke übrig bleibt, welche einer kurzen Erklärung wohl bedurft hätten.

Nach allem jedoch können wir das Werk christlichen Schulen und Familien, die sich gern an den Schätzen unserer neuern vaterländischen Literatur nähren und erquicken möchten, ohne dabei Gefahr zu laufen, Einbuße an dem kostbaren Gute des christlichen Glaubens zu erleiden, auf das wärmste empfehlen.

Frankfurt a. M. H. Wedewer.

Literarische Notizen.

— Schon wieder liegt uns eine Publication Tischendorfs vor, diesmal aus den Werken Philo's [1]). Man muß es der bekannten Manier des verdienstvollen Herausgebers zu gute halten, wenn er in dem Titel seiner Edition die Inedita mit Emphase voranstellt, während doch nur die Schrift de septenario hier zum ersten Male nach ihrem vollständigen (nicht excerpirten) Texte erscheint. Denn die früher unbekannten Bücher de colendis parentibus und de cophini festo, welche Cardinal Mai zuerst, allerdings sehr mangelhaft veröffentlichte, sowie Fragmente aus den Quaestiones in Exod., welche Großmann in einem akademischen Programme publicirte u. a., können trotz der mannigfachen Correcturen Tischendorfs doch nicht als Inedita bezeichnet werden. Außer diesen theils in vaticanischen Handschriften, theils in dem wichtigen Florentiner Cod. Laurentianus enthaltenen Stücken hat T. die Schriften de specialibus legibus und de posteritate Cain, jene nach dem Laurent., diese nach dem Vatic. 381 von den vielen durch die Herausgeber ihnen zugefügten Schäden gereinigt. Wie schwierig und verdienstvoll diese Arbeit war, läßt sich am besten aus den beigefügten Proben der angeführten Handschriften, namentlich der photographirten Seite des Cod. Laurent. ermessen. Zugleich aber erkennt man hieraus, wie schlecht die Texte der Philonischen Werke überhaupt noch sein müssen, da ihre Haupthandschriften so schwer zu entziffern sind. T. würde seinen großen Verdiensten um die griechische Literatur ein glänzendes hinzufügen, wollte er seine paläographischen Kenntnisse auch den übrigen Schriften des jüdischen Theosophen zu gute kommen lassen. L.

1) *Philonea*, inedita altera, altera nunc demum recte ex vetere scriptura eruta. Edidit *Constantinus Tischendorf*. Cum duabus tabulis. Leipzig, Giesecke & Devrient 1868. XX u. 155 S. gr. 8. 2 Thlr.

— Die zum Zwecke der Habilitation als Privatdocent bei der katholisch-theologischen Facultät zu Breslau von Dr. Adam Krawutzky herausgegebene Dissertation: De visione beatifica in Benedicti Constitutionem „Benedictus Deus" Commentatio historica etc. (Breslau, Görlich 1868. 40 S. 8. 7½ Sgr.) berichtet über die von dem Papste Johann XXII. bezüglich der Frage, ob die Seelen der Gerechten sofort nach dem Tode, oder erst nach dem Endgerichte zur unmittelbaren beseligenden Anschauung Gottes gelangen, veranlaßte Controverse. Der Verf. bespricht etwas eingehender die in der genannten Angelegenheit verfaßten Schriften des Wilhelm Occam, des Durandus, des Jakobus Novelli, welcher letztere als Papst Benedict XII. und Nachfolger Johanns XXII. durch seine Constitution Benedictus Deus vom J. 1335 die sofortige Erhebung der Gerechten zur visio beatifica nebst einigen andern damit zusammenhängenden Punkten als kirchliche Lehre definirte. Die Abhandlung ist in fließendem Latein geschrieben. Neue Resultate hat sie nicht zu Tage gefördert. S.

— Unter dem Titel „Concordanz" [1]) ist bei Braumüller in Wien in sehr hübscher Ausstattung eine Sammlung von Aussprüchen von einigen hundert Schriftstellern über Gott, Unsterblichkeit der Seele, Nächstenliebe und dgl. erschienen. Die Sentenzen sind auf die einzelnen Tage des Jahres vertheilt — auf jeden Tag kommen 3—6 — und unter die drei Kategorieen „glaube, hoffe, liebe" geordnet. Die meisten sind aus deutschen Dichtern und Philosophen entnommen (besonders Herder, Jacobi, Jean Paul, Schiller und Wessenberg), manche (in deutscher Uebersetzung) aus ausländischen Schriftstellern (besonders Young) und den alten Klassikern (besonders Cicero, Plato und Marc Aurel), einige aus den Kirchenvätern und Theologen; etwa 150 sind von dem Herausgeber J. J. Trost. Sie beziehen sich fast sämmtlich auf die Wahrheiten der natürlichen Religion; positiv-christliche und katholische Gedanken sind ausgeschlossen; daß ein paar Bibelstellen mit aufgenommen sind [2]), ist inconsequent. Die Sammlung bietet sehr viel Schönes, aber begreiflicher Weise auch manches Unbedeutende; manche Sätze sind halbwahr oder mißverständlich, einzelne falsch, z. B.: Die Vernunft muß erwarten, daß des Schöpfers Weisheit und Gerechtigkeit die Verhältnisse des neuen [jenseitigen] Lebens so geordnet habe, daß in ihren Verschiedenheiten jedes Individuum in ein seiner Bildung und seiner moralischen Beschaffenheit angemessenes Verhältniß kommen werde, wo es durch Belohnung und Strafe weiter fortgebildet wird (S. 385). — Es scheint mir vereinbar mit unserer Persönlichkeit, auch vereinbar mit einer moralischen Weltordnung und selbst so manche Zweifel lösend, daß wir, wie auch wohl früher schon, noch auf manchem Weltkörper entschlafen und auf eben so viel neuen erwachen, bis wir zu der Reife kommen, daß wir das Bewußtsein der Identität mit hinüber nehmen (S. 406).

1) Concordanz. Gott und Unsterblichkeit. Unser Glaube und unsere Hoffnung bezeugt durch Stimmen aller Zeiten von Prof. J. J. Trost. Wien, Braumüller 1869. VIII u. 506 S. 12. 1 Thlr. 10 Sgr.

2) Wie kommt der Herausgeber dazu, S. 174 den Satz „Wer wandelt in der Finsterniß und hat kein Licht, der vertraue auf des Herrn Namen und stütze sich auf seinen Gott" mit „Baruch? (im 7. Jahrh. v. Chr.)" zu bezeichnen? Die Worte stehen Js. 50, 10; hat vielleicht Bunsen mit seiner Vermuthung, der zweite Theil des Isaias sei von Baruch verfaßt, in Trost einen — wohl den ersten — Anhänger gefunden?

Anzeigen.

schnitten illustrirten Quartbogen und bietet den ärmeren Volksklassen, sowie der Jugend eine vielseitig nützliche Lektüre. Es kann durch alle Posten und Buchhandlungen bestellt werden und kostet der ganze Jahrgang bei den Posten in Süddeutschland 18 kr. bis 26 kr., im norddeutschen Bund 7½ Sgr., in Oesterreich 40 Nkr. in S., in den Buchhandlungen 15 kr. = 5 Sgr. = 25 Nkr. in B. Die Expedition des St. Josephsblattes berechnet auf direkte Bestellung den ganzen Jahrgang in Parthien von 1—10 Expl. zu 18. kr. = 6 Sgr. = 30. Nkr. in B., in Parthien von mehr als 10 Expl. zu 15 kr. = 5 Sgr. = 25 Nkr. in B. mit frankirter Postsendung. Die Jahrgänge 1865—68 sind einzeln à 15 kr. = 5 Sgr. = 25 Nkr. in B., die Jahrg. 1865–67 zusammen um 36 kr. = 10 Sgr. = 60 Nkr. in B. durch alle Buchhandlungen und von der Expedition zu beziehen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 1. März 1869. № 5.

Biblische Theologie.

Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. Von Dr. **Bernhard Weiß**, Prof. der Theol. Berlin, W. Hertz 1868. XII u. 756 S. 8. 3 Thlr. 20 Sgr.

Schon durch Specialarbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie bekannt, hat der Verf. nun die Ergebnisse seiner Forschungen in ein Ganzes zusammengefaßt und in der Form eines Lehrbuches veröffentlicht. Man kann ihm das Zeugniß nicht versagen, daß er im Allgemeinen objectiv den dogmatischen Inhalt des N. T. erhoben und quellenmäßig zur Darstellung gebracht hat. Ueberall aber, auch wo das Urtheil des Ref. wesentlich von dem des Verf. abweicht, gibt sich eine wohlthuende wissenschaftliche Ruhe zu erkennen und vermißt man durchaus, selbst an den gefährlichsten Stellen, alle confessionelle Polemik. Der Form nach ist das Werk so eingerichtet, daß zuerst die Lehre Jesu dargestellt wird; dann die Lehre der Apostel vor dem Auftreten des h. Paulus, wozu die Reden in der Apostelgeschichte, der erste Brief Petri und der des Jakobus verwandt werden. Sodann folgt in vier Abschnitten, welche die „älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli," das „Lehrsystem der vier großen Lehr- und Streitbriefe," die „Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe," die „Lehrweise der Pastoralbriefe" besprechen, die Darlegung der Paulinischen Theologie. Hieran schließt sich die apostolische Lehre der nachpaulinischen Zeit, welche aus dem Hebräerbriefe, dem zweiten Briefe Petri, dem Briefe Judä, der Apokalypse und den geschichtlichen Büchern eruirt wird, und endlich erhalten wir die johanneische Theologie. Mit dieser Form können wir uns im Interesse des Verf. selbst nicht ganz einverstanden erklären. Man wird leicht aus derselben schließen, der Verf. theile die Meinung der Tübinger Schule, nach welcher innerhalb der apostolischen Zeit durch das Aufeinanderstoßen von Gegensätzen große Entwicklungen und wesentliche Veränderungen mit der christlichen Lehre vor sich gegangen sind. Fast von allen Seiten wird dagegen immer mehr anerkannt, daß derartige Differenzen in den neutestamentlichen Büchern nicht zu finden sind, daß vielmehr ihr wesentlicher und Hauptcharakter der der doctrinellen Einheit ist, und die hervortretenden Verschiedenheiten, die man freilich in alter Zeit mehr übersah, auf einem ganz andern Gebiete als dem des gegenseitigen Widerspruches liegen. Bei dem reichen Inhalte der christlichen Lehre ist natürlich nicht zu erwarten, daß derselbe von dem einen oder andern Apostel, in dem einen oder andern Briefe oder Buche erschöpft werde. Auch waren verschiedene Gesichtspunkte und Beziehungen nicht allein möglich, sondern sogar thatsächlich gegeben, unter denen die neue Doctrin entwickelt werden konnte und mußte. So kam es denn, daß die neutestamentlichen Schriftsteller theils absichtlich, theils unabsichtlich sich gegenseitig ergänzten, formell, selbst inhaltlich von einander abwichen, ohne jedoch sich zu widersprechen. Hiernach ist es nothwendig, die Lehre der einzelnen Apostel gesondert zu behandeln, namentlich zwischen dem judenchristlichen und heidenchristlichen Element der apostolischen Lehre zu unterscheiden. Denn nur so kann die Mannigfaltigkeit in der Einheit der christlichen Doctrin richtig gewürdigt werden und zeigt sich recht klar, daß schon in den ersten Anfängen des Christenthums die katholische Einheit von einer mechanischen, geistlosen Einerleiheit himmelweit entfernt war. Die Ausführungen W.'s im vorliegenden Werke beweisen, daß er im Wesentlichen mit diesen Anschauungen übereinstimmt. Er hätte aber darum auch die Lehre des N. T., namentlich in chronologischer Hinsicht, nicht so zerstückeln sollen. Die Eintheilung in eine vorpaulinische und nachpaulinische Zeit bei der ganzen Darstellung zu Grunde zu legen, dazu ist man nicht berechtigt. Ich glaube nicht, daß Petrus und Jakobus in der nachpaulinischen Zeit anders geschrieben haben würden, als in der vorpaulinischen, in welche W. die respectiven Briefe verweist. Auch liegt gar kein Grund vor, den zweiten petrinischen Brief der nachpaulinischen Zeit zuzutheilen, als ob die paulinische Lehre eine zwischen ihm und dem ersten Br. Petri in doctrineller Beziehung obwaltende Differenz hervorgerufen hätte. Wie kann ferner der Jakobus-Brief eine vorpaulinische Lehrentwicklung repräsentiren, da er doch nachweislich schon auf den Römerbrief Rücksicht nimmt? Sehr richtig hingegen finde ich bei W. die paulinische Lehre entwickelt, indem dieselbe nach den verschiedenen Verhältnissen, in denen sie historisch hervortritt, in ihrer verschiedenen Gestalt charakterisirt wird. Wiederum aber will mir die Zusammenfassung des Hebräerbriefes mit dem zweiten petrinischen und dem Judas-Briefe, mit der Apokalypse und den synoptischen Evangelien durchaus nicht behagen. Diese Zusammenfassung ist nur äußerlich, chronologisch berechtigt; auf den Inhalt der Apokalypse und der Evangelien des Matthäus und Markus ist der Paulinismus, nach seiner historischen Seite als Lehre des Apostels Paulus gefaßt, ohne allen Einfluß gewesen. Die in allen diesen Schriften herrschende Uebereinstimmung mit der paulinischen Lehre muß lediglich als Folge der wesentlichen Einheit des Christenthums aufgefaßt werden. Hingegen waren die genannten Schriften nach ihrer Bestimmung für Juden- und Heidenchristen in verschiedene Kategorieen zu bringen, und der Hebräerbrief als ein Werk paulinischer Richtung mit der Tendenz auf Judenchristen zu behandeln. — Den Schluß unserer formellen Aussetzungen bilde noch folgende Bemerkung. Der Verf. unterscheidet S. 4 zwischen biblischer Theologie

und biblischer Dogmatik, indem er unter jener die historische Darstellung des in der Bibel niedergelegten Lehrmaterials, unter dieser aber die systematische Verarbeitung desselben versteht. Im Allgemeinen hat er diese Unterscheidung in seinem Werke festgehalten; aber an einzelnen Stellen, und zwar an solchen, an welchen sich der Subjectivismus des Verf. geltend machte, ist er jener Unterscheidung untreu geworden, hat er die historische Erhebung des Thatbestandes verlassen und die neutestamentliche Lehre durch eigene Reflexionen modificirt.

Die ziemlich subjectiven Aufstellungen des Verf. über die Entstehung der synoptischen Evangelien übergehe ich, weil sie keinen wesentlichen Einfluß auf seine biblisch-theologische Darstellung ausgeübt haben. S. 68 schließt W. daraus, daß Christus die Auferstandenen mit den Engeln vergleicht, letztere seien „nicht ohne eine höhere, himmlische Art von Leiblichkeit gedacht." Aber nach Luk. 20, 35 f. liegt der Vergleichungspunkt lediglich darin, daß die Auferstandenen gleich den Engeln zu einem abgeschlossenen Geschlechte gehören, bei dem kein Abgang durch den Tod und kein Zuwachs durch die Geburt, darum auch keine Verehelichung mehr vorkommt. Jene Consequenz ist also nicht gegeben. Wie der Verf. S. 102 Angesichts der Stelle Matth. 28, 19 sagen kann: „Die älteste Ueberlieferung besaß keinen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an den durch die apostolische Predigt gewonnenen Jüngern," ist nicht gut zu begreifen. Dasselbe gilt mit Bezug auf Luk. 22, 19 von der Aeußerung: „Ebenso wenig besaß sie einen ausdrücklichen Befehl zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe, die Jesus beim Abschiedsmahle vollzogen hatte." Auch soll Christus seiner ersten Gemeinde keine bestimmte Organisation gegeben haben. Dies schließt W. aus der Anweisung des Heilandes an die Jünger, nicht über einander herrschen zu wollen (Matth. 20, 25 ff.), sich nicht Rabbi, Vater oder Lehrer nennen zu lassen u. s. w. (Matth. 23, 8 ff.). Hierin liegt jedoch nur ausgesprochen, daß die kirchlichen Obern im Gegensatz zu den weltlichen Machthabern sich nicht als die Herren betrachten sollen, welche da sind, um von ihren Untergebenen Huldigungen zu empfangen, sondern als Diener, welche sich aufopfern für das Heil der ihnen anvertrauten Gläubigen. Das Vorsteheramt in der Kirche soll nichts anders als Mittel zu diesem Zwecke sein. Es beruht bei unserm Verf. nur auf confessionellem Vorurtheil, wenn er den Sinn jener Aussprüche verkennt und dem entsprechend auch andere ähnliche Stellen mißversteht. Am klarsten zeigt sich dies dadurch, daß er über die viel besprochenen Worte Christi: „Du bist Petrus u. s. w." mit der einfachen Behauptung hinweg eilt: „Von einem Primat des Petrus kann bei der richtigen Deutung von Matth. 16, 18 nicht die Rede sein."

Ein Ausfluß dieser gesammten unrichtigen Anschauung von der Constitution der ersten Christengemeinden ist auch die Bemerkung S. 143, die Entscheidung auf dem Apostelconcil sei durch die Reden der Apostel nur vorbereitet, durch die Gemeinde aber getroffen worden. Wie ich bei einer frühern Gelegenheit in diesem Blatte (1868, Sp. 420 f.) ausführte, hat sich die Gemeinde allerdings an jener Entscheidung betheiligt; aber ausdrücklich heißt es Apg. 15, 6, die Apostel und die Presbyter hätten sich versammelt, um die Sache zu untersuchen; die Gemeinde schloß sich ihrer Entscheidung nur an. — Gleichfalls auf Grund confessioneller Voreingenommenheit sagt W. S. 206 über die bei Jakobus erwähnte Salbung der Kranken: „Diese uralte, in der spätern Zeit nirgends wieder vorkommende [!?] Sitte hatte sich wohl nach Mark. 6, 13 auf Grund des von Christo den Jüngern empfohlenen Heilmittels gebildet. Die Aeltesten erscheinen dabei nicht in einer besondern seelsorglichen Function, sondern als die hervorragendsten Glieder der Gemeinde, denen man am ehesten die Kraft des Glaubens zutraut, die allein dem das Oelsalben begleitenden Gebet seine Wirkung geben kann."

Bezüglich der Rechtfertigungslehre Pauli erklärt der Verf. übereinstimmend mit fast allen heutigen protestantischen Theologen S. 332: „Die Vorstellung, daß Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi anrechnet, ist nicht paulinisch;" und S. 352 auf Grund einer ganzen Reihe paulinischer Stellen: „Wenn Gott dem Gläubigen in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit aus Gnaden zurechnet, so wirkt er sie durch die Lebensgemeinschaft mit Christo oder durch die Mittheilung seines Geistes auch factisch in ihm." Den Hebräerbrief trennt W., wie oben schon angedeutet wurde, S. 508 völlig von den paulinischen Schriften, indem er in seiner Lehre eine weitere Entwicklung des Judenchristenthums erblickt. Es würde zu weit führen, wollten wir hier die paulinischen Elemente dieses eigenthümlichen Briefes im Einzelnen aufzeigen; und selbst hierdurch würde W. seine Behauptung noch nicht für widerlegt halten, da er das Schreiben ja dem spätern, unter dem Einflusse der paulinischen Lehre entwickelten Judaismus zuweist. Wir beschränken uns darum auf die Kritik der Behauptung, daß dem Verfasser des Hebräerbriefes der paulinische Begriff der Glaubensgerechtigkeit durchaus fern liege (S. 578). Wenn im Hebräerbriefe τελείωσις das bezeichnet, was Paulus in seinen Sendschreiben mit δικαιοσύνη auszudrücken pflegt, so ist hiermit nur ein divergirender Sprachgebrauch constatirt, der auf einer verschiedenen Fassung eines und desselben Begriffes beruht. Während sonst in den paulinischen Briefen jener Seelenzustand vom rein anthropologischen Standpunkte aus als Gerechtigkeit, d. h. einfach als das Gegentheil der Sünde qualificirt wird, faßt der Hebräerbrief ganz dieselbe Sache in ihrem Verhältnisse zu den alttestamentlichen Reinigungsmitteln, welche den Menschen nicht bis ans Ziel, bis zur Vollendung zu führen vermochten. Darum heißt es 10, 1, das Gesetz könne durch seine jährlichen Opfer niemals die Hinzutretenden vollenden (τελειῶσαι), und V. 11, die Opfer könnten niemals die Sünden wegnehmen, dagegen V. 14, durch Ein Opfer habe Christus für immer diejenigen vollendet (τετελείωκεν), welche geheiligt würden. Letztere Stelle zeigt klar, daß das τελειοῦν nicht in dem Sinne von „vollkommen, heilig machen," sondern von „vollenden, zur Vollendung, zum Ziele bringen" genommen werden muß. Daß der Begriff der Glaubensgerechtigkeit im Hebräerbriefe unter diesem Gesichtspunkte erscheint, erklärt sich leicht aus dessen Tendenz, die alttestamentliche Heilsökonomie als eine unzureichende, die „Vollendung" nur vorbildende nachzuweisen. Wenn aber der Verfasser des Briefes 10, 38 bei dem Citate aus Hab. 2, 4 die Worte ἐκ πίστεως von ὁ δίκαιος trennt und nicht wie im Römerbriefe hier den Begriff „der aus dem Glauben Gerechtfertigte" urgirt, so folgt daraus keineswegs, daß der Begriff der Glaubensgerechtigkeit dem Schreibenden fremd gewesen sei, sondern nur, daß er jene Stelle des Propheten nicht zur Darlegung jenes Begriffes in der Weise des Römerbriefes verwenden wollte. Er bezweckte keine doctrinelle Auseinandersetzung über die Grundbegriffe der christlichen Lehre, vielmehr beabsichtigte er bloß seine Leser zu versichern, daß bei dem nahe bevorstehenden Gerichte der Gerechte in Folge seines Glaubens verschont bleiben solle. Selbst der Ausdruck ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη findet sich bei ihm 11, 7, und nützt die Bemerkung W.'s nichts, diese Glaubensgerechtigkeit habe sich Noe nach der Darstellung des Hebräerbriefes durch sein eigenes Thun erworben. Denn die Gerechtigkeit selbst wird klar als Glaubensgerechtigkeit, und das Thun Noe's als eine Folge seines Glaubens bezeichnet. Freilich erscheint das Handeln des Menschen im Hebräerbriefe mit im Vordergrunde, wo von der Rechtfertigung aus dem Glauben die Rede ist. Aber hierin darf man so wenig einen Widerspruch oder auch nur eine Abweichung von der Doctrin des Römerbriefes finden, als eine Disharmonie mit der Lehre des Jakobus. Der Hebräerbrief bringt vielmehr beide Momente zur Darstellung, in welche Paulus und Jakobus sich gleichsam getheilt haben. Den Glauben, der sich in dem Handeln offenbaren muß, schildert er als die Quelle der Rechtfertigung. So ist also die Weiß'=

sche Behauptung unrichtig, der Begriff der Glaubensgerechtigkeit sei dem Hebräerbriefe fremd.

Da die Evangelien eine ziemlich geraume Zeit nach den in ihnen dargestellten Ereignissen geschrieben sind, so ist vielfach angenommen worden, dieselben hätten die Lehre Jesu nicht mehr treu wiedergegeben, sondern mit der bereits in Gang gebrachten christlichen Lehrentwicklung mehr oder weniger zersetzt. W. bestreitet dies S. 642 ganz bestimmt, hat sich aber gleichwohl selbst in Einzelheiten von diesem Irrthum nicht ganz frei erhalten. So meint er S. 643, die Verklärung Christi auf dem Berge sei „sicher" nach der ältesten Ueberlieferung bloß ein Gesicht der Apostel gewesen, Mark. 9, 2 aber werde sie bereits als wirkliche Metamorphose Jesu dargestellt. Indeß sagt auch Petrus (2. Br. 1, 16—18), dessen Bericht W. für die älteste Form der betreffenden Ueberlieferung hält, er habe die Herrlichkeit des Herrn gesehen, die himmlische Stimme gehört u. s. w. In der Weise, wie überhaupt seine ganze Darstellung gehalten ist, wird Niemand über eine bloße Vision berichten. Aehnlich bemerkt W. S. 648: „Schon Markus deutete die Vögel des Himmels im Gleichniß unberechtigt allegorisirend vom Satan, der die reichsgründende Thätigkeit Jesu zu hindern sucht." Aber der Erklärer macht sich vielmehr hierbei selbst einer unberechtigten Willkür schuldig.

Bezüglich der johanneischen Theologie können wir uns principiell mit dem Verf. nicht ganz einverstanden erklären, daß er die Apokalypse von deren Quellen ausgeschlossen hat. Er that dies nicht etwa, weil er dieses Buch für unecht hielt, sondern weil ihm, sogar bei der Identität der Person, der Verfasser der Apok. ein ganz anderer zu sein scheint als der des Evangeliums und der Briefe. Zugegeben, daß zwischen der Abfassung dieser Schriften ein ziemlicher Zeitraum liegt, und daß der Apostel zu verschiedenen Zeiten verschieden geschrieben hat, so müßte doch immerhin anerkannt werden, daß er im Wesentlichen seine Doctrin auch in späterer Zeit nicht geändert habe. Außerdem erklärt sich die allerdings bedeutende Differenz zwischen der Apok. und den übrigen johanneischen Schriften nicht sowohl durch eine Veränderung ihres Verfassers, als vielmehr durch eine solche der Bestimmung und Veranlassung der respectiven Schriften. Nichtsdestoweniger ist eine Harmonie zwischen denselben wohl erkennbar, wenigstens in den Hauptpunkten der johanneischen Lehre; und darum hätte bei der Besprechung dieser W. die Apok. nicht ausschließen sollen.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Grundriss der Universal-Kirchengeschichte. Zunächst für akademische Vorlesungen von Dr. **Johannes Alzog,** Geistlichem Rathe und Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. B. Mainz, Kupferberg 1868. VIII u. 624 S. 8. 1 Thlr. 18 Sgr.

Seit dem Erscheinen von Alzogs Universalgeschichte der christlichen Kirche sind nunmehr 27 Jahre verflossen. In seinen folgenden Auflagen hat das Werk allmählich eine solche Erweiterung und Bereicherung sowohl an historischen Daten als an literarischen Notizen erfahren, daß es über seine ursprüngliche Bestimmung offenbar hinausging und A. selbst sich entschloß, die jüngste (achte) Auflage nicht mehr als „Lehrbuch für akademische Vorlesungen," sondern als Handbuch der Kirchengeschichte zu publiciren. Dem erstgedachten Zwecke soll fortan der vorliegende „Grundriß" dienen, welcher einerseits den Studirenden „einen gedrängten Ueberblick der charakteristischen Momente des kirchengeschichtlichen Entwicklungsganges geben" will, während er anderseits „den Lehrer zu weiterer Ausführung der wichtigern Partieen oder Feststellung zweifelhafter, verschieden beurtheilter Ereignisse *rc.* veranlassen" wird. Auf die Erreichung dieses nächsten Zweckes seiner Arbeit, so erklärt der Verf. in der Vorrede, sei zumeist sein Bemühen gerichtet gewesen, und zu dem Ende habe er sowohl seine eigene Erfahrung als „die Auffassungen Anderer" sorgfältig geprüft und zu Rathe gezogen; denn er pflichte dem Ausspruche Cuviers bei: „Die Methode einer Wissenschaft ist von weit größerer Bedeutung, als irgend eine einzelne noch so bedeutende Entdeckung." Um so mehr wird auch unser Bericht bei diesem neuen Werke Alzogs nicht so sehr mit Details, als vielmehr hauptsächlich mit Plan, Einrichtung, Anordnung sich beschäftigen müssen.

Selbstverständlich wurde die Disposition des Stoffes, die Eintheilung und Gliederung in sachlicher und in zeitlicher Hinsicht aus dem „Handbuche" in den „Grundriß" durchweg hinübergenommen. Das ganze Gerippe erscheint in beiden durchgängig als das nämliche; nur ist, abweichend von dem größern Werke, in dem kleinern die Verbreitung des Christenthums unter den germanischen Völkern nicht im Eingange des zweiten Zeitraums, sondern bereits in dem ersten behandelt. Indeß auch hier hat die Rücksicht auf das Handbuch oder der Wunsch, diesem den Grundriß möglichst anzupassen, so sehr prävalirt, daß wohl nur eben daher es sich erklärt, weshalb etwas so specifisch Mittelalterliches, wie die Vorgänge und Zustände während Karls des Gr. Regierung, noch dem ersten Zeitalter zugewiesen wurde. An sich und zumal auch in Anbetracht des Abschlusses, der für dieses Zeitalter bei der griechischen Kirche angesetzt wurde (787), hätte es gewiß viel näher gelegen, selbes bei den Germanen wenigstens nur bis zum Regierungsantritt Karls auszudehnen.

Bei im Ganzen gleicher Ordnung und Abfolge der Materien aber unterscheidet sich der Grundriß von dem Handbuche nicht etwa nur durch kürzere Fassung, Weglassung minder wichtiger Einzelheiten *rc.*, sondern auch in der Art und Weise der Darstellung. Sichtlich war der Verf. bestrebt, diese so einzurichten, daß sie dem Studirenden sowohl die Auffassung und den Ueberblick der betreffenden Hauptmomente erleichtere, als auch selbst dessen Gedächtnisse zu Hülfe komme. Abgesehen von dem, was zu diesem Behuf durch fettern Druck, bestimmtere Ueberschriften, entsprechende Absätze und dgl. geschah (vgl. z. B. S. 108 ff. 144. 376. 412. 481 ff.), will es insbesondere uns ganz zweckmäßig bedünken, wenn der Verf. in der gedachten Absicht manchmal zu einer Aufzählung übergeht, sei es nun, daß die wichtigsten Punkte unter fortlaufenden Zahlen in Kürze zusammengestellt sind, oder daß eine Reihe größerer Absätze mit solchen versehen wurde. Ersteres ist z. B. S. 229 f. der Fall, wo die eigenthümlichen Vorzüge der altgermanischen Religion unter sechs Nummern subsumirt sind; ebenso S. 137. 152. 244 f. 317. 480. 568 (Ursachen der Kräftigung des religiösen Lebens in Deutschland während der jüngsten Decennien). Letzteres findet sich u. a. bei der Geschichte des Jansenismus, deren fernerer Verlauf § 336 unter dem Titel: „Sechs weitere Phasen des Jansenistischen Streites *rc.*" berichtet wird; diese sechs Phasen oder Stadien sind dann durch besondere Nummern und Ueberschriften deutlich markirt (z. B. 4. Schisma zu Utrecht). Aehnlich S. 441: „Sacramentenstreit in drei Phasen," welche sofort kurz charakterisirt und dann erst einläßlicher besprochen werden. Ein derartiges Verfahren bietet den Candidaten der Theologie bei der ersten Beschäftigung mit der Kirchengeschichte nicht etwa nur eine Stütze für das Behalten, sondern, was von viel größerm Belange erscheint, es ist zudem geeignet, einem Fehlgriffe vorzubeugen oder doch entgegenzutreten, den trotz aller Warnung Manche laut der Erfahrung gern und häufig begehen. Wir meinen jenen, den das bekannte Sprüchwort von dem Walde und den Bäumen andeutet: das Aufgreifen und Einprägen einer Menge von Einzelheiten auf Unkosten eines richtigen Verständnisses und einer klaren Uebersicht des Entwicklungsganges überhaupt. Eben aus diesem Grunde konnte Ref. die beregte Weise des Verf. nur mit Beifall begrüßen, so wenig er sonst einer lediglich auf das Auswendiglernen oder auf die Unterstützung des Gedächtnisses be-

rechneten Aufzählung nach Art älterer Moral- und auch Geschichts-Compendien das Wort reden möchte. — Zwei Wünsche indeß kann derselbe dabei doch nicht verhehlen. Hier und dort nämlich wäre ohne Beeinträchtigung des intendirten Zweckes es recht wohl möglich, ja sogar mit Rücksicht auf diesen besser gewesen, die einzelnen Momente nicht bloß einfach an einander zu reihen, sondern sie auch unter einander in Verbindung zu bringen (wie es u. a. S. 228 wirklich geschehen ist). So z. B. die Vorzüge der altdeutschen Religion S. 229, die Nachtheile, welche aus dem Lehenswesen für die Kirche entstanden S. 246. Bei solchen Fragen aber, wo die betreffenden Punkte mehr oder minder unabhängig von einander erscheinen, konnten wenigstens gewisse Hauptgesichtspunkte zunächst hervorgekehrt und unter diese alsdann die einzelnen Momente untergebracht werden. S. 369 f. (Ausbreitung des Christenthums im 12. und 13. Jahrh.) lag es nahe, anstatt kurzweg unter vier Nummern von den betreffenden Ländern zu handeln, zuvörderst die Hauptrichtungen anzugeben, in denen damals diese Verbreitung erfolgte. Einigermaßen seltsam sogar nimmt es ferner wenigstens auf den ersten Blick sich aus, wenn S. 568 1) die seit 1817 begangenen Jubelfeste der Reformation, 2) der Mainzer ‚Katholik', 3) die theologischen Zeitschriften von Wien (seit 1808) und Tübingen, 4) die berühmten Convertiten, 5) Möhlers Symbolik, 6) das Köln-Posener Ereigniß u. s. w. als „Hauptmomente zur Hebung des religiösen Lebens und Weckung des confessionellen Bewußtseins unter den Katholiken in Deutschland" in unmittelbarer Folge dem Leser vorgeführt werden. Wenngleich, wie wir ausdrücklich hervorheben wollen, bei der Lectüre selbst die Sache ihr Auffallendes verliert und zwischen den einzelnen Nummern ein bestimmter Zusammenhang sich ergibt, so dürften doch ohne Nachtheil für die Auffassung des sachlichen Zusammenhanges und des zeitlichen Verlaufs diese Factoren anders und zwar so sich gruppiren lassen, daß auch jener erste Anschein vermieden bliebe. Der Einfluß der Ereignisse und der Einfluß der Literatur könnten als die beiden Hauptseiten der Betrachtung dabei füglich in den Vordergrund treten.

Betrifft das Gesagte mehr die Form, so scheint bezüglich des Inhalts das Streben nach übersichtlicher Zusammenstellung mitunter eine übermäßige Kürze veranlaßt zu haben. Beispielshalber sei auf die Geschichte des Concils von Trient hingewiesen, die unseres Erachtens eine gar zu compendiöse Behandlung erfahren hat, zumal, wenn man sie mit andern Partieen vergleicht. (Dem Gnosticismus ist mehr als die doppelte Anzahl von Blättern gewidmet). Die Ursachen der zweimaligen Unterbrechung der Synode sind nur mit ein paar Worten (oder eigentlich nur diejenigen der Verlegung nach Bologna und der nach der 16. Sitzung eingetretenen Suspension), die Motive, Anlässe und Vorbereitungen für die Wiedereröffnung gar nicht angezeigt; ebenso vermißt man ungern einige weitere Notizen über die Publication der Trienter Decrete, die Edition des revidirten Missale und Breviers durch Pius V. rc. Das Referat über die einzelnen Sessionen selbst aber ist, weil zu knapp und registerartig, wohl eben deswegen an verschiedenen Stellen auch minder genau; vgl. S. 480, Z 9 und 8 v. u. („nach dreimaliger Unterbrechung abgehalten — worauf;" schon die 9. und 10. Sitzung wurden ja zu Bologna gefeiert); S. 481: die „Verhandlungen" fanden nicht „in," sondern vor der Sess. IV., und ebenso die „lebhaften Erörterungen" über die Communion unter beiden Gestalten (S. 483) in den der Sess. XXI. vorangehenden Congregationen statt. Auch S. 483, Z. 2 und 5 sind unter dem Ausdrucke „Sitzung" die der betreffenden feierlichen Session vorausgehenden Berathungen resp. Begebenheiten kurzweg mit einbegriffen, während doch bekanntlich in den „Sitzungen" die Promulgation der vorbereiteten Beschlüsse erfolgte. Die 15. Sitzung insbesondere und die vor derselben stattgehabten Discussionen bezogen sich nicht auf eine „Suspendirung des Concils," sondern auf die Verschiebung der Publication der schon entworfenen dogmatischen Decrete „zu Gunsten der Protestanten." Dem Mißverständniß ausgesetzt ist endlich auch der gedrängte Bericht über das Reformdecret der 23. Sitzung. Dahingegen hätten bei den beiden folgenden Sitzungen ohne Raumverlust das decr. de reform. matrim. und de reform. regular. et monial. von den übrigen gesondert werden können, wie sie ja auch in dem Texte der Conciliarbeschlüsse eine besondere Stelle einnehmen.

Hieran will Ref. sofort noch eine dritte Bemerkung anknüpfen. Es scheint ihm nämlich, wie per defectum, so bisweilen auch per excessum gegen das richtige Maß verstoßen zu sein. Außer dem Eingange, in welchem anstatt der Bemerkungen über Religion im objectiven und subjectiven Sinne und über die Etymologie dieses Wortes (§ 1) eher eine nähere Bestimmung über Dogmenentwicklung rc. (§ 4) am Platze sein möchte[1]), schweben uns dabei vor: die ziemlich ausführlichen Mittheilungen über solche orientalische Religionen, von deren Zusammentreffen mit dem Christenthum aus der ersten Zeit wenigstens uns nichts Specielles bekannt ist; die bis auf Moses und die Patriarchen zurückgehende Skizze der Geschichte des israelitischen Volkes; einzelne Passus in der Darstellung des „Lebens und Wirkens Christi;" ferner namentlich die nach unserer Meinung viel zu große Aufmerksamkeit, welche der Verf. den Phantastereien einzelner Gnostiker erwies (in dieser Hinsicht war der Wunsch und Rath Thiels im ‚Lit.-Bl.' 1868, Sp. 353 dem Ref. aus der Seele geschrieben); der lange Excurs über das angebliche Vaticinium des Erzbischofs Malachias von Armagh S. 341, so wie einige andere Ausführungen, theils im Texte, theils in den Anmerkungen. In dieser Beziehung will Ref. indeß nicht verkennen, daß einzelne derselben, wenngleich an sich über die Bestimmung eines „Grundrisses" hinausgehend, doch aus besondern Rücksichten dem Verf. motivirt erscheinen mochten, wie er denn anderseits ebenfalls gern constatirt, daß in Betreff der Noten überhaupt und besonders auch in Verzeichnung der Literatur derselbe eine zweckmäßige Beschränkung sich aufgelegt hat. Sie konnte um so eher eintreten, als derjenige, der weitere Aufschlüsse, Belegstellen rc. wünscht, solche in dem „Handbuche" findet, auf welches der „Grundriß" stetig verweist.

Die in der neuesten Auflage des Handbuchs vorkommenden irrigen oder minder exacten Angaben sind im Grundriß theilweise rectificirt, theilweise von selbst weggefallen, theilweise aber auch in letztern mit übergegangen[2]). Hier sei nur noch einiger andern Versehen und dgl. gedacht, welche mehr oder weniger dem „Grundriß" eigenthümlich sind. S. 16. Rufin fügte seiner Uebersetzung des Eusebius nicht ein, sondern zwei Bücher hinzu[3]). — S. 96. Die Zählungsweise rücksichtlich der zehn Christenverfolgungen, wie sie hier angegeben ist, weicht nicht allein von der des Handbuchs I, S. 147 ab, sondern dünkt uns auch minder angemessen. Offenbar nämlich fragt es sich hier nicht sowohl darum, unter welchen Kaisern, als vielmehr von welchen die Christen die feindseligste Behandlung erfuhren; und demzufolge wird unter jenen zehn Imperatoren weit eher dem Aurelian, als dem Hadrian eine Stelle gebühren, der „kein Verfolgungsgesetz," wohl aber „ein Gesetz zu rechtmäßigem Verfahren" gegen die

---

1) Auch kann man doch nicht sagen: „Dahingegen gehören zur innern K.-G.: 1) der Klericalstand mit der Kirchenverfassung, 2) der kirchliche Lehrbegriff mit der theologischen Wissenschaft und den Häresieen" u. s. w.

2) Einmal ist eine solche im Buche (S. 241) weggeblieben, im Register aber beibehalten, S. 608 in der mittlern Spalte No. 4 v. u.

3) S. 17, Note 1) könnte gar leicht die Meinung veranlassen, als habe es zwei Schriftsteller des da in Rede stehenden Namens gegeben. Mit ein paar Anführungszeichen wäre dem Mißverständniß schon vorgebeugt. — S. 568, Z. 11 ist „Lausanne" zu streichen. Druckfehler in Eigennamen sind uns außer den S. 624 bezeichneten S. 12. 232. 369. 409. 624 aufgestoßen.

Bekenner Jesu erließ. Ob zwar des Erstern Verfolgungsedict wegen seiner baldigen Ermordung nicht zur Ausführung kam, so ist er dennoch schon von Augustinus den zehn Christenverfolgern in der Reihe der römischen Kaiser beigerechnet, Hadrian dagegen nicht. — S. 121. Montanus war nicht „aus Pepuza in Phrygien" (in dem Handb. heißt es: „M. zu P.") sondern aus Ardaban in Mysien. — S. 141 in der aus einem längern Passus des Handb. ausgezogenen Anmerkung über die Abfolge der ersten Päpste hat nicht bloß das: Brevis esse laboro, obscurus fio sich bewährt, sondern neben der Dunkelheit auch eine geradezu irrige Behauptung sich eingeschlichen. Der Liberianische Papstkatalog hat die Ordnung: Petrus, Linus, Clemens, Kletus, Anakletus, Evaristus. Was aber der Verf. sowohl über dessen Quelle in diesem Punkte, als über die von demselben aufgestellte Reihenfolge sagt, das gilt beides von Eusebius, mit Ausnahme der nach „Kletus" eingeschobenen Parenthese: Sed superstite Petro, die als eine Notiz aus dem Kataloge (resp. aus Eusebius) sich liest, während sie wohl nur die — mit den Worten des Rufin wiedergegebene — Annahme Mancher ausdrücken soll[1]). Und wie paßt es endlich zu diesem „Kletus (sed superstite Petro)," wenn unmittelbar und ohne irgend welchen erklärenden Beisatz darauf folgt: „Clemens seit 79 oder 80 oder wohl erst von 92—101"?[2]) — S. 228. Annales Laurissenses. Der Grundriß fügt bei: „von Lauriacum in Gallien." Indeß wenigstens der Name rührt von dem Kloster Lorsch an der Bergstraße her. — S. 229. Tacitus lebte nicht „zu Anfang," sondern in der zweiten Hälfte „des 1. christl. Jahrh." und auch noch nach Anbruch des 2. — S. 263. Die kurze Nachricht über die Vereinigung der Bisthümer Hamburg und Bremen gibt den Sachverlauf nicht mehr richtig wieder. Papst Nikolaus I. begann ja erst 858 seine Regierung, und der Erzbischof Günther von Köln hatte ebenfalls diesen Stuhl noch nicht inne, als Ludwig der Deutsche (gerade unter Benutzung der in Bremen und bald darauf 849 auch in Köln eingetretenen Sedisvacanz) jene Vereinigung bereits angeordnet hatte, welche dann, nachdem der neue Erzbischof Günther seinen Protest aufgegeben, von Nikolaus I. bestätigt wurde. — In ähnlicher Weise ist S. 349 an die Stelle des vom Handbuche gelieferten richtigen Referats eine gedrängte, zugleich aber auch in einem Hauptpunkte gegen den Sachverhalt verstoßende Fassung getreten. Die Stiftung des Petrus Nolascus nämlich, der Ordo B. M. V. de mercede redempt. captiv., ist hier mit dem Orden der Trinitarier identificirt. — Um endlich noch aus der neuern Kirchengeschichte einen analogen Fall zu berühren: Die Charakteristik Benedicts XIV. dürfte der Darstellung des Handbuches gegenüber sowohl in sachlicher, wie in stilistischer Hinsicht gar sehr gelitten haben, wenn es S. 508 des Grundrisses (nach Hervorhebung seiner Thätigkeit für die Wissenschaft, den Kirchenstaat ꝛc.) weiter heißt: „Die mit verschiedenen Staaten anhängigen Streitigkeiten beseitigte er meistens, oft durch zu große Zugeständnisse, wie zur Besetzung kirchlicher Beneficien durch die Regenten, so durch Abschaffen einer Reihe von Feiertagen meist aus engherzigen Motiven." — Daß anderseits aber auch diesem kleinern Werke im Vergleiche zum größern verschiedene Vorzüge eignen, möchte schon hinlänglich aus der ersten Hälfte dieses Berichtes sich ergeben. Durch zwei am Schlusse angehängte chronologische Tabellen wird dessen Brauchbarkeit noch erhöht.

Paderborn. Jul. Evelt.

1) Selbst von dem Liberianischen Papstkataloge wird nur die Regierung des Linus noch in die Lebzeiten Petri verlegt, insofern deren Ende ihm zufolge in das Jahr 67 fallen würde. Eusebius aber läßt bekanntlich auch den Linus erst nach dem Martyrium Petri die Leitung der römischen Kirche antreten.

2) Auch in des Verf. Patrologie, aus welcher Ref. den Sinn seiner Worte sicherer zu ermitteln hoffte, paßt das Nachfolgende nicht recht zum Vorhergehenden. S. 24 wird nämlich gesagt, daß „Clemens römischer Bischof war (nach Euseb. 92—101, schwerlich schon 68—77) und wohl auf Linus und Anenkletus folgte, welche nach früher Annahme noch bei Lebzeiten des Apostels Petrus die römische Kirche in dessen Abwesenheit leiteten."

Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler. Herausgegeben von **Pius Bonifacius Gams** O. S. B. Dritter Band. Dritter Zeitraum. Die neuere Zeit. Regensburg, Manz 1868. XII u. 751 S. 8. 2 Thlr. 16 Sgr.

In diesem dritten Bande wird zunächst S. 1—362 die Möhlersche Darstellung der Kirchengeschichte vom 16. bis 19. Jahrh., dann S. 363—569 eine Fortsetzung derselben durch den Herausgeber vom Pontificate Pius' VII. bis auf unsere Tage (Anfang 1868) gegeben. Mit ungetheilter Freude haben wir seiner Zeit die beiden ersten (im Jahre 1867 erschienenen) Bände gelesen und in diesen Blättern (1868, Sp. 350) zur Anzeige gebracht. Wir freuten uns auf das Erscheinen des dritten Bandes ganz besonders; denn der hochgebildete und geistvolle Verfasser der Symbolik, worin die dogmatischen Systeme der Bewegung des 16. Jahrh. so tief und schön ihre Würdigung gefunden, versprach uns ähnliche Lichtblicke auch über deren Geschichte. Leider, gestehen wir es gleich, ist diese Hoffnung nicht erfüllt: trotz vielem Guten und Schönen bildet der dritte Band in seiner jetzigen Gestalt doch fast die Achillesferse des vortrefflichen Werkes. Der Grund davon liegt theilweise wohl in dem Möhlerschen Material. Zwar finden sich auch hier vortreffliche, sinnige, gründlich durchforschte und tief durchdachte Partieen. Wir verweisen auf die einleitende Rundschau über die Zustände am Anfange des 16. Jahrh. (S. 1—10), auf die trefflichen Bemerkungen über die sog. Wiederherstellung der Wissenschaften (S. 11—24), über die Missionen in China (S. 242—250), über die Zustände und Erscheinungen in der katholischen Kirche Deutschlands im 17. und 18. Jahrh. (S. 290—311), über die französische Revolution und Restauration und den modernen französischen Klerus (S. 340—362). Aber sie sind im Verhältniß zum Ganzen doch der geringere Theil. Dem bei weitem Meisten sieht man es an, daß da der selige Möhler keine besondern neuen Forschungen und Auffassungen, sondern nur eben die hauptsächlichsten allbekannten Thatsachen in möglichster Kürze zur Darstellung bringen will. Läßt man sich dieses bei einem gewöhnlichen Compendium schon gern gefallen, so erwartet man doch von einer Kirchengeschichte Möhlers mehr.

Ein weiterer Grund jenes unbefriedigenden Eindruckes liegt aber in der Behandlungsweise gerade dieses Bandes von Seiten des Herausgebers. Wir sind nicht im Stande, die kritische Treue in Wiedergabe des Möhlerschen Manuscriptes selbst zu controliren, nehmen aber auch hier im Allgemeinen an, daß solche den wesentlichen Anforderungen genüge. Wenn Gams S. 226 einige Sätze über den Jesuitenorden — wie es scheint, über dessen durch seine gleichsam polemische Genesis bedingte Einseitigkeit — ausläßt, nachdem Möhler dieselben dort ausdrücklich gemißbilligt, so kann man ihm daraus wohl billiger Weise keinen Vorwurf machen. Es sähe doch zu sehr nach antiquarischer Liebhaberei oder literarischer Abgötterei aus, wenn jedesmal vom Herausgeber selbst die im Brouillon ausgestrichenen Stellen seines Autors in ihrer ursprünglichen Fassung vermerkt werden sollten. Weniger dürfte das Auslassen eines Satzes auf S. 275 (über Fenelon) und mehrerer Sätze S. 294—299 (über einige Zustände und Bestrebungen in der katholischen Kirche Deutschlands, speciell Oesterreichs) zu billigen sein. Waren dieselben wirklich so verfänglich, daß dafür entweder die Ungnade des Wiener Literatenthums oder eine Censur der Index-Congregation zu fürchten war? Um so mehr hätte der Leser das Recht, darüber die Anschauung und das Urtheil eines Möhler zu vernehmen.

Namentlich aber hat ferner der Herausgeber seine eigenen Zusätze nicht überall mit weiser Hand zubereitet und dadurch viel-

fach für das Ganze den harmonischen Eindruck gestört. Wir sind damit einverstanden und halten es für dankenswerth, daß derselbe hier wie in den vorigen Bänden nach Art anderer gangbarer kirchengeschichtlicher Compendien der neuern Zeit bei den einzelnen Materien eine Uebersicht der einschlägigen hauptsächlichsten Literatur gibt. Auch schon eine bloße Nomenclatur derselben ist für den lehrreich und nützlich, der einer größern wohlgeordneten Bibliothek und besonderer literarhistorischer Werke entbehrt. Desgleichen halten wir in einer Kirchengeschichte, welche ausgesprochener Maßen zugleich eine Sammlung bezüglicher frei stehender Aufsätze ihres Autors sein soll, auch für dergleichen Abhandlungen des Herausgebers ein ziemlich weites Feld offen. Wirklich sind wir ihm für vieles der Art, wie namentlich für die Beifügung der Kirchengeschichte des 19. Jahrh. und manches gelegentlich beigefügte schätzbare Material aufrichtig dankbar. Aber dabei ist denn doch oft das rechte Maß weit überschritten. So wird S. 24—35 ein Excurs über die griechische Literatur seit der Mitte des 13. Jahrh. (dabei S. 29 selbst ein Inhaltsverzeichniß der zweiten Abtheilung von Migne's Patrologia graeca) gegeben. S. 37—52 schließt sich dann eine Uebersicht der „Heiligen der katholischen Kirche" seit Anfang des 13. Jahrh. an, darunter aber auch sonst allerlei, so S. 43 über Julian Cäsarini, Theodorich von Münster und andere große und fromme Männer, S. 45 über die Husiten, S. 52 über die Wallfahrten nach Palästina. Allerdings ist es Aufgabe des Kirchenhistorikers, gegenüber dem so polemischen 16. Jahrh. zu zeigen, daß „die Kirche auch vorher vom Geiste Gottes nicht verlassen gewesen," und zu dem Zwecke „die herrlichen Gestalten des Mittelalters aus der Vergessenheit zu ziehen und dem gläubigen Volke zur Verehrung und Nachahmung vorzustellen" (S. 50). Aber dies geschieht dann füglicher wohl in der Geschichte des Mittelalters selbst und vielleicht auch da noch in einem Handbuch etwas concinner und geordneter. Aehnlich wird dann S. 53 ff. eine Zusammenstellung über „das Studium der h. Schrift" seit Anfang des 12. Jahrh., S. 58 ff. über „die Predigt am Ende des Mittelalters" (aber zum Theil seit Berthold von Regensburg † 1272), S. 86 über „die Kirchenbauten am Ende des Mittelalters" (desgleichen zum Theil seit dem 13. Jahrh.) eingefügt. Da der Herausgeber am Schlusse dieses Bandes S. 571 noch auf ein besonderes Werk hinweist, welches „das innere Leben der katholischen Kirche von 1450 bis 1550" zur Darstellung bringen soll, so hätte er all diese Aufsätze dafür reserviren und hier dafür lieber gleich das noch versprochene „Register" beifügen sollen.

Weiterhin sind die betreffenden Zusätze auch formell zu wenig concinne und geordnet. So wird z. B. S. 66 die Geschichte des Predigtwesens, speciell das Leben Geilers von Kaisersberg, durch eine Darstellung der Studienverhältnisse der deutschen Universitäten jener Zeit unterbrochen, um erst S. 71 wieder aufgenommen zu werden. Ueberhaupt erhält man bei jenen Einschaltungen öfters den Eindruck, als seien sie erst während des Druckes blattweise an einander gereiht, nicht nach einem bestimmten Plane verarbeitet. In Folge dessen entbehren sie auch des Ebenmaßes und der Befriedigung der innern Einheitlichkeit, so daß den Leser vielfach beim Beginn der Möhlerschen Darstellung das Gefühl beschleicht, als trete er vom Kaufplatz eines bunten Jahrmarktes in das stille Heiligthum der Kirche. Begreiflich ist damit kein wesentliches Interesse der Wahrheit verletzt; aber der Eindruck wirkt um so störender, als er in einem Werke Möhlers vorkommt.

Als kleine Ungenauigkeiten, sei es des Autors, sei es des Herausgebers, hebe ich Folgendes hervor. Nach S. 166 ließ Kaiser Mathias die beiden von den Protestanten in Böhmen gebauten Kirchen niederreißen; es fand letzteres aber wirklich nur bei der einen statt, die zweite (zu Braunau) steht vielleicht noch heute vernagelt da. S. 176 wird der antinomistische Streit nach der Concordienformel gestellt und darunter zugleich der Osiandrismus subsumirt; bekanntlich war jene ja gerade bestimmt, alle bisherigen Streitigkeiten des Lutherthums zu ordnen; daß aber Osiander in irgend einer Beziehung zum Antinomismus gestanden, wüßte ich nicht. Von Bartholds trefflichem Buche „Deutschland und die Hugenotten" (S. 209) haben wir leider nur den 1. Band (nicht „2 Bände"). Die Bemerkungen S. 245 über die chinesische Sittenlehre und die Weisheit unserer Rationalisten, sowie S. 268 über Quesnels Behauptung betreffs einer ungerecht verhängten Excommunication sind unverständlich, Ausdrucksweisen wie auf S. 66 und 315 nicht edel genug. — Dann könnten unter der Literatur vielleicht noch folgende für die bezüglichen Partieen besonders wichtige Werke nachgetragen werden: S. 116 Cornelius, Studien zur Geschichte des Bauernkrieges, in den Abhandlungen der Münchener Akademie 3. Cl. 9. Abth. 1, S. 151 Löscher, Vollständige Reformations-Akta, S. 168 Erdmannsdörfer, Herzog Carl Emanuel von Savoyen und die deutsche Kaiserwahl 1619 (Leipzig 1862), wo über die Genesis des 30jährigen Krieges und die damaligen politischen Verhältnisse ganz eigene Streiflichter geboten werden, S. 211 Albéri, Leben der Catharina von Medici, übersetzt von Böck (Augsburg 1847), S. 230 *Jac. Keller* S. J., Tyrannicidium (Monachii 1611).

Steht also auch dieser Band über die neuere Kirchengeschichte seinen Vorgängern nach und läßt er für eine folgende Ausgabe einzelne Desiderien, so theilt er doch jenen Uebelstand mit den meisten kirchengeschichtlichen Handbüchern und der letztere Mangel ist mehr formeller Natur. Im Ganzen bleibt das Werk ein durchaus verdienstliches und empfehlenswerthes, das jeder Gebildete mit Genuß und Nutzen lesen wird.

Braunsberg. A. Thiel.

Kirchenrecht.

Das **Recht der Domcapitel** und das Veto der Regierungen bei den Bischofswahlen in Preußen und der oberrheinischen Kirchenprovinz. Von **Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler,** Bischof von Mainz. Mainz, Kirchheim 1868. 47 S. 8. 5 Sgr.

Die Rechtsfrage des **Einflusses der Regierung** bei den Bischofswahlen in Preußen. Mit den ungedruckten Noten u. s. w. der Verhandlung in Rom. Mit Rücksicht auf die Oberrheinische Kirchenprovinz. Von Dr. **Joh. Friedrich Schulte,** ord. Prof. der Rechte an der Universität Prag. Gießen, Roth 1869. 84 S. 8. 20 Sgr.

Das staatliche Veto bei Bischofswahlen nach dem Rechte der oberrheinischen Kirchenprovinz. Von **E. Herrmann,** Dr. der Theologie und der Rechte, Geheimen Rathe und Professor der Rechte an der Universität Heidelberg. Heidelberg, Winter 1869. 112 S. 8, 28 Sgr.

Das **Veto der Regierungen** bei Bischofswahlen in Preussen und der oberrheinischen Kirchenprovinz und das Recht der Domcapitel. Mit sämmtlichen auf die Frage bezüglichen ungedruckten Actenstücken. Von Dr. **Emil Friedberg,** ordentlicher Professor der Rechte an der Universität Freiburg. Halle, Buchh. der Waisenhauses 1869. VIII u. 83 S. 8. 10 Sgr.

Alle diese Schriften sind direct oder indirect durch den noch nicht ausgetragenen Streit über die Erzbischofswahl in Freiburg veranlaßt. Da dieser Streit ohne Zweifel noch weitere Erörterungen hervorrufen wird [1]), so scheint mir das ‚Lit.-Bl.' seiner Aufgabe zu genügen, wenn die Redaction vorläufig eine kurze Anzeige dieser Schriften und eine Uebersicht der in denselben vertretenen Ansichten mittheilt und einem ihrer juristischen Mit-

1) Als der Artikel bereits gesetzt war, erschien: *Die Erzbischofswahl zu Freiburg*, mit Rücksicht auf die seither darüber erschienenen Schriften, dargestellt von einem praktischen Juristen. Besonderer Abdruck aus dem Archiv für kath. Kirchenrecht. Mainz, Kirchheim 1869. 32 S. 8. $7\frac{1}{2}$ Sgr. Sie enthält eine Kritik der Schrift von Herrmann; die von Schulte war dem Verf. noch nicht bekannt.

arbeiter eine weitere Erörterung der Controverse für später vorbehält.

In der Recension einer ältern Broschüre über die Freiburger Wahl [1]) im ‚Lit.-Bl.' 1868, Sp. 758 hat Schulte die Ansicht ausgesprochen, die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz hätten das Recht, auf der von einem Capitel vor einer Bischofswahl vorgelegten Liste alle Candidaten bis auf zwei zu streichen; in Preußen dürfe Niemand zum Bischof gewählt werden, von dem nicht die Regierung erklärt habe, daß er ihr genehm sei. Diese Ansicht ist von dem Domcapitular Kirch in Köln in mehrern in den ‚Köln. Bl.' abgedruckten Artikeln bestritten worden; ihrer Bestreitung ist auch die Broschüre des Bischofs von Mainz gewidmet, und zwar wird Schulte in dieser in einer solchen Weise angegriffen, daß er zu einer Entgegnung genöthigt war. Er hat darum in der oben angeführten Schrift die ganze Rechtsfrage in Bezug auf Preußen und die oberrheinische Kirchenprovinz eingehend erörtert. Ein Seitenstück zu seiner Schrift bildet hinsichtlich des Inhaltes und der Berücksichtigung der Ansichten des Bischofs von Mainz die Schrift von Friedberg. Herrmann dagegen beschränkt sich auf die Erörterung der Rechtsfrage in der oberrhein. Kirchenprovinz und nimmt auf die Aufstellungen von Kettelers keine Rücksicht. Die Schriften der drei Juristen erhalten dadurch noch einen besondern Werth, daß darin die Actenstücke über die betreffenden Verhandlungen der deutschen Regierungen mit dem heiligen Stuhle vollständiger als von Mejer [2]) mitgetheilt und verwerthet werden; namentlich sind durch Herrmann die die oberrhein. Kirchenprovinz betreffenden Actenstücke des Karlsruher Archivs zuerst veröffentlicht worden.

Um die Rechtsverhältnisse klar zu stellen, ist zwischen dem ehemaligen Königreich Hannover, Preußen und der oberrhein. Kirchenprovinz zu unterscheiden.

1. Bei den Unterhandlungen mit Hannover wurde das sog. „irische Veto" zu Grunde gelegt. In Irland, wo keine Domcapitel bestehen, wählen, wenn ein Bisthum erledigt ist oder einem Bischof ein Coadjutor gegeben werden soll, die Pfarrer drei Candidaten und von diesen wird (in der Regel) einer vom Papste ernannt. Bei den Verhandlungen der englischen Regierung mit dem h. Stuhle im J. 1815 war letzterer geneigt, folgendes zu gestatten: den Wählern solle vorgeschrieben werden, nur solche Männer auf die Candidatenliste zu setzen, welche außer den kanonischen Eigenschaften sich durch Klugheit, Friedensliebe und Treue gegen den König auszeichneten; die Candidatenliste solle der Regierung vorgelegt werden und diese die ihr „verhaßten oder verdächtigen" Candidaten ausstreichen dürfen, so jedoch, daß eine genügende Anzahl von Candidaten übrig bleibe, aus welcher der Papst frei wählen könne (Schulte S. 15). Dieser Vorschlag kam für Irland nicht zur Ausführung; für Hannover aber wurde durch die Bulle Impensa vom 26. März 1824 bestimmt: das Capitel solle der Regierung eine Candidatenliste vorlegen und diese das Recht haben, wenn ihr ein Candidat „weniger genehm" sei, die Streichung desselben zu verlangen, so jedoch, daß eine genügende Anzahl von Candidaten für die Wahl des Capitels übrig bleibe. Bei dieser Bestimmung kann nur darüber gestritten werden, wie viele Candidaten das Capitel auf die Liste bringen und wie viele die Regierung darauf belassen müsse. Jedenfalls muß das Capitel wenigstens vier Candidaten aufstellen und die Regierung wenigstens zwei stehen lassen (Friedberg S. 44). Der Bischof von Mainz glaubt aber, wo das „Listenverfahren" gelte, müßten wenigstens drei Candidaten stehen bleiben, während die drei Juristen zwei für eine „genügende Zahl" halten. Daß nach allgemeinen kirchenrechtlichen Grundsätzen bei einer Wahl nicht drei Candidaten erforderlich sind, haben Schulte S. 7 und Friedberg S. 42 meines Erachtens evident nachgewiesen. Bei den Verhandlungen der deutschen Regierungen mit Rom ist allerdings wiederholt von drei Candidaten die Rede (Ketteler S. 14); aber daß man sich über diese Zahl förmlich geeinigt habe, ist aus den bis jetzt bekannt gewordenen Actenstücken nicht zu ersehen (Schulte S. 15. 75; Friedberg S. 38).

2. Bei den Verhandlungen mit Preußen wurde stipulirt: in der Bulle (De salute vom 16. Juli 1821) solle nur das Wahlrecht der Capitel [1]) ausgesprochen, gleichzeitig aber durch ein Breve (Quod de fidelium vom 16. Juli 1821), welches ein Grundstatut der Capitel bilden solle, diesen zur Pflicht gemacht werden, bei einer Bischofswahl eos adsciscere, quos praeter qualitates ceteras ecclesiastico iure praefinitas prudentiae insuper laude commendari nec Serenissimo Regi minus gratos esse noveritis, de quibus, antequam solemnem electionis actum ex canonum regulis rite celebretis, ut vobis constet curabitis. — Diese Bestimmung wird von Ketteler S. 31 so gedeutet: Nur die Bulle, nicht das Breve trägt den Charakter eines Vertrages zwischen Kirche und Staat an sich; das Breve ist nur ein Act zwischen Papst und Capitel; wie die Capitel die in demselben enthaltene Insinuation üben zu müssen glauben, darüber sind sie nur dem Papste verantwortlich, und nur dieser ist zur Interpretation des Breve's berechtigt. Den Capiteln ist durch dasselbe nur zur Pflicht gemacht, Keinen zu wählen, der nach ihrem eigenen gewissenhaften Urtheil, nach der allgemeinen Meinung, nach vorliegenden offenkundigen Thatsachen eine dem Staate mißliebige Person ist, — Keinen, gegen welchen die Regierung positive, gewichtige Gründe seiner Mißliebigkeit vorbringt; die Regierung hat nicht das Recht zu verlangen, daß Niemand gewählt werde, dessen Genehmheit sie nicht positiv erklärt hat. Die Capitel sind sogar berechtigt, auch gegen den Widerspruch der Regierung, einen Mann zum Bischof zu wählen, von dem sie nach der gewissenhaftesten und auch dem Staate gegenüber rücksichtsvollsten Prüfung überzeugt sind, daß er nie dem Staate eine begründete und vernünftige Ursache gegeben hat, ihn als mißliebig zu betrachten. Wenn dann die Regierung glaubt, ein Capitel habe seine Pflicht gegen sie bei der Wahl außer Acht gelassen, so kann sie bei dem Papste Klage führen und ihn bitten, die Wahl nicht zu bestätigen. — Dagegen begründet Schulte — und mit ihm stimmen die beiden andern Juristen im Wesentlichen überein — S. 21 ff. folgende Sätze: Das Breve beruht ebensowohl wie die Bulle auf einem Vertrage zwischen dem h. Stuhle und der Regierung, und zu einer maßgebenden Interpretation ist weder der Papst allein, noch die Regierung allein berechtigt (S. 52). Die Regierung hat das vertragsmäßige Recht, zu fordern, daß die Capitel sich an die ihnen im Breve ertheilte Weisung halten. Welchen Sinn diese Weisung hat, ergibt sich aus den diplomatischen Verhandlungen, welche der Vereinbarung vorhergingen. Das Verlangen der Regierung, nach vorgenommener Wahl gegen den Gewählten ein Veto einlegen zu dürfen, wurde von dem Cardinal Consalvi entschieden abgelehnt, dagegen die Bereitwilligkeit des Papstes ausgesprochen, auf ein Mittel einzugehen, wodurch der Wahl eines der Re-

1) Die Badische Regierung und das Domcapitel von Freiburg. Aus dem Französischen. Mainz 1868.

2) Das Veto deutscher protestantischer Staatsregierungen gegen katholische Bischofswahlen. Rostock 1866; vgl. ‚Lit.-Bl.' 1866, Sp. 86. — Da die meisten die preußischen Verhandlungen betreffenden Actenstücke von Schulte und Friedberg gleichzeitig und unabhängig von einander publicirt werden, so ist an ihrer Authentie nicht zu zweifeln; dem Abdruck bei Schulte sieht man übrigens an, daß ihm, wenn nicht die Originale, so doch diplomatisch genaue Abschriften zu Grunde liegen. Einige unwichtige Actenstücke hat Friedberg mehr; dagegen fehlen bei ihm die von Schulte mitgetheilten Berichte Niebuhrs vom 11. Aug. 1820 und vom 18. Juli 1821 und die Note Consalvi's vom 6. Oct. 1820.

1) In der Bulle ist in dieser Hinsicht nur von den Capiteln zu Köln, Trier, Münster, Paderborn und Breslau die Rede; durch einen spätern Vertrag (im Sept. 1841, Friedberg S. 15) sind die Bestimmungen der Bulle aber auf alle Bisthümer der (damaligen) Monarchie ausgedehnt worden.

gierung mißfälligen Candidaten vorgebeugt werde. Als ein solches Mittel wurde zuerst das Listenverfahren, wie es für Hannover stipulirt war, in Vorschlag gebracht. Dagegen wurde preußischer Seits das Bedenken geäußert, es sei dabei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß eine nach der Ansicht der Regierung ganz ungeeignete Candidatenliste aufgestellt werde, und nun wurde von Consalvi als das einzige noch übrige Mittel der Erlaß des Breve's vorgeschlagen, von dem Niebuhr ausdrücklich sagt, die darin zugestandene Befugniß sei mehr als das Veto, da der Regierung keine Schranke für die Verneinung gesetzt sei. Demgemäß sind die Capitel verpflichtet, Keinen zu wählen, von welchem die Regierung nicht erklärt hat, daß er ihr für das zu besetzende Bisthum genehm sei (S. 58).

3. Für die oberrheinische Kirchenprovinz enthält die Bulle Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 eine Bestimmung, die mit der der Bulle für Hannover fast gleichlautend ist. Gleichzeitig ist aber an die Capitel dieser Kirchenprovinz ein Breve erlassen worden (Re sacra, für Freiburg am 28. Mai 1827 ausgefertigt), worin eine ganz ähnliche Weisung vorkommt, wie in dem an die preußischen Capitel erlassenen Breve: vestrarum erit partium, eos adsciscere, quos ante solemnem electionis actum noveritis . . . prudentiae laude commendari nec Serenissimo Principi minus gratos esse. — Der Bischof von Mainz nimmt an, dieses Breve räume den Regierungen nicht mehr ein als die Bulle, so daß also das Rechtsverhältniß in der oberrhein. Kirchenprovinz dasselbe sein würde wie in Hannover und die Regierung nur das Recht hätte, die ihr vorgelegte Candidatenliste auf zwei, resp. drei zu reduciren, nicht aber die Vorlegung einer weitern Liste zu verlangen, falls ihr die zuerst proponirten Candidaten alle oder alle bis auf einen nicht genehm sind. Er beruft sich für diese Ansicht auf Mejer. Durch die Veröffentlichung der betreffenden Verhandlungen in der Schrift von Herrmann ist aber diese Frage in ein neues Stadium getreten. Herrmann berichtet nämlich Folgendes: Was die Bulle enthält, wurde — von unwesentlichen Modificationen abgesehen — von dem Cardinal della Somaglia schon am 8. Dec. 1824 proponirt (S. 35). Die Regierungen nahmen diesen Vorschlag im Sept. 1826 unter der Bedingung an, daß durch ein die Bulle erklärendes Breve die Möglichkeit ausgeschlossen werde, daß Männer, die der Regierung nicht genehm seien, gewählt würden (S. 57). Der badische Minister Berstett bemerkte ausdrücklich, man habe dabei den möglichen Fall im Sinne, daß eine Liste von Candidaten vorgelegt werde, welche alle oder alle bis auf einen der Regierung nicht genehm seien (S. 61). Der Papst erklärte sich darauf bereit, an die oberrhein. Capitel ein ähnliches Breve zu erlassen wie an die preußischen (S. 65). Aus diesen Thatsachen [1]) schließt Herrmann S. 74, es seien „den Staaten der oberrhein. Kirchenprovinz sowohl die Gewähren, welche der irische Modus [die Bulle für Hannover] enthält, als auch diejenigen eingeräumt, welche die preußische Krone durch das Breve an die preußischen Domcapitel erhalten hat“ [2]). In praxi ergebe sich daraus Folgendes: Wenn die von dem Capitel auf die Liste gesetzten Candidaten der Regierung alle genehm sind oder so viele derselben, daß eine zur Wahl genügende Zahl da ist, so kann zur Wahl geschritten werden. Sind aber die Candidaten alle oder alle bis auf einen nicht genehme Personen, so ist die Liste nicht in dem durch das Breve erklärten Sinne der Bulle gebildet, und das Capitel ist verpflichtet, eine neue Liste vorzulegen; jedenfalls darf es nicht eher wählen, als bis sich genehme Personen in einer zu einer wirklichen Wahl erforderlichen Anzahl auf der Liste befinden (S. 80). — Dieser Auffassung stimmen Friedberg und Schulte zu, letzterer mit dem Bemerken, er müsse auf Grund der von Herrmann zuerst publicirten Actenstücke seine frühere, auch im ‚Lit.-Bl.‘ 1868, Sp. 759 ausgesprochene Meinung, es sei nur eine einmalige Listenvorlage vertragsmäßig zulässig, als irrig zurücknehmen (S. 76).

Zum Schlusse noch zwei Bemerkungen. Es handelt sich bei den rechtlichen Deductionen in den drei letzten Schriften, namentlich in der von Schulte, nicht um die Fragen: ob und in wie weit es den Interessen der Kirche entspricht, dem Landesherrn einen Einfluß auf die Bischofswahlen einzuräumen, in wie weit der Staat principiell berechtigt ist, einen solchen Einfluß zu beanspruchen, ob und in wie weit die Verträge, welche über diesen Punkt der heilige Stuhl mit den deutschen Regierungen geschlossen hat, den beiderseitigen Rechten, Ansprüchen oder Interessen entsprechen, ob eine Aenderung des bestehenden Rechtes oder Gebrauches nöthig oder wünschenswerth ist; es handelt sich vielmehr nur um die Frage: was ist vertragsmäßig festgesetzt worden und wie sind die abgeschlossenen Vereinbarungen zu verstehen? Diese letzte Frage ist aber, ohne Rücksicht auf die erstern, lediglich auf Grund des Wortlautes der Actenstücke, der Geschichte der vorhergegangenen Unterhandlungen und der allgemeinen juristischen Interpretationsgrundsätze zu beantworten. So haben die drei Juristen ihre Aufgabe aufgefaßt und behandelt, und es ist eine grundlose Verdächtigung, wenn man von ihren Schriften sagt: „Die Staatswissenschaft zieht in voller Rüstung für das Staatskirchenthum ins Feld.“ Wenn die von ihnen vorgetragene Auslegung der Verträge unrichtig ist, muß sie wissenschaftlich widerlegt werden; ist sie richtig und wird durch die Verträge nach dieser Auslegung wirklich „die Freiheit der Bischofswahlen fast gänzlich vernichtet und damit die katholische Kirche in Deutschland bis aufs tiefste gefährdet,“ so müssen neue Vereinbarungen angestrebt werden. Jedenfalls ist es unzulässig, das, was man im Interesse der Kirche für nöthig oder wünschenswerth hält, in die Verträge hineinzuinterpretiren, und ebenso unzulässig, diejenigen, welche eine solche Interpretation mit wissenschaftlichen Argumenten bestreiten, zu verdächtigen. So viel ich urtheilen kann, haben auch die beiden protestantischen Juristen bei ihrer Auslegung der betreffenden Actenstücke sich nur wissenschaftlicher Argumente bedient und ihren persönlichen kirchlichen und politischen Ueberzeugungen keinen Einfluß darauf gestattet. Mein Freund Schulte hat jedenfalls vollkommen Recht, wenn er sich alle Verdächtungen verbittet, wo er eine Rechtsfrage mit rein sachlichen Gründen erörtert, zumal er seine Ansichten über den in Frage stehenden Gegenstand nicht aus der Broschüre „protestantischen Kanonisten“ Mejer

---

1) Bei Brück, die oberrhein. Kirchenprovinz S. 92 ff., ist dieser Punkt falsch dargestellt, wie Herrmann S. 22 und Schulte S. 67. 72 zeigen.

2) In der Schrift „die Erzbischofswahl“ wird S. 21 ff. gesagt: „Das preußische Breve constituirt das staatliche Recht, das oberrheinische nicht. Es ist ein »Explicativbreve« und gewährt deshalb der Regierung kein weiteres Recht als die Bulle . . . Es schärft den Capiteln nur ein, das in der Bulle statuirte staatliche Recht bei der Wahl zu beachten . . . Als Explicativ- d. h. Vollzugsverordnung konnte und wollte das Breve die Bulle nicht alteriren . . . Die Einwendung, daß die Regierungen ein weiteres Recht, als die Bulle es gewähre, verlangt hätten, ist rechtlich unerheblich, weil sie diese und das Breve acceptirt, also sich lediglich mit den hierin concedirten Rechten begnügt haben . . . . Jeder Vertrag wird bekanntlich gegen den ausgelegt, welcher sich etwas bedingt, im vorliegenden Falle also gegen die Regierungen. An ihnen, welche verlangten, daß genehme Personen auf die Liste kommen resp. gewählt werden, war es, sich zu erklären, als sie bemerken mußten, daß ein solches Recht ihnen in der Bulle resp. im Breve nicht eingeräumt wurde. Es kann ihnen also jetzt, nachdem sie diese päpstlichen Bestimmungen acceptirten, nicht gestattet werden, die fraglichen Einschränkungen der Wahlfreiheit zu machen.“ Die Regierungen hätten also ein weitergehendes Recht verlangt, der Staatssecretär ihnen die Bewilligung des Verlangten durch den Erlaß eines Breve's zugesagt (Schulte S. 70), und es wäre dann doch ein Breve erlassen worden, welches den Regierungen nicht mehr als die Bulle gewährte, und die Regierungen hätten sich geirrt, wenn sie es in der Meinung acceptirten, es enthalte das von ihnen Verlangte (Herrmann S. 69). Das ist nicht zu glauben, weil es zu der Voraussetzung führen würde, man habe in Rom nicht offen und ehrlich gehandelt.

„adoptirt," sondern schon seit dreizehn Jahren wiederholt vorgetragen hat (zuerst 1856 in dem „System des allg. kath. Kirchenr." S. 221. 229), ohne daß ihm darum das Prädicat eines „berühmten **katholischen** Kanonisten" jemals bestritten oder eine Beeinflussung durch den „Geist falscher Politik und der Knechtung der Kirche" imputirt worden wäre.

Es ist bekannt, daß in mehrern päpstlichen Schreiben in Bezug auf einige Punkte eine Auffassung ausgesprochen wird, welche der der drei Juristen widerspricht (Schulte S. 58; Friedberg S. 25. 49). Neuerdings ist durch päpstliche Breven vom 4. Mai und 6. Juli 1868 nicht nur das Freiburger Capitel angewiesen, nur dann zur Wahl zu schreiten, wenn die Regierung **drei** Candidaten auf der Liste belassen, sondern auch die Vorlegung einer neuen Candidatenliste, nachdem die Regierung die auf der ersten stehenden Candidaten alle bis auf einen als nicht genehm bezeichnet hatte, für unzulässig erklärt worden. Schulte bemerkt darüber S. 58. 77 u. a.: Man trete dem päpstlichen Stuhle und seiner Auctorität nicht zu nahe, wenn man annehme, daß, wie in frühern Jahrhunderten die Päpste mitunter irrige juristische oder, noch besser gesprochen, historische Ansichten geäußert (z. B. die constantinische Schenkungsurkunde und die pseudoisidorischen Decretalen für echt gehalten), so auch im 19. Jahrh. in päpstlichen Schreiben historische Irrthümer, Vergeßlichkeiten oder Versehen vorkommen könnten. In Bezug auf die von 1837 bis 1868 erlassenen Schreiben über deutsche Bischofswahlen sei anzunehmen, daß weder der h. Vater selbst noch die Nuncien und Staatssecretäre, welche die Verhandlungen mit den deutschen Regierungen in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts nicht selbst geleitet haben, das archivalische Material selbst durchgearbeitet hätten, sondern daß von ihren Organen die fraglichen Schreiben entworfen worden seien. Man habe bei diesen Schreiben also bona fide, aber wahrscheinlich ohne genügende Kenntnisse des einschlägigen Materials gehandelt. Nachdem dieses jetzt publicirt worden, werde man entweder die fraglichen Auffassungen rectificiren oder die betreffenden Mittheilungen als falsche nachweisen oder bisher unbekannte Actenstücke produciren müssen, durch welche der Stand der Frage geändert werde. Darum bezeichnen auch die Vertreter der Ansicht des Bischofs von Mainz „bei der Lage der Dinge eine römische Staatsschrift mit Veröffentlichung aller auf die Bischofswahlen bezüglichen Documente als ein dringendes Bedürfniß" („Katholik" 1869, I, S. 127).

Reusch.

Sociale Fragen.

Geschichte der kirchlichen Armenpflege von **Georg Ratzinger.** Freiburg 1868.

(Fortsetzung.)

Nachdem der Verf. die allgemeine kirchliche Gesetzgebung über die Armenpflege, wie sie sich an der Hand der Concilien während der patristischen Zeit im römischen Reiche entwickelte, ausführlich dargelegt hat, betrachtet er auch die Zustände in einzelnen vom kirchlichen und staatlichen Mittelpunkte entfernter gelegenen und dem Reiche bald entfremdeten Ländern, im Donaugebiet, in Spanien, England, Irland, Gallien. Am bedeutsamsten ist die Veränderung in der Verwaltung des Kirchenguts, die sich im 6. Jahrh. in Gallien feststellte. Der seit Chlodwig stets wachsende Grundbesitz der Kirchen, das Verbot einer Veräußerung desselben, die große Ausdehnung der Bisthümer, die Nothwendigkeit, auch auf dem Lande eine ständige Seelsorge herzustellen, veranlaßten die Bischöfe, den Seelsorgern auf dem Lande kirchliche Grundstücke zur Nutznießung zu übergeben; ein Concil verbot die Zurücknahme solcher Verleihungen; es wurde gestattet, daß auch Landkirchen Vermächtnisse annahmen; es bildete sich mit Einem Worte das Pfründewesen und Pfarrsystem, und die nothwendige Folge war, daß die Armenpflege decentralisirt wurde, zum größern Theile auf die Pfarrer überging. Der 5. Kanon des 2. Concils von Tours (567) verordnete: ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat secundum vires, ut tam vicani presbyteri, quam cives omnes suum pauperem pascant: quo fiet ut ipsi pauperes per civitates alias non vagentur. Der Verf. bemerkt mit Recht, daß hier „civitas" nicht das Bisthum, sondern die einzelne Gemeinde und zwar nicht die weltliche, sondern die kirchliche Gemeinde bezeichne. (In den Worten „quam cives omnes suum pauperem pascant" war nur die von der Kirche stets festgehaltene Pflicht jedes Gläubigen, seine Hausgenossen zu erhalten, ausgesprochen.) Hiermit war der Ausgangspunkt für eine neue Organisation der kirchlichen Armenpflege gegeben, die zuerst im Frankenreiche, allmählich aber im ganzen Abendlande sich geltend machte.

Zunächst freilich trat im Frankenreiche ein allgemeiner Verfall des kirchlichen Lebens ein, nicht zum wenigsten veranlaßt gerade durch die übermäßige Ausdehnung des kirchlichen Grundbesitzes, welche die Bischöfe zu **politischen** Personen, die Besetzung der Bischofsstühle zu einem wichtigen Interesse der merowingischen Könige machte. „Nicht mehr jene heiligen Mönche aus dem Kloster Lerins, sondern Männer aus der Umgebung des Hofes, Günstlinge, hohe Beamte und Adelige dringen jetzt ein und verpesten die Kirche." Die Simonie nahm überhand; ihrem Klerus, der meist aus dem Stande der Leibeigenen genommen wurde, traten die Bischöfe als unumschränkte Herren gegenüber. Der Klerus blieb ohne kirchliche Aufsicht und Bildung, erkaufte häufig gleichfalls seine Stellen vom Bischof und suchte sie dann auszubeuten. Der Armen wurde kaum mehr gedacht. Die Hospitäler verfielen oder wurden von den Vorstehern als fette Pfründen verpraßt; die Synoden hörten allmählich ganz auf. Nur in den durch den h. Columban vor Entartung bewahrten Klöstern fanden die Armen wenigstens bis zum Beginn des 8. Jahrh. noch Trost, Unterstützung und Zuflucht. Seit Karl Martell erreichte das Verderben den höchsten Grad, kam das Kirchengut zum großen Theile gradezu in die Hände von Laien. Bonifacius, der die fränkische Kirche zu reformiren begann, brachte Pipin zuerst nur zu dem nicht einmal erfüllten Versprechen, so viel vom Kirchengute zurückzugeben, daß Mönche und Nonnen davon leben könnten, vom übrigen solle nur ein Census erhoben werden. Erst die Synode von Léstines (745) erreichte wenigstens eine principielle Anerkennung des Eigenthums der Kirche, die jedoch im Ganzen unfruchtbar blieb. Erst Karl der Große führte eine festere Ordnung ein, und von ihm geht eine neue Organisation der kirchlichen Armenpflege aus, die zwar auf die altkirchlichen Grundsätze zurückgriff, sich aber wesentlich dadurch unterschied, daß es nun nicht mehr die Kirche allein, sondern die Staatsgewalt im Bunde mit der Kirche war, welche gesetzgeberisch auftrat.

Eine verhängnißvolle Wirkung dieser Aenderung zeigte sich in der gebieterischen Auflegung des kirchlichen Zehnten, die Karl, ohne auf Alcuins Mahnungen zu hören, mit eiserner Härte durchführte. Seitdem verbreiteten sich diese strengen, dem Geiste der Kirche durchaus widersprechenden Bestimmungen über alle Länder, und wenige Jahrhunderte später „machten sich die Kanonisten ein Geschäft daraus nachzuweisen, den Zehnten zu geben sei ein positiv göttliches Gebot, dem Keiner sich entziehen, das keine Gewalt antasten dürfe." Im Uebrigen flossen die Einnahmen der Kirche aus den kirchlichen an Laien gegebenen Precarien, dem Grundbesitz, mit dem die Pfarreien dotirt waren, den Oblationen der Gläubigen — die Namen der Geber wurden, wie in alter Zeit, beim Offertorium öffentlich verlesen, — den Schenkungen endlich an liegenden Gütern. „Es lag ein eigener Zug zu den ausgedehntesten Vergabungen an Kirchen im Geiste der Zeit, der von den Bischöfen manchmal zu Zwecken der Habsucht mißbraucht wurde. Karl der Große klagte die Bischöfe an, daß sie die schlechtesten Mittel nicht scheuten, wenn es galt,

ihre Kirchen zu bereichern; er rügte, daß manche Geistliche durch Schilderung der Belohnungen der Freigebigkeit, durch Ausmalung der Schönheiten des Himmels und der Schrecken der Hölle gutmüthige Leute verlockten, ihren Besitz der Kirche zu schenken und ihre eigenen Kinder zu enterben, daß sie selbst zu Meineid und falschem Zeugniß verleiteten, um ihrer Habsucht zu fröhnen; er tadelt bitter das freche Treiben mit Reliquien, welche nicht selten dazu mißbraucht wurden, einfältigen Leuten Geld abzuschwindeln. Daß diese Klagen begründet (wenn auch vielleicht übertrieben) waren, beweisen einzelne Concilienbeschlüsse, welche ähnliche Mißstände rügen. Das Concil von Mainz (813) verbot ausdrücklich, solche Legate anzunehmen, durch welche Andere enterbt und auf Bettel oder Diebstahl angewiesen würden."

Das Kirchengut wurde auch in der karolingischen Gesetzgebung als patrimonium pauperum definirt, jedoch die Viertheilung mit der Maßgabe eingeführt, daß die Kathedralkirchen ein Viertel ihrer sämmtlichen Einkünfte, die Landkirchen nur ein Viertel des Zehnten für die Armen zu verwenden hatten. Während der Bischof noch immer als oberster Inhaber des gesammten Diöcesanvermögens galt, waren die Besitzer selbständiger Pfründen auch die Verwalter derselben, also auch die Armenpfleger, natürlich unter Aufsicht des Bischofs. Den Zehnten sollten sie nur im Beisein von Zeugen theilen, auch das, was sie von ihrem eigenen Antheile nicht nothwendig gebrauchten, den Armen, nicht etwa ihren eigenen Verwandten, zuwenden. Die nur mit einem Mansus dotirten Pfarreien trugen keine Staatslasten, größerer Grundbesitz mußte aber die allgemeinen Pflichten erfüllen, der Kriegsdienst lastete also auch auf den reichen Bisthümern und Abteien; sie bedurften dafür weltlicher Schutzherren, Vögte (advocati, defensores), die freilich oft aus Schützern Bedrücker wurden. Die Art der eigentlichen Armenpflege blieb die hergebrachte. Bischöfe und Pfarrer sollten persönlich die Armen in ihren Wohnungen aufsuchen, legten Matrikeln derselben an, hatten an reichern Kirchen auch Pflegehäuser, matriculae genannt Die dort verpflegten Armen wurden zu leichtern Kirchendiensten verwandt, daher die Institution des Küsters oder Meßners, auf dem später der Name matricularius haften blieb.

Aus den politischen Verhältnissen der Zeit ging indessen eine wesentliche Beschränkung der allgemeinen kirchlichen Armenpflege hervor, die zum Untergange derselben nicht wenig beitrug. Man entzog der kirchlichen Armenpflege fast den Boden, indem man, festhaltend an der Verpflichtung des Hausvaters, für die Familie zu sorgen, den Begriff der „Familie" (familia) zugleich auf Alle ausdehnte, die auf dem Allode eines Andern angesessen waren. Damit war die kirchliche Armenpflege auf die unabhängigen armen Freien und — dies jedoch zum Theil eben auf Grund jener politischen Verpflichtung — auf die Hintersassen der Kirche beschränkt. Diese Bestimmung mochte ihre Berechtigung haben; es ist aber bemerkenswerth, daß schon hier das Lehenswesen anfing, auch das kirchliche, nicht blos das politische, Gemeindeleben zu untergraben. Die Bemühungen Karls des Großen, den Stand der unabhängigen Freien zu erhalten, waren bekanntlich nicht von Erfolg. Als diese verschwanden, blieb der Gemeinde-Armenpflege kein Object. Später, als das Aufblühen der Städte eine Erneuerung der Gemeinde-Armenpflege möglich gemacht hätte, waren die altkirchlichen Grundsätze bereits verdunkelt. — Was in der karolingischen Zeit die von Chrodegang und Amalarius von Metz eingeführte Institution des gemeinsamen Lebens der Kanoniker, was die von Bonifacius und Pirmin reformirten Klöster für Armenpflege gethan haben, hat der Verf. mit Wärme geschildert. Für dieses und manches andere, wie für die Einwirkung der Kirche auf Besserung des Looses der niedern Volksklassen überhaupt, mag hier eine Hindeutung genügen.

Die Vielgestaltigkeit und Fülle des reichen Stoffes, der dem Verf. für die folgenden Jahrhunderte des Mittelalters vorlag, ist von ihm mit anerkennenswerther Gründlichkeit und Sorgfalt bewältigt worden. Eine allgemeine kurze Zusammenfassung aller dieser Formen und Bildungen in den verschiedenen Ländern ist unmöglich, dem Verf. in alle Einzelheiten zu folgen, hier nicht am Orte. Ich greife daher nur das Wichtigste heraus.

Vor Allem ist zu bemerken, daß nach der karolingischen Zeit von der Kirche allgemein bindende Bestimmungen über Armenpflege nicht mehr erlassen wurden, während die karolingische Organisation in den einzelnen Ländern hier früher, dort später zu Grunde ging. In Frankreich hatte der Ausgang der Karolinger auch für die Kirche die traurigsten Folgen. Da die Bischöfe als Große des Reichs in den politischen Kämpfen Partei waren, gewöhnte man sich an Confiscationen des Kirchenguts. Nicht bloß liegende Gründe, auch die Zehnten und Oblationen rissen habgierige Laien an sich. In die Klöster drangen sogenannte Laienäbte ein, die mit ihrem ganzen Gefolge sich dort aufhielten und ein lüderliches Leben führten. Hincmar von Rheims und andere edle Bischöfe widersetzten sich dieser Zuchtlosigkeit und sorgten für die Armen, aber im Allgemeinen war von einer geordneten Armenpflege nicht mehr die Rede. Im 10. Jahrh. stieg die Noth des armen Volkes auf den höchsten Gipfel. Adel, Klerus und Volk waren gleich entsittlicht. Hungerjahre, schreckliche Krankheiten halbirten die Bevölkerung; verzweifelt erwartete man um das Jahr 1000 allgemein das Ende der Welt: Zustände fürwahr, die dem Elende des heutigen Pauperismus gewiß nicht nachstehen. Lichtpunkte sind die Wirksamkeit des Ordens der Cluniacenser, des h. Gerhard in Belgien, des Klosters Bec, wo man die Armen mit Hingebung pflegte. Nur reichten ihre Bemühungen nicht weit; wagte doch selbst ein Gregor VII. nicht, die Laien zur Herausgabe des kirchlichen Zehnten zu nöthigen, den sie widerrechtlich an sich gerissen. Der Weltklerus gab die Armenpflege auf. Erst die Begeisterung der Kreuzzüge rettete die französische Kirche aus diesem Siechthum; die Armenpflege des Weltklerus freilich wurde nicht hergestellt.

Besser stand es in Deutschland. Die deutschen Bischöfe des 9. Jahrh. in Fulda, Hersfeld, Corvey und Utrecht, von Schülern Alcuins und des h. Bonifacius gebildet, hielten die Bestimmungen der karolingischen Gesetzgebung nach Kräften aufrecht. Auch in Deutschland traten wohl schlimmere Zeiten ein, allein zuerst Arnulfs, dann der sächsischen Kaiser kraftvolles Regiment gab Raum zur Reformation. Der deutsche Episkopat hat sich nach dem Urtheile des Verf. niemals durch liebevolles, aufopferndes Wirken für das Wohl der Armen mehr ausgezeichnet, als unter den sächsischen Kaisern, was um so auffallender ist, als einerseits seit der Synode zu Tribur (895) den deutschen Synoden das Bewußtsein, daß das Kirchengut Armengut sei, verloren ging, wenigstens keine von ihnen sich mehr mit der Regelung der kirchlichen Armenpflege beschäftigte, anderseits jene eifrigen Bischöfe zugleich weltliche Fürsten waren. „Diese Bischöfe, welche durch Gelehrsamkeit sich auszeichneten, im Rathe der Könige saßen und als Reichsfürsten eine hervorragende weltliche Stellung einnahmen, hielten es nicht unter ihrer Würde, mit den Aermsten zu essen, sie zu bedienen, ja ihnen selbst die Füße zu waschen. Diese Männer fanden immer noch Zeit, neben ihren kirchlichen und staatlichen Geschäften auch um die Armen sich zu kümmern, sie in ihren Wohnungen aufzusuchen, ihnen selbst Hülfe und Trost zu bringen." Die Bischöfe hielten sich zur Unterstützung in diesem frommen Geschäfte einen Almosenier. Außerhalb der Kathedralkirche und Bischofsstadt hatten die Pfarrer für die Armen ihrer Gemeinde zu sorgen, von ihrem Einkommen, dem Zehnten und den Oblationen die Dürftigen zu unterstützen; in welchem Verhältnisse, läßt sich nicht bestimmt ausmachen. Bei Vermächtnissen, Schenkungen an Klöster, Kanonikate und Kirchen wurde regelmäßig bestimmt, daß die Armen davon unterstützt werden sollten. Hospitäler scheinen nicht nur mit allen Kathedralkirchen, sondern auch mit jeder Pfarrkirche verbunden gewesen

zu sein. Auch die deutschen Klöster gaben sich der Armenpflege mit Eifer hin.

So erfreuliche Zustände schlugen rasch zum Schlimmen um, als unter Heinrich IV. der Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium ausbrach. Nun gaben Parteirücksichten, Geld und Gewalt den Ausschlag bei Besetzung kirchlicher Würden. Selbst für die Ordinationen ließen die Bischöfe sich bezahlen, so daß eine Menge von pfründelosen Geistlichen entstand, die herumschweiften und mit Vorliebe an weltliche Herren sich verdingten. Die Patronatspfarreien wurden regelmäßig verkauft oder an Nepoten und Günstlinge verliehen. Die öffentliche Sicherheit hörte bei der herrschenden Anarchie auf; das Kirchengut eigneten sich zum großen Theile grade jene Kirchenvögte an, die es schützen sollten; die Feudalherren rissen den Zehnten der Pfarreien an sich; wer sich widersetzte, mußte von seiner Stelle weichen; manche Geistliche zogen es vor, dem weltlichen Herrn einen Theil des kirchlichen Besitzthums zu überlassen, oder ihm auf seine Burgen zu folgen und dort als Burgpfaffen ein lustiges, wenn auch abhängiges, Leben zu führen. Unter solchen Umständen mußte natürlich die kirchliche Armenpflege in Deutschland verfallen.

Auch in England und Italien fand das karolingische System der Armenpflege Eingang; während es aber in England, — wo anfänglich ein Drittel des Zehnten für die Armen verwendet wurde und den Pfarrern sogar vorgeschrieben war, durch Handarbeit in den Mußestunden sich die Mittel zu reicherer Mildthätigkeit zu verschaffen, — das ganze Mittelalter hindurch sich erhielt, ging es in den Wirren der italienischen Geschichte bald zu Grunde. Kaiser Heinrich III. und die deutschen Päpste versuchten eine Reform des italienischen Klerus und schufen den Boden für Gregors VII. großartige Wirksamkeit; die gregorianische Reformation ist aber, und das war für alle Zukunft entscheidend, bis zur Wiederherstellung der altkirchlichen Armenpflege nicht durchgedrungen. Den Grund dafür findet der Verf. vor Allem in der Verdunkelung der kirchlichen Tradition durch die pseudoisidorischen Fälschungen. Möglich aber wurde solche Verdunkelung, weil in Rom selbst bald nach Gregor dem Großen vergessen wurde, daß das Kirchengut Armengut sei, und weil die in der Karolingerzeit durch Gregor III., Hadrian I., Leo III. und Paschalis I. hergestellten vortrefflichen Einrichtungen (Hadrian I. hatte Rom behufs der Armenpflege in Diakonieen eingetheilt) keinen Bestand hatten. Hadrian II. und Stephan VI. (885—91) waren zwar Väter der Armen, aber sie fanden die Mittel der Armenpflege bereits vergeudet, und es folgte nun das traurige Jahrhundert, in welchem Rom eine Beute der Factionen wurde. Das Kirchengut wurde profanirt, die Armenpflege hörte auf, die Diakonieen verfielen oder verwandelten sich in Pfründen. „Bald bequemte sich der Praxis auch die Theorie an. Nie mehr hat später ein Papst das Kirchenvermögen als Armenvermögen definirt."

Es ist schon oben mit dem Verf. bemerkt worden, daß der Feudalismus des Mittelalters nicht nur das politische, sondern auch das kirchliche Gemeindeleben aufs tiefste geschädigt habe und demgemäß eine kirchliche Gemeinde-Armenpflege außerhalb der Städte in jedem Fall auf große Hindernisse stoßen mußte; daß aber selbst das Bewußtsein von der ursprünglichen Bestimmung des Kirchenguts nur bei einzelnen hervorragenden Männern erhalten blieb, dazu hat allerdings Pseudoisidor wesentlich beigetragen. Der Verf. weist nach, daß Pseudoisidor die Tendenz verfolgt, das Kirchengut, statt für die armen Leute, für die Kanoniker, Mönche und Nonnen, welche auf ihr Vermögen verzichtet haben, freiwillig arm geworden sind und in klösterlicher Gemeinschaft leben, in Anspruch zu nehmen. Diese galten im Mittelalter fortan vorzüglich als die pauperes Christi, denen man zum Heile seiner Seele Almosen geben müsse. Die pseudoisidorianischen Päpste Urban I. und Melchiades wissen von einer Pflicht, die armen Laien aus dem Kirchenvermögen zu unterstützen, nichts. In der Decretale de communi vita et oblationibus fidelium wird der Versuch gemacht, selbst den Nachrichten der Apostelgeschichte vom gemeinsamen Leben der ersten Christen eine Wendung zu geben, welche die Gemeinsamkeit des Besitzes auf Mönche und Nonnen, deren Existenz im apostolischen Zeitalter vorausgesetzt wird, beschränkt, natürlich, um daraus die Pflicht der Bischöfe abzuleiten, das Kirchengut für diejenigen zu verwenden, die ein gemeinsames Leben führen wollen. Auch in der Decretale de primitiva ecclesia tritt keine andere Bestimmung des Kirchenguts hervor; nirgendwo wird das Kirchengut als patrimonium pauperum definirt; das echte Decret des Papstes Simplicius, in welchem das geschieht und die Viertheilung eingeschärft ist, ward nicht aufgenommen; nur das gelasianische Decret über die Viertheilung, ein weniger präcis gefaßtes, fand Aufnahme, aber auch dies findet sich in einer der ältesten Handschriften nicht; ein Decret des Papstes Symmachus an die gallischen Bischöfe, in welchem die Veräußerung und Verschleuderung des Kirchenvermögens verboten wurde, weil es Armengut sei, wurde in seinem Wortlaute so entstellt, daß es nun geradezu den Tendenzen des Fälschers diente. Diese Fälschungen kamen der Richtung der Zeit entgegen und fanden daher bald Aufnahme. Sehr häufig begegnen seitdem in Stiftungen die Mönche als pauperes Christi. Die matriculae verwandelten sich in Pfründen, matricularius wurde der Name für den Meßner. Die Gemeinde-Armenpflege des Weltklerus hörte auf, seitdem die pseudoisidorianischen Theorieen allgemeine Geltung erlangt hatten. Gregor VII. scheint keine andere mehr gekannt zu haben. Hören wir hierüber den Verf. selbst:

Die Reformation, welche von Gregor VII. ausging, sie erreichte wohl, daß die zwei Hauptlaster der offenen Simonie und der wilden Priesterehen aus der Kirche verschwanden, aber auch nicht mehr. . . . War früher jede kirchliche Reform damit begonnen worden, daß dem Klerus die Pflichten gegen die Armen, Leidenden und Unglücklichen ans Herz gelegt wurden, daß ihm befohlen wurde, nur das Nöthigste für sich zu gebrauchen, alles Uebrige den Armen zu geben, — so konnte Gregor VII. dies nicht erreichen. Vielmehr wurde der Klerus durch die Theorieen von der alles überragenden Gewalt des Priesterthums, von der Unterordnung alles Weltlichen, in einen Gegensatz zum ganzen Laienstande gebracht, der völlig auflösend in jeder Beziehung wirkte. Durch das Ankämpfen gegen die weltliche Macht wurde der Klerus aus der Sphäre stillen Wirkens auf die Arena zerstörender Kämpfe durch die Zeitereignisse gedrängt und so eine neue Verweltlichung angebahnt, welche der gregorianischen Reform auf dem Fuße folgte . . . . . Von nun an herrschte wieder jenes unwürdige Jagen und Haschen nach irdischem Besitz, jene Habsucht und Herrschsucht, welche nicht selten unter dem Deckmantel der Frömmigkeit und Ascese alles überwucherte, welche den Klerus mit den Laien entzweite und ihn consequent zu jener Entartung führte, in welcher ihn die letzten Jahrhunderte des Mittelalters zeigen. Jener Gegensatz zwischen Klerus und Laien, der sich wie ein rother Faden durch das ganze kirchliche und sociale Leben der letzten Jahrhunderte des Mittelalters hindurchzieht, wäre in den frühern Zeiten der Kirche unmöglich gewesen. So lange die Kirche ihre sociale Aufgabe nicht aus den Augen ließ, so lange sie ihren letzten Pfennig, sogar die heiligen Gefäße hingab, einen christlichen Mitbruder aus der Gefangenschaft zu erlösen, so lange konnte ein solcher Gegensatz sich nicht bilden. Derselbe wurde erst möglich, als das Kirchenvermögen seinen ursprünglichen Charakter gänzlich verloren, als der Klerus im Reichthum schwelgte, während der arme Laie oft nicht hatte, wovon er leben sollte . . . .

Es ist unendlich zu bedauern, daß in dem Plane der Reformation Gregors VII. die kirchliche Armenpflege keinen Platz mehr fand, daß diese Reformation überhaupt nur halb durchgeführt wurde, indem sie den Klerus wohl aus den entnervenden Banden, aus der tödtlichen Umstrickung der weltlichen Gewalt befreite, aber nicht mehr Kraft genug besaß, den Klerus selbst zu reformiren, daß sie vielmehr zu einer neuen Verweltlichung führte, indem sie alles Weltliche beherrschen wollte. Prophetisch war das Wort, welches der h. Bernhard seinem päpstlichen Freunde Eugen III. zurief: „Entweder die weltliche Herrschaft oder die Apostelschaft. Das eine oder das andere ist euch untersagt. Wenn ihr beides zugleich haben wollt, werdet ihr beides verlieren." Daß diese Prophezeiung nur halb eintraf, ist wahrlich nicht dem Klerus, nicht den Päpsten zu danken, sondern einzig dem unsichtbaren Walten jenes Geistes, den Christus der Kirche verheißen . . . . .

Schwerlich werden jene, welche zuerst praktisch das Kirchenvermögen der Armenpflege entfremdeten, schwerlich jene, welche in den pseudoisidorischen Decretalen zuerst den Charakter des Kirchenguts verdunkelten, an die furchtbaren Folgen ihrer Handlungsweise gedacht haben. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht!

So der Verfasser, indem er ein neues helles Licht auf das kirchliche Leben im Mittelalter fallen läßt und die gregorianische Reform von einer Seite zeigt, auf der sie allerdings kirchlicherseits noch nicht hinlänglich betrachtet ist. Was hier gesagt ist, ist im Wesentlichen wahr; nur darf nicht vergessen werden, daß doch mehr noch von außen, von schwer zu überwältigenden politischen Verhältnissen her das Falsche und Verderbliche in die Kirche eingedrungen, als in ihrem eigenen Innern entstanden und entwickelt war, und daß die Sorge für die Armen, wenn auch das eigentliche Kirchengut nicht mehr als Armengut aufgefaßt, der Weltklerus und damit die kirchliche Gemeinde als solche dem heiligen Berufe der Armenpflege entfremdet wurde, doch innerhalb der Kirche niemals aufgehört hat.

(Schluß folgt.)

Coblenz. Th. Stumpf.

Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Dr. **Albert Stöckl**. Dritter Band. Mainz 1866.

(Schluß.)

Den Uebergang von der Scholastik in die Renaissance bildet das System des Nikolaus von Cusa. Dieses, sagt Stöckl, hat zwar seine Wurzeln in der Vergangenheit, aber es will zugleich mit der Vergangenheit abschließen, ihre Leistungen überschreiten, ihren Bau durchbrechen und zu einer neuen Entwickelung sich emporarbeiten. Soweit es auf dem Boden der Vergangenheit steht, stellt es sich dar als die Fortleitung jener Mystik, welche, den Areopagiten zum Ausgangspunkt nehmend, von Scotus Erigena im Mittelalter begründet und von den deutschen Mystikern aufgenommen worden war. Anderseits aber verhält es sich negativ gegen die Scholastik, deren Methode es verlassen will, um die speculative Wissenschaft auf einen höhern Standpunkt zu erheben. St. tritt der Ansicht jener entgegen, die in dem System des Cusaners einen bedeutenden Fortschritt in der christlichen Speculation finden wollen, und hält dafür, daß dasselbe den Vergleich mit dem thomistischen System nicht im entferntesten auszuhalten vermöge. Insbesondere sei es die mystische Auffassung Gottes als der absolut einfachen, erfüllten Allgemeinheit, wozu sich die geschöpflichen Dinge als ebenso viele Besonderheiten verhalten, die auch bei dem Cusaner, als das Princip der Complication aller Dinge in Gott auftretend, wie bei den Mystikern ein Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum hervorrufe und seine pantheistischen Consequenzen, obgleich sie der Cusaner abzuwenden suche, doch überall hindurchschillern lasse. Wir halten fest, daß die Tendenz der Cusanischen Speculation in der That eine großartige und epochemachende ist, insofern sie nicht nur, das platonische wie das aristotelische System umspannend, mit der Vergangenheit abschließt, sondern auch die fruchtbarsten Keime für eine weitere Entwicklung sowohl der ideellen Erkenntniß wie der empiristischen Forschung in sich begreift und in dieser Hinsicht schon den Grundgedanken der Leibnitzschen Monadologie, wie den der kritischen Erkenntnißtheorie und das Hegelsche Axiom von der Negativität des Begriffs in sich schließt. Allein man kann auch tadeln, daß der Cusaner in seiner Dialektik vielfach bloß mit abstracten Begriffen, oft mit einer bloß spielenden Zahlenmystik operirt und daß insbesondere seine metaphysische Speculation über das Unendliche durch seine mathematische Anschauungsweise getrübt und alterirt wird. Er hält den Creationsstandpunkt fest, aber führt ihn nicht vollständig durch. Von der Negativität des Begriffs ausgehend, statuirt er einen reinen Gegensatz zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Verstandesbegriff und Vernunftidee; Sache des Verstandes ist es nach ihm, zu unterscheiden, und das Fundamentalgesetz des Verstandes ist die Unvereinbarkeit der Gegensätze; die Vernunft dagegen unterscheidet, trennt nicht, sondern verbindet, und ihr Fundamentalgesetz ist die coincidentia oppositorum; die Zahlen aber, die obersten Verstandesformen, sollen als symbolische Urbilder der Dinge das Mittel abgeben, um aus dem Rationellen in das von ihm scharf geschiedene Vernunftgebiet überzugehen; die Mathematik soll den Uebergang vom Verstandes- in das Vernunftgebiet vermitteln. Dieß hat zur Folge, daß manche seiner Ausdrücke nicht rein und bestimmt genug sind, als daß ihnen nicht auch ebenso gut ein pantheistischer wie theistischer Sinn unterlegt werden könnte, wenngleich ihm selbst jede pantheistische Tendenz ganz fern lag. Daher kommt es insbesondere, daß der Grundgedanke seiner speculativen Theologie: das göttliche Wesen als das Allerrealste, Unendliche, als das, über welches hinaus es nichts Größeres gibt, ist über alle endlichen Gegensätze erhaben, sich in den Satz umwandelt: in Gott fallen alle diese Gegensätze in Eins zusammen, einen Satz, der auf einer Identificirung des metaphysisch Unendlichen mit dem mathematisch Unendlichen beruht. An ihn schließt sich dann das Axiom an: in Gott sind alle Dinge zu einer absoluten Einheit complicirt, in der Welt dagegen sind sie in ihre Vielheit aus einander getreten und bilden eine durch die Vielheit contrahirte Einheit, das contrahirte Unendliche. Allein man darf durchaus nicht vergessen, daß im Sinne des Cusaners die Mathematik nur erst den Uebergang vom Verstandes- in das Vernunftgebiet vermittelt, also auch mit dem durch sie gewonnenen Begriffe von Gott der Gottesbegriff noch gar nicht wesentlich erschöpft ist. Er sagt auch ausdrücklich, daß das Unendliche für uns schließlich unbegreiflich bleibe und daß die mathematische Anschauungsweise nur der Weg des Symbols sei, auf dem jenes unerfaßbare Unendliche aus dem ihm, dem Urbilde, ähnlichen Abbilde durch sinnliche Veranschaulichung könne annähernd zur Kenntniß gebracht, wie in einem Spiegel und Räthsel erkannt werden. — Wenn der Cusaner in seiner Erkenntnißtheorie einen doppelten Glauben unterscheidet, den Vernunftglauben oder das unmittelbare Wissen des Geistes und den Offenbarungsglauben, so ist dieß nur rühmend hervorzuheben und gibt seinem System noch nicht, wie St. meint, einen mystisch-theosophischen Charakter. Ferner begreifen wir nicht, warum auch St. noch da, wo er auf die Erkenntnißvermögen des Menschen zu sprechen kommt, intellectus mit Verstand und ratio mit Vernunft übersetzt, statt umgekehrt. Hierzu berechtigen weder die entsprechenden Ausdrücke der griechischen Philosophie, noch der heutige Sprachgebrauch, weder die natürliche Wortbedeutung, noch der Sinn, den der Cusaner mit jenen Worten verbindet. Es klingt sonderbar, wenn man sagt, die Vernunft habe der Mensch mit dem Thiere gemein (S. 74). Wir wissen zwar wohl, daß besagte Ausdrucksweise St. nicht allein eigen ist; aber es schreckt uns die Aehnlichkeit solcher Sätze, in denen die Vernunft auch dem Thiere zugeschrieben wird, mit der Behauptung Luthers, die Vernunft sei eine Bestie.

Zur Cusanischen Schule, sagt der Verf., gehören nicht die Männer, welche jenes System mit fremden Elementen versetzten und es in eigenthümlich neuer Gestalt reproducirten, in der es den fremden Elementen gegenüber nicht mehr die Hauptrolle spielt, sondern nur jene Denker, welche die Cusanische Lehre zwar selbstständig fortbildeten, aber von anderweitigen Ideen jener Zeit sich wo möglich frei erhielten, so daß die Cusanischen Principien in denselben zu einem möglichst unvermischten Ausdruck gelangten (S. 84). Dieß vorausgesetzt, gehören allerdings Faber und Bovillus der Cusanischen Schule an; ob aber auch Giordano Bruno unter diese Rubrik zu bringen sei, ist mindestens sehr zweifelhaft. St. muß selbst zugestehen, daß Bruno, dessen

Lebenszeit um ein ganzes Jahrhundert von der des Cusaners geschieden ist, aus der geistigen Atmosphäre seiner von der des Cusaners in vielfacher Beziehung verschiedenen Zeit Elemente in sein System aufgenommen hat; aber das eigentlich Durchschlagende in diesem System, sagt er, seien dennoch die Cusanischen Ideen, die das eigentlich Charakteristische in demselben bilden (S. 106). Unstreitig hat Bruno mit beiden Händen aus der Quelle der Cusanischen Philosophie geschöpft. Aber man darf auch den wesentlichen Unterschied beider Systeme nicht verkennen. Der Cusaner steht auf christlichem Boden und will der christlichen Lehre von Gott und der Schöpfung nicht den geringsten Eintrag thun; Bruno dagegen steht dem Christenthum feindselig gegenüber, auf dem Boden der alten Philosophie, beziehungsweise des stoischen Naturalismus. Auf diesem Standpunkte konnte er sich wohl an das Cusanische System anschließen, um dessen schwache Seite in naturalistischem Sinne auszubeuten und es so dem pantheistischen Naturalismus näher zu bringen; aber eben dabei mußte jenes System eine wesentliche Umbildung erfahren. Der Grundgedanke der Brunonischen Philosophie ist ein pantheistischer, und in diesem Sinne werden von ihr Cusa's Ideen umgedeutet. Theologie und Philosophie treten in feindlichen Gegensatz zu einander und an die Stelle Gottes drängt sich die vom Cusaner geleugnete Weltseele vor; im Unendlichen fallen nicht nur die endlichen Gegensätze in Eins zusammen, sondern die endlichen Dinge sind bloße Accidentien desselben. Man darf daher die Sache nicht so darstellen, als sei Bruno vom Cusanischen System aus in folgerichtiger Consequenz zu seinem Pantheismus gelangt, sondern umgekehrt kam er mit pantheistischen Principien an jenes System heran. In dieser Hinsicht besteht zwischen Nikolaus von Cusa und Bruno ein ähnliches Verhältniß, wie zwischen Cartesius und Spinoza.

Schon in der Lehre des Cusaners treten platonische, bez. neuplatonische Elemente hervor, aber in der Gestalt, wie sie von dem Areopagiten waren verarbeitet worden. Die platonisirende Richtung der Renaissancezeit griff weiter zurück und wollte die platonische Lehre in ihrer ursprünglichen Form zur Geltung bringen. Dadurch unterscheiden sich die Systeme, welche St. im 2. Abschnitt behandelt, von dem Cusanischen. Die platonische Philosophie war es vorzugsweise, die beim Wiederaufleben der altclassischen Studien die Geister anzog. Die ideale Haltung, der Reichthum des Inhalts, die schöne Darstellung derselben in den Urschriften erweckte eine Begeisterung für dieselbe, die kaum ihres Gleichen in der Geschichte hat. Mit allem Eifer ging man daran, sich in diese Philosophie zu vertiefen und sie als die ächte und wahre der damals noch herrschenden Scholastik entgegenzustellen. Für sie suchte man dann noch ältere Quellen auf; man ging zurück auf die pythagoreische Philosophie und vertiefte sich ganz besonders in die jüdische Kabbalah, weil man in dieser eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Urphilosophie zu finden glaubte, aus welcher alle spätern Philosophen, unter ihnen auch Plato, geschöpft hätten. Mächtig gefördert wurde diese Richtung von Päpsten und weltlichen Fürsten, vorzugsweise von den Mediceern zu Florenz. Allein die schwärmerische Begeisterung ihrer Vertreter hinderte eine besonnene, kritische Verwerthung des Platonismus, und ihre Polemik gegen Aristoteles wurde maßlos. Hierher gehören Gemisthus Plethon, Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola, Franciscus Patritius und Thomas Moore. Bessarion suchte eine Vereinigung und Versöhnung zwischen platonischer und aristotelischer Philosophie anzubahnen, ohne den Vorrang der erstern vor der letztern principiell fallen zu lassen.

Der antischolastische Aristotelismus, von dem der 3. Abschnitt handelt, hatte zahlreiche Anhänger und schied sich in mehrere Richtungen. Im Laufe des 15. Jahrh. bildeten sich in Italien zwei Fractionen, von welchen die eine in der Erklärung des Aristoteles den Averroes, die andere dagegen den Alexander Aphrodisias zur Grundlage nahm; doch waren es nicht zwei scharf geschiedene Parteien, vielmehr hielten sich die einen nur vorwiegend an Averroes, die andern vorwiegend an Alexander. Außer ihnen suchte sich im Laufe der Zeit noch eine andere Richtung geltend zu machen, welche darauf ausging, den Aristoteles rein aus sich selbst zu erklären und so den reinen Aristotelismus wieder herzustellen. Daneben fehlte es endlich auch nicht an solchen Männern, welche, obgleich auf dem Boden der aristotelischen Philosophie stehend, dennoch eine Versöhnung zwischen dem Aristotelismus und Platonismus anstrebten. Das Hauptthema, um das sich die philosophischen Untersuchungen der Peripatetiker bewegten, war das Problem der Unsterblichkeit.

Zu gleicher Zeit, wo der Platonismus die scholastische Metaphysik zu verdrängen suchte, griffen die Philologen die scholastische Schulsprache und Terminologie an. Dieser philologischen Opposition, die St. als antischolastische Dialektik bezeichnet, kann man nicht alle Berechtigung absprechen, weil die scholastische Schulsprache in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in hohem Grade ausgeartet war und von dem classischen Stile sich so weit als möglich entfernt hatte. Dieselbe zeigte aber so wenig Ruhe und Mäßigung, daß gerade die Philologen als die heftigsten und unversöhnlichsten Gegner der Scholastik auftraten und alles daran setzten, die bisherige Schulphilosophie lächerlich zu machen. Dabei war ihre Tendenz mehr negativer als positiver Natur; sie gefielen sich mehr darin, die Begriffsbestimmungen und Lehrsätze der Scholastiker zu bestreiten, als an ihre Stelle neue Begriffe und Principien zu setzen. In sachlicher Beziehung hatten sie es besonders auf die scholastische Dialektik abgesehen und gingen dabei so weit, daß sie der Dialektik überhaupt nur mehr in sprachlichem und rhetorischem Interesse eine Berücksichtigung zugestanden. So kam es, daß ihnen zuletzt die Dialektik ganz in der Rhetorik aufging, daß sie die Gesetze der Rhetorik zugleich zu Gesetzen der Dialektik machten und alles aus der Dialektik entfernten, was ihnen für die Rhetorik kein unmittelbares Interesse darzubieten schien. Unter den Vertretern dieser Richtung war es allein Petrus Ramus, der bei der bloßen Negation nicht stehen blieb, sondern eine neue Dialectik nach den von den Philologen entworfenen Grundsätzen zu begründen suchte.

Nicht bloß der antike Platonismus und Aristotelismus, sondern auch der Stoicismus und Epikuräismus, wie der Jonismus wurden aufs neue hervorgezogen. St. unterläßt nicht, auch die Vertreter dieser Richtung ausführlich zu behandeln. Die stoische Philosophie suchte Justus Lipsius wieder zu Ehren zu bringen. Als Erneuerer des Epikuräismus wird Gassendi genannt, dessen Lebenszeit zwar schon weit in das 17. Jahrh. hineinreicht und der deshalb in die Geschichte der neuern Philosophie verwiesen werden sollte. Allein er steht insofern noch ganz auf dem Boden der Renaissance-Philosophie, als er sich ein antikes System aneignet und auf der Grundlage desselben seine eigene philosophische Lehre aufbaut. Dasselbe gilt von Berigard, der die jonische Philosophie adoptirte und zur Geltung zu bringen suchte.

Am wenigsten konnte es fehlen, daß der Kampf gegen die Scholastik auf das naturphilosophische Gebiet hinübergespielt wurde und neue Lehrmeinungen auftauchten, verschieden von denjenigen, durch welche die Scholastik bisher, auf Aristoteles sich stützend, die Erscheinungen der Natur erklärt hatte. Auf diesem Gebiete war besonders Telesius thätig, der Stifter der cosentinischen Gesellschaft zu Neapel, von dem auch Patritius und Bruno angeregt wurden, den aber St. allein mit Campanella unter die Rubrik „Neue Naturphilosophie und Metaphysik" stellt, Campanella als solchen, der auf der Grundlage der Telesianischen Naturlehre eine neue Metaphysik aufbauen wollte. Campanella will sich nicht mit der Kirchenlehre in Widerspruch setzen, aber seine lebhafte Einbildungskraft riß ihn mit sich fort und hinderte die gehörige Reife seiner Gedanken. — Es kann uns nicht wundern, sagt St., wenn bei dem allgemeinen Kampfe gegen die

Scholastik und bei der Fluth der verschiedensten Systeme, welche sich an die Stelle der Scholastik drängten, zuletzt auch der Skepticismus ansetzte. Es war ja die ganze Richtung der Zeit der Scholastik gegenüber eine skeptische; nur suchte die Mehrzahl der Denker an ihre Stelle ein anderes dogmatisches System zu setzen, einige aber begnügten sich mit der bloßen Skepsis. Hierher gehören besonders Michael von Montaigne, Pierre Charron und Franz Sanchez. Wie bekannt, sind dieß die Männer, deren Skepticismus Cartesius zu überwinden suchte.

Höchst interessant ist der 8. Abschnitt, in welchem die kabbalistische Theosophie nach ihren verschiedenen Richtungen und das Verhältniß der damals entstandenen protestantischen Lehrsysteme zu den theosophischen Ideen jener Zeit dargelegt wird. Zunächst führt uns der Verf. die pythagoreisch-kabbalistische Theosophie eines Reuchlin, Agrippa von Nettesheim und Franz Zorzi vor Augen. Die kabbalistische Theorie, von Pico zuerst in die Philosophie aufgenommen, verbreitete sich besonders in Deutschland und mußte hier als positiver Hinterhalt beim Kampfe gegen die Scholastik dienen. Um diese zu ersetzen, nützte man die ganze Hexenküche des antik-heidnischen und kabbalistischen Aberglaubens aus; das philosophische Denken wurde in seinem Werthe herabgesetzt, die philosophische Wissenschaft, ja die Wissenschaft überhaupt von Agrippa bereits als ein Werk des Teufels verschrieen und damit die maßlose Opposition der Reformatoren gegen Vernunft und Philosophie eingeleitet. Die kabbalistische Theosophie in Verbindung mit der Naturphilosophie und Arzneikunde treffen wir bei Theophrastus Paracelsus und Cardanus, an die sich Helmont und Fludd anreihen. Sie hat sich endlich in den Systemen, wie sie im Laufe der kirchlichen Revolution des 16. Jahrh. aufgestellt wurden, zu einer dogmatischen Form krystallisirt und dabei eine eigenthümliche Färbung angenommen, welche unwillkürlich an die altgnostisch-manichäischen Irrthümer der ersten christlichen Jahrhunderte erinnert. Diesen Satz sucht St. durch seine gelungene Darstellung der lutherischen Lehre zu erhärten, eine Darstellung, die sich auf rein wissenschaftlichem Boden hält, im Uebrigen aber doch für eine Geschichte der Philosophie zu weit ausgedehnt sein dürfte. Sie ist indeß wahrlich geeignet, uns einen Einblick zu gestatten in die schauerliche Kluft zwischen Glauben und Wissen, zu der sich bei Luther der in der Renaissancezeit aufklaffende Riß zwischen Theologie und Philosophie erweitert hat. Die Methode, welche die Reformatoren in der Darlegung und Vertheidigung ihrer Lehrmeinungen befolgten, ist die leidenschaftliche und erbitterte Polemik, welche die Männer der Renaissance überhaupt führten; nur steigert sie sich bei ihnen bis zum Uebermaß und ist direct nicht mehr bloß gegen die Scholastik, sondern auch gegen die Kirche und ihre Lehre gerichtet. — Es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der lutherischen Lehre und den theosophischen Ideen jener Zeit eine nahe Verwandtschaft besteht; doch möchten wir das lutherische Lehrsystem nicht, wie St., als dualistischen Pantheismus, sondern als ethischen Dualismus bezeichnen. Denn nach ihm hatte ja die menschliche Natur vor der Sünde das Vermögen, Gott und die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu thun; erst durch die Sünde ist dieses Geistige im Menschen verloren gegangen und an seine Stelle die irresistible Gnadenthätigkeit Gottes getreten, und auch nach der Sünde ist wenigstens der äußere natürliche Mensch in seinem Thun und Lassen, soweit sich dieses auf das gewöhnliche bürgerliche und gesellschaftliche Leben bezieht, der Nothwendigkeit enthoben und seiner eigenen Willkür überlassen. In letzterer Behauptung liegt allerdings ein Widerspruch mit Luthers Beweisen gegen die Freiheit des Menschen; ein Widerspruch aber kann in jedem Fall nach entgegengesetzten Richtungen forttreiben, je nachdem man das eine oder das andere der widersprechenden Elemente festhält.

Es ging nicht so leicht, die Vernunft, wie Luther verlangt, abzuschlachten; sie zog, um beim Bilde zu bleiben, auch drohend ihr Messer, und die lutherische Theologie mußte im Interesse ihrer Selbsterhaltung eine Transaction eingehen. Schon Luther fühlte sich in lichtern Augenblicken gezwungen, das Studium der von ihm verdammten Philosophie wieder zu empfehlen und sogar als nothwendig darzustellen. Noch mehr machte den Melanchthon sein Naturell zu dieser Transaction geeignet. Ihm, dessen Eklekticismus so recht seine Stellung kennzeichnet, kam es nur darauf an, Lehrbücher zu schreiben, die für den philosophischen Unterricht benützt werden könnten, und er adoptirte stets dasjenige, was ihm nach seinen dogmatischen Voraussetzungen am meisten zusagte; die lutherischen dogmatischen Lehrsätze aber suchte er bedeutend herabzustimmen, weil er sonst gar nicht hätte den Versuch machen können, eine Philosophie zu begründen. Wichtiger ist das System des allerdings geistvollen Denkers Nic. Taurellus, der ähnlich wie Melanchthon die lutherischen Principien modificirt, um für philosophische Bestrebungen Raum zu gewinnen, wobei er immer wieder, so oft er einen philosophischen Lehrsatz aufstellt, die Theologen gewissermaßen um Verzeihung bittet, daß er das zu thun wage, und ihnen zu zeigen sucht, daß seine philosophischen Lehrmeinungen denn doch mit ihren Lehren nicht im Widerspruch ständen. Er theilt aber anderseits mit den Reformatoren eine feindliche Tendenz gegen die aristotelische Philosophie; wenigstens will er sich von der ausschließlichen Autorität des Aristoteles befreien und neue, bessere philosophische Principien aufstellen, die mit der Theologie mehr im Einklang ständen. Allein der Versuch, eine Vereinbarung zwischen so entgegengesetzten Dingen, wie die Philosophie und die reformatorische Dogmatik waren, zu Stande zu bringen, konnte nicht wohl gelingen. Die Philosophie mußte sich von dieser Halbheit frei machen und, mit jenen dogmatischen Lehren brechend, ihre eigenen Wege gehen, oder sie mußte ganz in den Inhalt jener Lehre eingehen, um dieselbe auf speculative Principien zurückzuführen. Sie hat in der Folgezeit diese beiden Wege betreten.

Die mystischen Elemente, welche in den reformatorischen Lehrmeinungen angelegt waren, suchten sich bald auch theoretisch zur Geltung zu bringen. Es begegnen uns Männer, welche auf dem Boden der lutherischen Lehre mystische Theorieen aufbauten, zu welchen sie die kabbalistischen Ideen verwertheten. Sie setzten sich damit allerdings in mancher Beziehung in Widerspruch mit den Lehrsätzen der lutherischen Dogmatik, aber im Grunde nur insoweit, als diese die Tendenz in sich trug, ihre eigenen Folgesätze zu verleugnen, um nicht den mystischen Ausschreitungen Thür und Thor zu öffnen. Diese Mystik gewann bereits Gestalt in Osiander, Schwenkfeldt und Frank. Sich weiter fortentwickelnd, fand sie ihre hervorragendsten Vertreter in Weigel und Böhme. Eine Reaction gegen die Ueberschwänglichkeiten dieses Mysticismus konnte nicht ausbleiben und wie überall ein Extrem das andere hervorruft, so geschah es auch hier. Im System des Socinianismus bemächtigte sich der trockene, kalte Verstand der Lehren des Christenthums, um sie in seinem, d. h. in empiristisch-rationalistischem Sinne zu deuten. War aber der Socinianismus zunächst nur der dogmatische Widerpart gegen die lutherische Dogmatik, so ging die spätere Zeit in dieser Richtung weiter und bildete einen völlig antichristlichen Rationalismus aus.

Mit dem Socinianismus schließt St. die Reihe der antischolastischen Denkrichtungen ab. Während die letztern sich fortschreitend in die äußersten Gegensätze des Irrthums verloren, ging die Scholastik ruhig ihren Gang weiter und regenerirte sich. Die Lehre des h. Thomas ward mehr und mehr maßgebend für den Weiterbau der christlichen Wissenschaft. Diese Wiederbelebung der Scholastik ging von den berühmten Universitäten der pyrenäischen Halbinsel aus, von Salamanca, Alcala, Coimbra, deren Glanz eben damals hell aufzuleuchten begann und der Pariser theologischen Schule den Ruhm entriß, die erste und vornehmste des Abendlandes zu sein. St. entwirft ein Bild

von der reichen scholastischen Literatur dieser Zeit und bringt, um uns mit dem wesentlichen Inhalt und Entwicklungszustand dieser neuen Scholastik bekannt zu machen, das System eines ihrer glänzendsten Vertreter, des Franz Suarez, zu ausführlicher Darstellung. Zum Schluß wird noch das Verhältniß des Jansenismus zur neuen Scholastik besprochen; unsers Erachtens hätte dieser Passus füglich ganz weggelassen werden können.

Tübingen. Storz.

Geschichte.

Maximilian I. der Katholische, Kurfürst von Bayern, und der dreißigjährige Krieg nach den Acten und Urkunden der k. b. allgemeinen Reichs-Staats- und Provinzialarchive politisch und militärisch dargestellt von Dr. **F. A. Wilhelm Schreiber.** München, Fleischmann 1868. XIV u. 961 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Die Geschichte des deutschen Fürstenthums, im 14. und 15. Jahrhundert durch verschiedene, zum Theil kleinliche Bestrebungen verwirrt, nimmt in den Zeiten der Reformation und des dreißigjährigen Krieges wieder größere und einfache Verhältnisse an. Denn nunmehr ist es doch vornehmlich der Gegensatz religiöser Interessen, welcher die Reichsstände in die Parteien der Katholiken und Protestanten ebensowohl scheidet wie vereint. Dadurch werden die Kräfte der Einzelnen gesammelt und auf dasselbe Ziel gerichtet. Ein Fürst, der wie Maximilian I. von Bayern die Politik der katholischen Stände leitet und mit der Stellung des Parteihauptes den ersten Rang unter den deutschen Staatsmännern verbindet, erscheint uns in dem Kampfe der großen Gegensätze, die damals Deutschland und Europa beherrschten, bisweilen wichtiger als der Kaiser selbst. Kein Wunder also, wenn das Leben des bayerischen Herzogs auf mehr als einen Geschichtsschreiber einen besondern Reiz übte. Hat doch auch Maximilian, indem er die Acten seiner Regierung in seltener Vollständigkeit und Ordnung hinterließ, dem Forscher die besten Mittel zur Erkenntniß seines Wirkens geboten. Thätigkeit, Schreibseligkeit und Sorgfalt haben sich bei ihm vereint, um eine Masse historischen Geräthes aufzuhäufen, das leider nur nicht jeder zu beherrschen vermag. Von zwei Geschichtschreibern, Wolf und Aretin, welche das Leben Maximilians mit selbständiger Forschung zu schreiben begannen, hat dieser mit dem Regierungsantritte des Fürsten, jener, oder vielmehr sein Fortsetzer Breyer mit dem Beginne des dreißigjährigen Krieges abgebrochen: Herrn Schreiber ist es zum ersten Mal gelungen, die Acten vom Anfang bis zum Ende der Maximilianischen Regierung zu bearbeiten. Er hat zu dem Zwecke vornehmlich die Münchener Archive, daneben aber auch die Staatsbibliothek und bayerische Provinzialarchive benutzt. Um nun einen Begriff von den also gewonnenen Resultaten zu geben, wird es gut sein, die Gliederung des Stoffes in Kürze zu besprechen.

Der erste von den vier Abschnitten, in welche das Schreibersche Buch zerfällt, behandelt die Anfänge des Herzogs und beinahe nur seine innere Politik. Denn auf die innern Verhältnisse hatte der noch jugendliche Regent die Macht seines ordnenden und entschlossenen Geistes vor allem zu richten, da das Land, dessen Beherrschung er im Jahre 1598 übernahm, in Folge der einfältigen Gutmüthigkeit und kopflosen Verschwendung seines Vaters mit Schulden überladen und von demoralisirten Beamten gedrückt war. Diese Unordnungen waren zunächst zu bekämpfen, und sie wurden bewältigt in rascher Folge. Am Hof und im Lande bildete sich ein neuer Beamtenstand voll Sachkunde und Eifer und von strenger Controle beherrscht; die Thätigkeit der Gerichte wurde geregelt durch ein Gesetzbuch, das Land wehrhaft gemacht durch eine fleißig geübte Landwehr, und vor allem endlich waren es die Finanzverhältnisse, die unvergleichlich geregelt wurden. Schon nach 10 Jahren hatte sich Maximilian von den Schulden seines Vaters befreit; seine Einkünfte, welche bei weitem die Ausgaben überstiegen, beliefen sich in Folge sparsamer Verwaltung, erhöhter Steuern und vorzüglichen Betriebs der Salinen auf einen jährlichen Durchschnitt von mehr als 3 Millionen Gulden: gewiß ein Ergebniß, welches für die damalige Zeit und für ein Land von etwa 500 Quadratmeilen und 800,000 Einwohnern ganz beispiellos ist[1]). Wenn wir aber fragen, welchen Zweck diese vorzügliche Verwaltung hatte, ob z. B. der Herzog ähnlich wie Kurfürst August von Sachsen darauf ausging, den Wohlstand seiner Unterthanen zu heben, so dürfte der geringe Erfolg der zur Hebung der Gewerbe ergriffenen Maßregeln, die Klage des Landtags von 1612, daß Bierbrauerei fast das einzige dem Adel, den Prälaten und Städten übrige Gewerbe sei, die Antwort darauf nahe legen. Maximilian scheint sich mehr darum gekümmert zu haben, daß er die eigenen Cassen als die seiner Unterthanen fülle. Welches weitere Ziel er aber bei seinen financiellen sowohl, wie seinen militärischen Reformen verfolgte, darüber sprach er sich selber aus, als er im J. 1605 von seinen schwer belasteten Ständen neue Steuern verlangte. Die religiöse Spaltung, sagte er damals, drohe dem deutschen Reiche den Untergang; ihr gegenüber müßten die katholischen Stände unter einander und mit fremden Mächten sich verbünden, das Bündniß aber durch straffes Zusammenfassen der Geld- und Heereskräfte der Einzelnen seine Festigkeit erhalten. Das also war der tiefere Sinn der Reformen Maximilians, daß sie ihn befähigen sollten, in dem Kampfe der religiösen Parteien Deutschlands als Mitglied oder — um seine verborgenen Gedanken auszusprechen — als Haupt eines katholischen Bündnisses Stellung zu nehmen. Die Aufgabe seines Geschichtschreibers wäre es folglich, die Gegensätze der katholischen und der protestantischen Partei im Reich, die daraus hervorgehende Zerrüttung der Reichsverfassung und die Entstehung der Sonderbünde zu schildern. Herr Schreiber hat diese Aufgabe nicht gelöst; denn die hingeworfenen, zum Theil auf Mißverständnissen beruhenden Bemerkungen über die Folgen des geistlichen Vorbehalts und über das Streben der Calvinisten, sich in den Genuß des Religionsfriedens zu setzen, geben nicht nur keine richtigen, sondern überhaupt gar keine irgendwie zusammenhängenden Vorstellungen über die damalige Lage der deutschen Dinge. Nur eins wird man aus den zerstreuten Aeußerungen entnehmen können, daß nach des Verf. Ansicht die Protestanten, vornehmlich die Calvinisten, zu denen übrigens so gut lutherische Herren, wie die Mehrheit der den Heilbronner Tag von 1594 besuchenden Fürsten war, gerechnet werden (S. 17), der angreifende, die Katholiken der in die Vertheidigung gedrängte Theil war. Indeß die Frage, wie Defensive und Offensive, wie Recht und Unrecht vertheilt war, dürfte sich sehr verschieden beantworten lassen, je nachdem man sich an die einzelnen Bestimmungen, oder an die Grundlagen des Religionsfriedens überhaupt wendet. Geht man von Gesetzesparagraphen aus, so findet man offenbar die Katholiken im Vortheil. Denn wohl hatten auch diesen ihre Gegner die Verletzung der Ferdinandischen Declaration vorzuwerfen; allein was wollte das gewaltsame Vorgehen einiger Bischöfe gegen ihre protestantischen Unterthanen bedeuten gegenüber Hunderten von Klöstern und Stiftern, welche die Protestanten nach dem Passauer

1) Die Durchschnittsberechnung der Einkünfte Maximilians, welche Schreiber gibt, habe ich nicht im einzelnen controlirt; ich habe nur die Einkünfte einiger Jahre in den Hofzahlamtsrechnungen nachgeschlagen. Da finde ich für das Jahr 1598 2,029,490 fl., für 1608 2,042,252 fl., für 1628 8,985,727 fl., für 1635 4,384,497 fl. — Die Berechnung der Einwohner fußt auf der Angabe bei Aretin, daß im Jahre 1593 die Waffenfähigen in Ober- und Niederbayern auf 120,816 Mann veranschlagt wurden, und einer andern bei Wolf, daß die Aushebung des 30. und 10. Mannes (nach 1600) 22,000 Mann ergeben habe, was etwas weniger als 170,000 Waffenfähige voraussetzt. — Uebrigens sind bei den Berechnungen der Einnahmen die aus der Oberpfalz gezogenen nicht in Anschlag gebracht. Bei der Berechnung der Waffenfähigen werden die adelichen Landsaßen und herzogl. Bediensteten nicht in Anschlag gebracht sein.

Vertrage eingezogen, gegen die acht oder mehr reichsunmittelbaren Bisthümer, die sie zu protestantischen Fürstenthümern, die paritätischen Reichsstädte, die sie zu ausschließlich protestantischen gemacht hatten? Trotzdem wäre es falsch, wenn man die Schuld der Unruhen den Protestanten allein zuschriebe. Denn es gab noch einen andern Grund, der, wie er die Feindschaft der Bekenntnisse unversöhnlich machte, so auch die einzelnen Streitigkeiten, welche diesen Haß nährten, recht eigentlich aus sich erzeugte: das war der Widerspruch zwischen dem Religionsfrieden und den Rechtsbegriffen beider Parteien. Der einzig vernünftige Sinn des Religionsfriedens war Anerkennung des gleichen Rechtes der katholischen und protestantischen Stände; diejenigen aber, welche den Frieden schlossen, bekannten nach wie vor ihre alten Theorieen: die Katholiken, daß die Staatsgewalt nur Ein Bekenntniß, die Protestanten, daß sie die öffentliche Ausübung nur Eines Bekenntnisses dulden solle[1]). Deshalb, weil man sich nicht entschließen konnte, einander volles und gleiches Recht zuzugestehen, feilschte und zankte man bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden, jeder, um seinem Bekenntnisse die größern Vortheile zu sichern, und weil man den Geist des Religionsfriedens verleugnete, so konnte man ihn hinterher in der verschiedensten Weise umdeuten, wie die neu erhobenen Ansprüche es verlangten. Das Gesetz, welches den Frieden bringen sollte, wurde alsbald zur Grundlage zahlloser Processe zwischen Katholiken und Protestanten, und zugleich die Reichsjustiz noch mehr zum frivolen Spiel der Parteien, als sie es von altersher gewesen war. Da man nur zu genau wußte, daß die Gegner sich theoretisch die Rechtsfähigkeit überhaupt absprachen, so war man auch in kleinen Streitigkeiten unversöhnlich; und wie sich also zwischen beiden Parteien eine unübersehbare Masse von unverglichenen Ansprüchen aufthürmte, so ward auch die Furcht, man werde hier mit Gewalt sich Luft schaffen, durch die gegenseitigen Beschuldigungen der Protestanten und Katholiken, daß sie die Vernichtung ihrer Widersacher erstrebten, eifrig genährt. Stand nun aber nicht über den Streitenden eine Macht, welche sie im Zaume zu halten hatte? Wohl bestand eine solche in der obersten Reichsgewalt. Allein ihr gegenüber kam die Libertät der Reichsstände ihren religiösen Interessen zu Hülfe. Vornehmlich waren es die protestantischen Fürsten, welche die Ansprüche zu Gunsten ihres Bekenntnisses gegen den katholischen Kaiser und die katholische Majorität am Reichstage wahrten, indem sie in der Entwicklung, die vom Vasallenthum zur Souveränität führt, beinahe die letzte Stufe betraten: sie bekämpften die Gerichtsbarkeit des kaiserlichen Hofraths, sie bestritten die Competenz des Kammergerichts in Religionssachen, sie wollten in den wichtigsten Geschäften des Reichstags vom Zwange der Majorität nichts wissen. Gerade die hierdurch bewirkte Ohnmacht der Reichsverfassung gab den Sonderbünden der Katholiken und Protestanten das Leben, und gerade, als mit der Sprengung des Reichstags von 1608 der Umsturz dieser Verfassung vollendet war, gelang es den Protestanten, ihre Union, den Katholiken, ihre Liga zu schließen. — Ich glaube, Schr. hätte daher richtiger den zweiten Abschnitt mit dem Regensburger Reichstag und der Gründung der Liga, statt mit dem Donauwörther Streite begonnen. Denn wie Maximilians innere Reformen zur Vorbereitung des katholischen Bundes dienen, so hatte die Donauwörther Sache denselben vorbereitenden Zweck. Der Herzog wollte in einer unbedeutenden Sache den Kampf gegen die Protestanten gleichsam eröffnen, im Kampfe aber seine Kräfte kennen lernen und der katholischen Partei sich als ihren Führer legitimiren.

1) Demgemäß verlangten die protestantischen Stände bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden für ihre Glaubensgenossen volle religiöse Freiheit auch in katholischen Landen, während sie ihren katholischen Unterthanen nur Gewissensfreiheit ohne die Erlaubniß des öffentlichen Gottesdienstes gestatten wollten. Ihre zweideutige Sprache ist mißverstanden in meiner Geschichte der Union (I, S. 8) und in Maurenbrechers Karl V. (S. 333).

Seit dem Jahre 1608 verbindet sich Maximilians Geschichte mit der der Gründung und Ausbildung der deutschen Liga. Statt also, wie Sch., den zweiten Abschnitt nach territorialen Gesichtspunkten bis auf die Erwerbung der pfälzischen Kur zu erstrecken, dürfte es zweckmäßiger sein, ihn schon mit dem Jahre 1619, da Maximilian und die Liga sich zum Kriege gegen Kurfürst Friedrich V. bereit machten, abzuschließen. Es ist dies für Maximilian eine Zeit, in welcher er mit verschiedenen Mächten und Interessen zu ringen hat, um den Bund nach seinen Absichten zu gestalten. Denn vornehmlich nach zwei Seiten hatte er zugleich Beistand zu suchen und einen gefährlichen Einfluß auf die Leitung des Bundes zu umgehen: beim Kaiserthum und bei den Beherrschern der österreichischen und spanischen Lande. Es war ihm sehr gelegen, wenn der Kaiser durch die Urtheile seines Hofraths die Ansprüche der Katholiken genehmigte; allein wie die kaiserliche Gewalt und die Reichsverfassung zerfallen mußten, um den Sonderbünden Platz zu machen, so konnten sie nicht wieder belebt werden, ohne diesen ihre Kraft zu benehmen. Der Einfluß, den man dem Kaiser auf die Liga gestattete, mußte also zum Verderben derselben führen. Der Herzog wußte ferner sehr wohl, daß die Liga der Hülfe Spaniens und Oesterreichs bedürfe; allein diese Mächte waren in Streitigkeiten mit unbotmäßigen Ständen, mit den meisten europäischen Staaten verflochten. Soweit sie die Politik der Liga zu bestimmen vermochten, suchten sie dieselbe vor allem zu benutzen, um ihre Macht in Oesterreich, in den Niederlanden, an den Küsten der Ostsee und anderwärts zu begründen oder zu befestigen. Dagegen suchte Maximilian in dem katholischen Bunde eine selbständige Macht herzustellen. Nicht der Dienst des Kaisers, noch weniger die Durchführung außerdeutscher Pläne sollte die Aufgabe seiner Liga sein, sondern Vertheidigung des Religionsfriedens, wo die Protestanten ihn verletzten, sodann Herstellung des rechtlichen Zustandes, der durch jenen Frieden gegründet, von den Protestanten aber zum Nachtheil der Katholiken geändert war. Um hierzu den Beistand der genannten Mächte zu erlangen, und zugleich ihren Einfluß auf den Bund zu umgehen, verlangte der Herzog, daß Spanien und Oesterreich mit der Liga besondere Hülfsverträge schlössen, ohne unter die Zahl der Bundesglieder aufgenommen zu werden. Erst nach vielen Streitigkeiten und Intriguen, nachdem sogar das Bündniß sich einmal aufgelöst hatte, gab der Drang der Ereignisse von 1618 und 1619 den Absichten Maximilians den Sieg. Damals als Spanien, der Kaiser und die katholischen Bischöfe ihn dringend um Vertheidigung der katholischen Sache in Böhmen ersuchten, schloß er jene Verträge, die ihm die Verfügung über die Kriegsmacht der Liga gaben, die Oesterreich ihm verpflichteten, ohne daß er sich gegen dieses zu einer andern Hülfe verband als einer solchen, die ihm gut schien.

Indeß die deutschen Verhältnisse waren mit denen Europa's zu innig verflochten, als daß sie auf die Dauer von diesen hätten getrennt werden können. Spaniens Beistand gegen Friedrich V. erwarb diesem die Unterstützung der Staaten, Frankreichs, Englands, Dänemarks und Schwedens. Zum böhmischen und deutschen Kriege gesellte sich der Krieg in den Niederlanden und Italien, sie alle gingen in einen europäischen über, dessen Schauplatz das Reich wurde. Konnte in solchem Kampfesgewirre die Liga dabei bleiben, daß sie ihre Waffen allein gegen geächtete Reichsstände kehrte? Man weiß, daß dies nicht geschah, daß aber auch der Wechsel sich da erst vollzog, als fremde Truppen das deutsche Reich schon überschwemmt hatten. So unhaltbar, wie das Verhältniß der Liga zu den auswärtigen Mächten, erwies sich auch ihr Verhältniß zum Kaiser. Als Ferdinand II. eine dem Heere des Bundes gewachsene Armee und einen dem General Tilly ebenbürtigen Feldherrn gewonnen hatte, brach alsbald ein Streit aus, in dem der kaiserliche Feldherr die Kriegsmacht, die sich neben dem Kaiser erhoben hatte, wieder zu beugen suchte. Fürs erste siegte der bayerische Kurfürst in diesem Streite, indem er

Wallensteins Absetzung erwirkte; allein die Folge seines Sieges war die Niederlage des kaiserlich-liguistischen Heeres bei Leipzig, der Siegeszug Gustav Adolphs nach Süddeutschland, Maximilians Demüthigung vor dem abermals ernannten kaiserlichen Generalissimus. Mit der Niederlage Tilly's bei Leipzig und seinem neuen Unterliegen am Lech schließt Schr. den dritten Abschnitt seines Buches — und mit Recht, denn von nun an verliert die bayerische Politik ihre Großartigkeit sowohl, wie ihren Nachdruck. Zwar blieb die Liga noch einige Jahre lang bestehen, und auch nach ihrer Auflösung hielt Maximilian und seine tapfere Armee an der Seite des Kaisers den Schweden und Franzosen Stand; allein die eigentlichen Entscheidungen in Krieg und Politik kamen fortan von den enger vereinigten Mächten Oesterreich und Spanien. Ebenso hielt Maximilian wohl an den katholischen Ansprüchen fest, die ihn bei der Gründung der Liga und der Eröffnung des dreißigjährigen Krieges geleitet hatten; allein er konnte es nicht hindern, daß im Prager Frieden das Restitutionsedict aufgehoben und im westfälischen Frieden die Säcularisation der Bisthümer vollzogen ward. Wenn aber so die höchsten Pläne des bayerischen Fürsten mißlangen, so blieb gleichwohl der schwere Krieg für ihn nicht ohne Erfolg. Von Anfang an hatte sich Maximilians Größe auch in der Geschicklichkeit gezeigt, mit der er die allgemeinen katholischen Interessen mit seinen auf Vergrößerung des bayerischen Staates zielenden Entwürfen aufs engste zu verbinden wußte, in der kaltblütigen Berechnung, mit der er die Gelegenheit abzuwarten verstand, bei der sich der letztere Zweck erreichen ließ ohne Vernachlässigung des erstern. So hatte er bei seinem ersten Eintreten für das Recht der Katholiken die Reichsstadt Donauwörth gewonnen, in den ersten Jahren des dreißigjährigen Krieges wurde ihm die Oberpfalz zu Theil, und daß er nun beide Erwerbungen behauptet hat, ist der Haupterfolg seiner Kämpfe und Verhandlungen seit 1632. Mißlich genug waren freilich die Mittel, die er zur Erreichung dieses Zieles ergreifen mußte. Man weiß ja, wie er die Fürsprache Frankreichs erkaufte, indem er die Abtretung der österreichischen Besitzungen im Elsaß beförderte. Allein es fragt sich, ob er deshalb den Tadel neuerer Geschichtschreiber verdient. Denn unter dem Fluche, der über das verfallende heilige Reich ausgesprochen war, daß keine neue Macht sich darin befestigen solle ohne Hülfe von außen, stand wie mancher andere Fürst, so auch Maximilian von Bayern.

Bei dem Urtheile über den historischen Werth des Schreiberschen Buches hat man zu berücksichtigen, daß es, wie sein Titel besagt und die Bedeutung Maximilians es erfordert, nicht nur die Geschichte Bayerns, sondern die des dreißigjährigen Krieges überhaupt behandeln soll. Hat der Verf. diese Aufgabe gelöst? Wenn man die vielen auf völliger Unkenntniß der deutschen Reichsverfassung und Reichsgeschichte beruhenden Angaben liest, oder sich das unvergleichliche Exposé österreichischer Zustände im J. 1607 (S. 117 f.) ansieht, oder gar zusammenhängende Aufschlüsse über die Politik außerdeutscher Mächte, die sich in den dreißigjährigen Krieg einmischen, vergeblich gesucht hat, so wird man nicht anders sagen können, als daß Schr. in Bezug auf die allgemeinen Zeitverhältnisse durchaus unvorbereitet an seine Arbeit getreten ist. Wie so viele Historiker, die einen großen Actenvorrath benutzt haben, vernachlässigt er fast gänzlich die gedruckte Literatur. Und wenn man die Art kennen lernen will, wie er die wenigen gedruckten Bücher, die er citirt, benutzt, so lese man nur die schon angeführte Beschreibung österreichischer Zustände im J. 1607. Für diese Ausführungen wird citirt Hurter, Ferdinand II., Bd. V. Allein ich glaube, wenn Jemanden das verzeihliche Unglück passirte, daß er über Hurters Ferdinand II., Bd. V. und VI. einschliefe, und ein Traum ihm einzelne Stücke des Gelesenen in komischem Durcheinander vor die Phantasie führte, so könnten diese Bilder nicht sonderbarer ausfallen, als die ernsthafte Darstellung von Schr. — Also nicht in der Geschichte der Zeit Maximilians überhaupt, sondern in denjenigen Erzählungen, die aus den Acten der Maximilianischen Regierung entnommen sind, wird man den Werth des Buches zu suchen haben. Sind nun aber die Actenauszüge bei Schr. zuverlässig? Ist seine Verknüpfung der Thatsachen richtig? Der beste Weg zur Beantwortung dieser Fragen scheint mir der zu sein, daß ich die Angaben eines kleinen Abschnittes des Buches mit denen der Acten vergleiche. Ich wähle hierzu S. 110—133, bemerke aber vorher, daß ich nicht jede einzelne Thatsache, sondern nur die wichtigern besprechen werde. Da heißt es zunächst, im J. 1605 (dies Jahr steht nämlich oben, in der Note steht 1606) sei in Folge der ungarischen Unruhen ein Kurfürstentag gehalten, sein Beschluß sei gewesen, „sämmtliche Kreistage zu berufen." Wie ein solcher Beschluß und eine solche Berufung staatsrechtlich möglich sei, mögen Andere untersuchen, ich bemerke nur, daß im J. 1605 die einzelnen Kreisversammlungen auf Bitten des Kaisers durch die ausschreibenden Fürsten veranstaltet, daß der Kurfürstentag ein Jahr später gehalten wurde, und seine Beschlüsse ganz anderer Art waren als der, von dem Schr. berichtet. Nachdem aber so die Berufung der Kreistage erzählt ist, folgt eine Anzahl zusammenhangloser Sätze, in denen nur der Kundige theils lückenhafte, theils verkehrte Angaben über die Verhandlungen der Kreistage von 1605 und die Friedensschlüsse von Wien und Zsitwa-Torok erkennen wird. Letztere Verträge erscheinen als ein Triumph auch für die deutschen Protestanten: ermuthigt zu größern Unternehmungen, sollen darauf mehrere calvinische und lutherische Fürsten im Januar 1606 ein Bündniß geschlossen, und von ihnen wieder und andern protestantischen Ständen angefeuert, die Stadt Donauwörth es unternommen haben, dem Kaiser zu trotzen und das Recht der Katholiken zu bekämpfen. Ich werde unten zeigen, wie seltsam jenes Bündniß erfunden ist. Vorläufig halte ich mich an die Darstellung der Donauwörther Sache. Bekanntlich entwickelt sich der Donauwörther Proceß aus zwei Mandaten des kaiserlichen Hofraths vom 24. Oct. 1605: in dem einen wird auf die Klage des Bischofs von Augsburg die Stadt wegen Verletzung des Land- und Religionsfriedens vorgeladen, in dem andern (sine clausula) wird der Stadt bei Strafe der Acht auferlegt, die Katholiken in Ausübung ihrer Ceremonien bis zum rechtlichen Austrag des Hauptstreites nicht zu stören. Wie nun berichtet Schr. über diesen das Verständniß der folgenden Vorgänge bedingenden Punkt? „Herzog Maximilian, sagt er mit unnachahmlicher Kürze, . . . setzte es . . . durch, daß Rudolph II. die Stadt aufforderte, eine Deputation an seinen Hof zu schicken und die Rechte der Katholiken zu achten." Wie der Anfang, so der Verfolg der Erzählung. Man braucht mit ihr nur die eingehende und genaue Schilderung der Donauwörther Vorgänge, welche Max Lossen verfaßt hat[1]), zu vergleichen, um zu erkennen, daß geradezu alle wichtigen Momente in dem Verlaufe der Dinge mißverstanden oder übergangen sind. Um die Verwirrung zu vollenden, erzählt Schr. dann noch von der Einmischung des gar nicht existirenden protestantischen Bündnisses in die Verhandlungen und läßt die benachbarten protestantischen Stände mit einer Entschiedenheit auftreten, die ihnen so fern lag, wie nur irgend etwas. — An die Donauwörther Sache schließt sich bei Schr. die Geschichte des Reichstags von 1608. Ohne mich bei Einzelheiten aufzuhalten, hebe ich nur den wichtigsten Gegenstand der Berathungen, welcher die Sprengung des Reichstags veranlaßte, hervor. Es war dies das Begehren der protestantischen Stände, daß der Religionsfriede bestätigt werde, und der Gegenvorschlag der katholischen Stände, daß mit der Bestätigung zugleich die Rückgabe alles desjenigen, was man gegen den Religionsfrieden sich angeeignet habe, bestimmt werde. Ueber diese Dinge berichtet nun Schr. folgendermaßen: Die Kurpfälzer, in der festen Absicht den Reichstag zu sprengen (aus den kur-

1) Die Reichsstadt Donauwörth und Herzog Maximilian. München 1866.

pfälzischen Acten ergibt sich das Gegentheil) hätten einen Antrag gestellt „auf Erweiterung des Religionsfriedens zu Gunsten der Calvinisten." Darauf seien die Katholiken anfangs nicht eingegangen, am Ende aber habe Bayern vorgeschlagen: „der Religionsfriede solle abgeändert werden, jedoch unter der Bedingung, daß alles in den Stand vor dem Jahre 1555 [hätte er doch wenigstens gesagt 1552!] zurückgeführt . . . werde." Dies sind Mißverständnisse, wenn auch sehr grobe; allein eine wunderliche Erfindung ist der Schluß der Geschichte, daß die Protestanten Regensburg verlassen hätten, „aufgereizt durch Emissäre der französischen Regierung." Mit der Auflösung des Regensburger Reichstages war die Zeit der Union gekommen. Schon im J. 1607, erzählt Schr., habe der Kurfürst von der Pfalz seine Verbündeten auf den Frühling des kommenden Jahres nach Heidelberg berufen: richtig ist hieran nur, daß Kurpfalz im Dec. 1607 von den Donauwörther Streitigkeiten Anlaß nahm, eine protestantische Tagsatzung zu betreiben; allein es waren nicht verbündete, sondern benachbarte Stände, deren Gesandte er versammeln wollte, und die Berathungsgegenstände, die er dem Convente vorzulegen gedachte, haben nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit den von Schr. angeführten. Weiter läßt nun der Geschichtsschreiber Maximilians auf Grund jener Berufung im März 1608 eine glänzende Versammlung in Heidelberg tagen: sämmtliche Mitglieder des angeblichen Bundes von 1606, Parteiführer der Hugenotten und der Herzog von Bouillon als Gesandter Heinrichs IV. fanden sich damals zusammen, sie arbeiteten an einem Bunde, der die protestantischen Fürsten, Frankreich und Schweden umfassen sollte. So die großartige Combination von Schr. Ich habe dagegen nur einzuwenden, daß von denen, die er S. 111 als Mitglieder des Bundes von 1606 bezeichnet, die Fürsten von Anspach, Würtemberg und Baden sich im März 1608 in Stuttgart versammelten, daß Landgraf Moriz in Hessen, der Herzog von Bouillon in Frankreich blieb, und Christian von Anhalt sich theils in Heidelberg, theils in Stuttgart aufhielt. Die Idee des Heidelberger Tages muß in dem Haupte des Herrn Schreiber aus dunkeln Erinnerungen, sei es an die eben genannte Stuttgarter Versammlung der drei Fürsten, sei es an einen der niederländischen Friedenshandlung wegen im Oct. 1607 zu Heidelberg gehaltenen Convent aufgestiegen sein. Mit ihr fällt natürlich auch die weitere Combination, welche der Ahauser Tag, der die Union endlich zu Stande brachte, an den von Heidelberg anknüpft. Und ebenso ist es theils die Folge früherer Irrthümer, theils das Ergebniß weiterer Mißverständnisse, daß die Erzählung der Ahauser Beschlüsse ein Gemisch von Wahrem und Falschem enthält. Jedenfalls ist sie alles eher als vollständig und zusammenhängend.

Man wird aus diesen wenigen Bemerkungen ersehen, daß Schr. nicht nur die Acten im Einzelnen mißversteht, sondern auch große Ereignisse, die gar nicht geschehen sind, aus ihnen herausliest. Wie solche Erdichtungen zu Stande kommen, versuche ich an einer Behandlung eines einzelnen Actenstückes zu zeigen. Man liest in seinem Buche S. 111, es seien am 16. Jan. 1606 die Fürsten von Anspach, Würtemberg, Baden, Hessen-Cassel und Anhalt-Bernburg nebst einigen Grafen in Heidelberg zusammengekommen. Vorwand ihrer Versammlung sei die Berathung über eine Heirath zwischen dem Markgrafen von Anspach und einer Prinzessin von Nassau gewesen, das Ergebniß aber die Gründung eines Bundes „zur Durchführung eines entscheidenden Ausschlages" (Anschlages?). Holländer und Hugenotten seien um Hülfe angegangen, den Beistand Englands habe „die Gattin des Kurprinzen Friedrich V., eine englische Prinzessin," zu erwirken versprochen. Nebenbei sei auch beschlossen, „die calvinischen Religionssachen ganz vom Reiche zu trennen und zu Heidelberg ein calvinisches Cultusministerium zu gründen." Als ich diese Stelle las, wurde ich nicht wenig bedenklich. Denn gerade die kurpfälzischen Acten für die Jahre 1590—1608 glaubte ich einigermaßen zu kennen, und nun mußte ich von Verhandlungen und Beschlüssen hören, von denen ich absolut nichts hatte erfahren können. Allerdings glaubte ich aus den gleichzeitigen Schriftstücken nachweisen zu können, daß weder Würtemberg, noch Baden, noch Landgraf Moriz im Januar 1606 nach Heidelberg gekommen seien. Allein irgend etwas mußte doch an der Sache sein, und so versuchte ich es, die Citate Schr.'s zu controliren. Dies ist nun keine leichte Aufgabe; denn wenn geschrieben steht: „Staatsarchiv, Heidelberg den 2. 10. 22. Februar, den 3. 5. 14. März 1606," so rathe Einer, welcher Brief, welche Serie, welcher Fascikel dabei gemeint ist. Indeß dem Briefe, den Schr. an erster Stelle anführt: „Fürstensachen XXXIX, Heidelberg den 27. Januar 1606" konnte man wenigstens hoffen, auf die Spur zu kommen. Und so ließ ich mir den betreffenden Band im Münchener Reichsarchive vorlegen, fand aber alsbald, daß derselbe nur Acten vom J. 1605 enthalte. Erst bei erneuter Durchsicht fesselte meine Aufmerksamkeit ein an den bayerischen Rath Gewold gerichteter Privatbrief, der datirt war „Speyer den 17. Januarii 1605." Auf der Zahl 5 war ein Klecks, der sie mit einer 6 zum Verwechseln ähnlich machte, der Monatstag aber konnte von dem kritischen Geschichtsschreiber für eine Angabe alten Stils gehalten werden, so daß sich schließlich das Datum 27. Januar 1606 ergeben mußte. Immerhin verdiente auf solche Anhaltspunkte der Inhalt eine nähere Berücksichtigung. Und in der That, ich fand daselbst erwähnt die beabsichtigte Heirath zwischen Anspach und einem „Fräulein von Nassau;" neben dem Markgrafen von Anspach werden alle von Schr. genannten Fürsten erwähnt, nicht freilich in dem Sinne, daß sie eine wirkliche Zusammenkunft in Heidelberg gehalten haben, sondern nur, daß eine solche hätte stattfinden sollen. Nur eine Fürstin fehlt, die Gemahlin Friedrichs V., Elisabeth von Großbritannien. Allein in der von der kühnen Combination Schr.'s ihr zugedachten Rolle wird sie überall fehlen; denn sie zählte damals neun Jahre und beschäftigte sich in Combe Abbey mit noch viel kleinlichern Dingen als den Versuchen der protestantischen Fürsten in großer Politik. Dagegen findet sich wieder etwas von dem „entscheidenden Anschlag" in dem Schreiben, nur heißt es gleich hinterher, es mangele das Geld dazu. Wenn also mancherlei dafür spricht, daß das Schreiben an Gewold die Hauptbeweisurkunde für die Heidelberger Tagsatzung ist, so bleibt doch noch immer die wichtige Frage: wie kam Schr. dazu, aus „Datum Speyer" ein „Datum Heidelberg" zu machen. Vielleicht wird die Sache erklärt durch einen gleich hinter dem Datum folgenden Zusatz: dominus Heymiller, heißt es daselbst, officiose salutat. Das Wort dominus steht in verfänglicher Abkürzung, und vollends Heymiller hat die ganze erste Silbe mit Heidelberg gemeinsam. Braucht es mehr, um den Augen eines Arbeiters, der mit der Durchsicht „tausendfacher Fascikel und Tome" solche Eile hat, ein „Datum Heidelberg" vorzumachen? Man wird diese Vermuthungen zur Erklärung der Einfälle Schr.'s etwas kühn finden. Aber wer das Buch selber gelesen hat, z. B. die Geschichte vom „Aufruhr der Calvinisten" im J. 1614 (S. 171), oder dem Hamburger Tag von 1628 (S. 421), oder gar dem Bündnisse der Hansa mit Holland, Schweden, der Türkei und Rußland vom J. 1631 (S. 513), wird mir zugeben, daß nur die kühnsten Hypothesen an die Kühnheit der Behauptungen unseres Geschichtschreibers hinanreichen. — Man könnte überhaupt, wenn man so viele unglaubliche Dinge ohne die Möglichkeit näherer Prüfung lesen muß, sich versucht fühlen, das Buch unwillig aus der Hand zu legen und ihm gar keine Berücksichtigung zu schenken. Allein ein Autor, der mit so großer Ausdauer ein so überreiches Actenmaterial durchmustert hat, kann doch kaum ein Buch schreiben, aus dem die Wissenschaft nicht ihren Nutzen zu ziehen wüßte; und so wird auch die Leistung von Schr. von dem Geschichtschreiber des dreißigjährigen Krieges nicht zu verschmähen sein. Wollte man aber einen Kanon aufstellen, wie das Buch ohne

Gefahr zu benutzen sei, so könnte man wohl zunächst denjenigen Theil desselben ausscheiden, der die Zeit bis zur Schlacht am weißen Berg behandelt und stofflich mit der Geschichte Maximilians von P. Ph. Wolf[1]) zusammentrifft. Dieser kann, von einigen wenigen Bemerkungen abgesehen, als nicht geschrieben betrachtet werden. Für die folgende Zeit hingegen, wo Wolf und sein Fortsetzer Breyer uns verlassen, wird man diejenigen Angaben und Auszüge, welche aus einzelnen und ausdrücklich citirten Actenstücken entnommen sind, wohl zu beachten haben. Nicht zwar als ob man sich irgendwo auf die Genauigkeit des Auszuges verlassen dürfte; denn wie lückenhaft und mit welchen Entstellungen auch über die wichtigsten Actenstücke berichtet wird, kann man sehen, wenn man z. B. den bei Wolf-Breyer (IV. Anh. S. 10) gedruckten Vertrag zwischen Maximilian und Ferdinand II. mit dem von Schr. (S. 199) gegebenen Excerpte vergleicht. Indeß der besonnene Forscher wird das Falsche vom Wahren zu scheiden suchen, und dann werden ihm aus der Correspondenz zwischen Maximilian und Tilly, aus den Protokollen der Ligatage, aus dem Schriftenwechsel zwischen Maximilian und seinen verschiedenen Gesandten u. a. m., wenn auch keine für die allgemeine, so doch für die bayerische Politik während des dreißigjährigen Krieges werthvolle Aufschlüsse sich ergeben. In wie weit besonders durch die Berichte der militärischen Befehlshaber die Kriegsgeschichte bereichert ist, mögen Sachverständige beurtheilen. Aber auch solche Bereicherungen der politischen Geschichte, wie die vielen Zeugnisse für die entgegengesetzten Meinungen Tilly's und Maximilians über die von der Liga den Staaten gegenüber einzunehmende Stellung, oder über die Friedensbemühungen Maximilians, welche, im Jahre 1644 beginnend, drei Jahre später zu dem Ulmer Waffenstillstand führten, desgleichen zerstreute Aeußerungen, wie die von Maximilian über die Erwerbung der pfälzischen Kur (S. 328), werden dem Geschichtsforscher das Buch Schreibers empfehlen.

München. Moriz Ritter.

Literarische Notizen.

— Wie protestantische Theologen die Leistungen katholischer Gelehrten beachten. — Herrn Theodor Zahn ist es jüngst begegnet[2]), daß er „in der irrigen Meinung, Niemand habe vor ihm das Richtige erkannt," eine ausführliche Erörterung über die vom h. Athanasius in seiner 4. Rede gegen die Arianer bekämpften Gegensätze niederschrieb und erst nachträglich bemerkte, daß bereits vor ihm zwei Gelehrte, darunter Kuhn, dasselbe Resultat behauptet haben. In gleicher Lage ist auch Prof. R. A. Lipsius in Kiel gegenüber einem andern kath. Schriftsteller. Derselbe hat in den ‚Jahrb. für deutsche Theol.', Jahrg. 1868, S. 701 ff. eine Abhandlung über Tertullians Schrift wider Praxeas veröffentlicht, in welcher er zu zeigen sucht, daß diese Schrift nicht gegen den Praxeas selbst, sondern gegen eine bedeutend spätere, aus den Keimen der Lehre des Praxeas aufgegangene Form des Monarchianismus gerichtet sei, entgegen der allgemeinen Ansicht, welche in ihr eine directe Polemik gegen die Person des Praxeas findet. „Die Philosophumena," sagt er S. 724, „zeigen uns eben diejenige geschichtliche Situation, welche die Schrift gegen Praxeas erfordert: einerseits ein erneutes Hervortreten der echten, unverblümten Lehre des Noetus und Praxeas in Zephyrin von Rom . . . ., anderseits einen verschämten, die directe Blasphemie des Vaters scheuenden Patripassianismus, und zwar genau dieselbe Gestalt, welche Tertullian schildert, in dem damaligen Presbyter, nachmaligen Bischof Kallistus. In Zephyrin und Kallistus ist der längst verschollene Praxeas wieder aufgelebt und ihre in der kath. Kirche herrschende, von dem Montanisten Tertullian aber als ketzerisch angefochtene Lehre ist es, welche die Schrift contra Praxean bestreitet." Ferner ist Lipsius offenbar der Meinung, daß diese Untersuchung zuerst von ihm angestellt, zuerst von ihm das angedeutete Resultat gefunden worden sei. „Daß Tertullians Schrift adv. Praxean," beginnt er seine Abhandlung, „wirklich gegen Praxeas gerichtet sei, ist eine so allgemein feststehende Annahme, daß es geradezu verwegen erscheinen wird, sie in Zweifel zu ziehen." Er scheint also nicht zu wissen, daß schon vor ihm ein Gelehrter, und zwar ein katholischer Gelehrter, und nicht vor unvordenklichen Zeiten, sondern erst vor vier Jahren dieselbe „Verwegenheit" gehabt hat. Er wird sich aber nachträglich davon überzeugen, wenn er Hagemann, Römische Kirche, Freiburg 1864, S. 142—257 nachlesen will, wo ebenfalls gezeigt wird, daß in Praxeas Kallistus und die Lehre der römischen Kirche über die Monarchie Gottes von Tertullian bekämpft werde. Der Hauptunterschied zwischen Hagemann und Lipsius besteht nur darin, daß nach jenem Praxeas und Kallistus verschiedene Namen einer und derselben Persönlichkeit sind, nach diesem Praxeas bereits so früh (zwischen 180—185 n. Chr.) aufgetreten ist, daß er bereits im Allgemeinen, nur nicht für Tertullian verschollen und vergessen war, und daß nach jenem die von Tertullian zur Caricatur entstellte und bekämpfte Lehre von der Einheit Gottes die echte und rechte Lehre der Kirche, nicht, wie nach Lipsius, ein häretischer Auswuchs, Tertullian dagegen Ditheist war. Wenn Lipsius das Buch von Hagemann lesen will, so wird er in demselben S. 300—328 noch weiter ausgeführt finden, daß auch Origenes ähnlich wie Tertullian der kath. Kirchenlehre von der Einheit Gottes gegenüber gestanden habe, und Gelegenheit haben, nachträglich zu bemerken, daß auch noch andere herkömmliche Ansichten in der alten Dogmengeschichte einer eingehenden Kritik unterzogen sind. Hoffentlich wird er dann ein ähnliches ehrenhaftes Geständniß ablegen, wie Zahn. Aber fragen müssen wir bei diesem Anlaß noch, wie es komme, daß ein protestantischer Gelehrter eine solche neuere Erscheinung der kath. Literatur übersehen und ignoriren, und dann meinen könne, er stelle Untersuchungen zum ersten Mal an, mit denen Keiner vor ihm sich befaßt habe? Alle namhaften kath. Blätter haben das Buch von Hagemann besprochen, alle oder fast alle haben die neuen Untersuchungen über Tertullian und sein Verhältniß zur römischen Kirche hervorgehoben; die Tübinger ‚Theol. Quartalschr.', die noch am ehesten in protestantische Hände kommt, hat ihnen Jahrg. 1866, S. 349—404 einen ausführlichen Artikel gewidmet: und Lipsius hat von all dem nichts in Erfahrung gebracht und hat zuerst die „Verwegenheit," einer allgemein verbreiteten Ansicht zu widersprechen. Wie ist das zu erklären?

1) Wenn man zunächst in der Vorrede des Schreiber'schen Buches liest, daß das fast allein auf archivalischen Excerpten beruhende Werk von Wolf „größtentheils nur eine Compilation bereits gedruckter Bücher sei," so traut man seinen Augen nicht. Wenn man dann aber weiter das Buch selbst liest, so hört man auf, sich über solche Kleinigkeiten zu verwundern.

2) Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, S. 198, Anm. 3.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Borrasch, Gottschalk von Orbais, von Reiser.
Buroni, de intolerantia catholica, von Linsemann.
Ebert, Tertullians Verhältniß zu Minucius Felix, von H. Kellner.
Evelt, die Weihbischöfe von Paderborn, von Kessel.
Jülg, Aufgabe der Sprachwissenschaft, von Himpel.
Kalkar, Israel und die Kirche, von Rosenthal.
Kurtz, Hebräerbrief, von Langen.
Liebenau, Gesch. des Klosters Königsfelden, von Funk.
Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts, von Stiefelhagen.
Nirschl, das Todesjahr des h. Ignatius, von H. Kellner.
Phillips, Kirchenrecht, 7. Bd., von Diendorfer.
Rio, de l'art chrétien, von Reichensperger.
Stahl, die natürliche Gottes-Erkenntniß, von Simar.
Strodl, die Entstehung der Völker, von Himpel.
Tobler, Nazareth, von Schegg.
Zingerle, S. Ephraemi sermones duo, von Rohling.
Heliand-Literatur, von Lindemann.
Schriften über das bevorstehende Concil, von Dieringer.

Zur Recension sind ferner eingesandt:

Hase, Sebastian Franck von Wörd.
Mücke, Flavius Claudius Julianus.
Repesny, die Firmung; dogmat. Abhandlung.
Rieß, Staat und Kirche.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 16. März 1869. № 6.

Biblische Archäologie.

Die religiösen Alterthümer der Bibel. Von Dr. **Dan. Bonifacius von Haneberg,** Abt des Benediktinerstiftes St. Bonifaz und o. ö. Professor der Theologie. Zweite, grösstentheils umgearbeitete Auflage des „Handbuchs der biblischen Alterthumskunde." Mit 2 Tafeln und einem Titelblatt in Holzschnitt. München, Lit.-art. Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchh. 1869. XV u. 700 S. 8. 3 Thlr. 5 Sgr.

Als vor dreißig Jahren Bährs Symbolik des mosaischen Cultus erschien, ging es wie ein elektrischer Funke durch das ganze theologische Deutschland und über dessen Grenzen hinaus. Seine Auffassung der mosaischen Institutionen, getragen von einem soliden Wissen in ungewöhnlicher Ausdehnung, war so geistreich und fesselnd, daß ihr selbst principielle Gegner die Anerkennung nicht versagten, die conservativen Archäologen aber wie in einen Zauberkreis hineingezogen wurden, den bis auf den heutigen Tag nur Wenige und nur theilweise durchbrachen. Haneberg gehört zu jener kleinen Schaar, die sich von diesem Zauberbanne der archäologischen Wissenschaft frei hielt, nicht aus Mißachtung der unbestrittenen Verdienste Bährs, nicht aus Abneigung gegen symbolische Deutung, sondern wegen der Fülle des Materials, das ihm oft zu einem embarras de richesse geworden ist. Er zählt zu den ersten und bedeutendsten unter den Gelehrten, welche auf die nationalen Quellen selbst zurückgehen, sie mit Ausdauer durchforschen und, wie man sagt, das Zeug haben, selbständig sich Bahn zu brechen. Als ein solches, durch und durch selbständiges Werk geben sich seine „Alterthümer" auf jeder Seite zu erkennen. Wenn er sie als zweite „größtentheils umgearbeitete" Auflage ankündigt, so überzeugt von der vollkommenen Berechtigung zu dieser Aussage schon der äußere Umfang, der der Seitenzahl nach (236 zu 700) das Dreifache, dem Inhalte nach gut das Doppelte enthält. Auch in der Art der Darstellung und Behandlung des Stoffes weicht diese sogenannte zweite Auflage von der ersten so ab, daß sie den Eindruck einer ganz neuen Arbeit macht, wodurch wir selbstverständlich aller Vergleichung mit ihr überhoben sind. — H. theilt die religiösen Alterthümer in sieben Abschnitte. Drei davon bilden, möchte ich sagen, die generelle, vier die specielle Archäologie. Der allgemeine Theil umfaßt 1. die älteste Form der Religion (S. 1—30); 2. das Heidenthum (S. 31—90); 3. die Grundlegung der mosaischen Religion (S. 91—161). Die gewöhnlichen Handbücher der Archäologie gehen über diese Punkte, welche hier eingehend behandelt werden, bis auf ein mehr oder weniger ausführliches Capitel über den Götzendienst und etwa noch einige Bemerkungen über die Religion der Patriarchen, mit Stillschweigen hinweg, obgleich es sich hier um Fragen von weitreichender Bedeutung handelt, die unleugbar dem Gebiete der Alterthumswissenschaft angehören; man vergleiche z. B. nur die einzelnen Paragraphen des 3. Abschnittes: 1. Charakter der mosaischen Religion im Allgemeinen; 2. Aufbewahrung und Fortbildung der Lehre; 3. strenge Maßregeln gegen Irrglauben und Gotteslästerung; 4. Proselyten; der Vorzug Israels; Grundsätze über das Verhältniß zu Nichtisraeliten; 5. die Glaubenslehre; 6. Pflichtenlehre; 7. inneres und äußeres Religionsleben Israels. Aus diesem allgemeinen Theile lernt man das Judenthum wirklich kennen, nicht ein ideales, wie es uns die modernen jüdischen Apologeten vormalen, sondern das geschichtliche mit seinen Vorzügen und Mängeln. Ich hebe das letztere mit Nachdruck hervor; denn daß ein Mann, der sich so in die altjüdische Literatur hineingelebt hat, wie H., eine Vorliebe für den Mosaismus bekommt, ist unvermeidlich und wäre nur zu tadeln, wenn über dem Lichte der Schatten, d. i. die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung vergessen würde. Das ist aber nicht der Fall. In der Glaubens- und Sittenlehre wird gerade darauf ein großer Nachdruck gelegt, so daß diese Abhandlungen, ohne ein Angriff auf das Judenthum zu sein, die ansprechendste Apologie des Christenthums sind und nicht ohne Widerspruch von gegnerischer Seite bleiben werden. Man sehe nur, was H. in der Glaubenslehre von der Messiashoffnung, in der Sittenlehre vom Gebote der Nächstenliebe, im innerlichen und äußerlichen Religionsleben Israels von den Gesetzeswerken und der pharisäischen Gerechtigkeit sagt, nicht in allgemeinen Phrasen und breitgetretenen Gemeinplätzen, sondern in streng historischer Beweisführung. In den 13 Artikeln des jüdischen, von Moses Maimonides verfaßten Glaubensbekenntnisses (des jüdischen Credo) lautet der 9.: „In alle Ewigkeit wird Gott sein Gesetz nicht ändern," der 12.: „Er wird senden am Ende der Tage unsern Messias," der 13.: „Die Todten wird Gott beleben." Alle drei Artikel, die ich nur in der kürzesten Fassung gegeben habe, erörtert H. im christlichen, wie im jüdischen Interesse; denn er nimmt nicht bloß das Christenthum gegen das Judenthum, sondern auch das echte Judenthum gegen das falsche, moderne, rationalistische Judenthum (unter den Christen, wie Juden) in Schutz. Er sagt u. a. S. 119:

Dieser (der 12.) Artikel wurde von der spätern jüdischen Literatur bis auf den heutigen Tag mannigfach modificirt, bis man ihn ganz zu beseitigen suchte. Schon jener gelehrte spanische Rabbiner Joseph Albo, welcher an dem großartigen Religionsgespräch zu Barcellona (7. Febr. 1413 bis 12. Nov. 1414 in 69 Sitzungen) vor dem Gegenpapste Benedict XIII. Theil genommen hatte und offenbar unterlegen war, suchte den schwierigen Begegnungen mit den christlichen Theologen dadurch auszuweichen, daß er die Lehre vom Messias gar nicht zu den eigentlichen Dogmen des Judenthums rechnete. Es zeigte sich hier, wie in unserer Gegenwart, daß der denkende Israelit, wenn er das Christenthum wirklich kennen gelernt hat, nur die Wahl zwischen zwei Wegen

hat; er muß auf die breite Straße des vagesten Deismus einlenken, oder, dem Buchstaben des A. T. folgend, den hohen Pfad des Evangeliums betreten. Einstweilen macht der Theil des Judenthums, welcher die 13 Artikel des Maimonides als Symbolum gebraucht, noch Halt bei dem überlieferten Glauben. Würde indeß auch das genannte Symbolum aufgegeben, der Glaube an den Messias kann aus der Literatur und Liturgie des alten Judenthums nicht getilgt werden. In der alten Osterhaggada, in dem alten täglich zu recitirenden Gebete Schemoneh Esreh und in den Targumim ist er ausgeprägt. Er mußte sich in dieser Weise ausprägen, weil er wirklich in der Bibel enthalten ist. Die ältern Polemiker wie der Karäer Troki und der Elsäßer Jom tob Lipmann gingen von der Gewißheit aus, daß ein Messias kommen müsse, und stritten nur über den Sinn einzelner Stellen und die Anwendung der Prophetieen auf Jesus. Wäre der Messias nicht in der Bibel verheißen, hätte sich hierin das Judenthum selbst bis auf die Tage der Braunschweiger Rabbinerversammlung (Juni 1844) geirrt: dann freilich fiele die Mühe des Streites mit der Integrität und Inspiration der Bibel weg. So lange diese ganz und als heiliges Buch genommen wird, muß der Glaube an den Messias als ein Fundamentalartikel der mosaischen Religion betrachtet werden, und wird sich das Judenthum zu verantworten haben, warum es zwar an die Bibel glaubt, aber nicht an Jesus, auf den die im N. T. citirten und die von den tüchtigsten Christologen (z. B. von Prudentius Maranus in dem Werke: Divinitas Dom. N. Jesu Christi. Neue Ausg. Würzburg 1859) beleuchteten Stellen bezogen werden müssen.

In dem Abschnitte über die Pflichtenlehre finden wir eine treffende Abweisung der Vorwürfe, welche jüdische Apologeten gegen die Worte Jesu: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden: Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind,“ erhoben. Der Verf. zeigt, daß die zur Pflicht gemachte Ausrottung der Kanaaniter sich nicht anders formuliren lasse, als: „du sollst diese Völker, die deine Feinde sind, hassen [1]),“ daß die Verwerfung des Saul, weil er den König der Amalekiter verschonte, den der mosaisch eifernde Samuel in Stücke hieb, auf demselben Grundsatze beruhe, und daß die Rabbinen selbst ihr Verhältniß zu den Nichtisraeliten nicht anders auffassen. Ihre Lehre lautet: „Du sollst den besten unter den Gojim tödten, wie du der besten unter den Schlangen den Kopf zertreten sollst.“ Am Schlusse dieses Abschnittes sagt er:

Das mosaische Gesetz steht zwischen der patriarchalischen und christlichen Gottesführung in der Mitte und hängt mit beiden zusammen. Es enthält Elemente, welche dem Einzelnen zum Antriebe werden konnten, einen hohen Grad von Sittlichkeit zu erreichen, obwohl die Schranken, die es zog, die Hüllen, in welche das Geistige gekleidet wurde, eine absolute Vollendung dessen, wozu der Mensch im Einzelnen und die Gesellschaft im Ganzen bestimmt ist, hemmten und aufhielten. So wie das mosaische Gesetz historisch vor uns da liegt, hatte es gar nicht den Zweck, jene allgemeine Menschenliebe zu wecken, welche einzig und allein das Christenthum hervorgerufen und gepflegt hat (S. 146).

Aber unterlassen wir es, weitere Mittheilungen aus dem im vollsten Sinne wahrhaft belehrenden allgemeinen Theile zu machen, und gehen wir auf den speciellen Theil über, den H., ohne ihn so zu nennen, mit folgenden Worten einleitet:

Diese (die alttestamentliche) Führung war nach einem bezeichnenden Ausdrucke des h. Paulus eine Erziehung; manches, was der Erzieher übt und lehrt, hat nur den Zweck der Vorbildung für einen künftigen Beruf, manches aber soll so, wie es der Erzieher gibt, bis zum Tode bleiben. So werden wir an den Einzelheiten, welche die heiligen Orte, Handlungen und Zeiten, wie das Cultuspersonal betreffen, neben solchen Dingen, welche nur eine vorübergehende Bestimmung hatten, auch solche finden, denen eine ewige Bedeutung zukommt (S. 160).

In den vier Abschnitten des 2. Theiles, der die religiösen Alterthümer im engern Sinne behandelt, folgt H. der gewöhnlichen und naturgemäßen Eintheilung in Cultusstätten, Cultushandlungen, Cultuspersonal und Cultus- (oder, wie er sagt, heilige) Zeiten. Die einzelnen Partieen sind nicht gleichartig behandelt; bei einigen verweilt der Verf. mit Vorliebe, über anderes geht er schnell hinweg, und zwar fast im umgekehrten Verhältnisse zu den gewöhnlichen Handbüchern, indem er die schwierigen Stücke neu untersucht, jene, wo sichere Resultate vorliegen, kurz abfertigt. Der 1. Abschnitt zerfällt in drei Gruppen: Stiftshütte (S. 161—215), Tempel (215—349), Synagogen (349—355). Nach einer historischen Einleitung, worin er die wirkliche Existenz der Stiftshütte, welche Graf (die geschichtl. Bücher des A. T. Leipzig 1866) leugnet, nachweist, geht er auf die einzelnen Bestandtheile derselben über. Schon da sehen wir seine eigenthümliche Art. Er widmet eine besondere Aufmerksamkeit dem Karkob (S. 174—176), dem θυμιατήριον Hebr. 9, 4 (S. 184—186), den Cherubim (S. 188—201), der Schechinah (S. 205—208), worüber er mehr Seiten hat, als Andere Zeilen. Er neigt sich dahin, das Wort Kerûb aus dem Aegyptischen hrb (χερεβ) zu erklären, was phantasma und simulacrum bedeutet, und sagt über ihre Gestalt: „Wenn ich alles, was nun vorliegt, zusammenfasse, halte ich für das Wahrscheinlichste, daß an dem einen Ende ein geflügelter Löwe, auf dem andern ein geflügelter Stier, beide mit menschlichem Antlitze, aber liegend, wie die ägyptischen Sphinxen, abgebildet waren“ (S. 197). Seinen festen Glauben an die rabbinische Schechinah (S. 206) über der Bundeslade kann ich nicht theilen. „Daß die Bundeslade von einer ähnlichen Feuererscheinung mit Gewölk umleuchtet und umhüllt wurde, wie der Sinai bei der Gesetzgebung, ist nicht auffallend, sobald man berücksichtigt, daß die Arche des Bundes die Bestimmung hatte, ein Sinai im Kleinen zu sein.“ Der biblische Beweis für das Vorhandensein der Wolken- und Feuersäule über der Bundeslade fehlt; es ist ein bloßes jüdisches Theologumenon, und H. selbst sieht sich genöthigt einzuräumen, „daß dieses umwölkte Leuchten in der Regel latent gewesen sei, und daß es einer für das Volk wichtigen Anregung bedurft habe, um manifest zu werden“ (S. 208). Was soll eine „unsichtbare“ Wolken- und Feuersäule sein? Das gleicht fast dem berühmten Messer ohne Griff und Klinge. — In der Geschichte der Stiftshütte (S. 208—215) combinirt er Nob (Nebo) mit dem heutigen Samuil, und Gibeon (Diminutiv von Geba) mit dem heutigen Kubêbeh („die kleine Kuppel“). Dadurch werden die drei heiligen Stätten: Nob, Gibeon und Kirjath-Jearim einander sehr nahe gerückt. Ich habe schon in meinem Gedenkbuche einer Pilgerreise (II, 89) gezeigt, daß Isawijeh, das man gewöhnlich für Nob hält, dasselbe nicht sein könne.

Welche Sorgfalt H. dem 2. Hauptstücke dieses Abschnittes zugewendet hat, erkennt man schon aus dem Umfange. Die Beschreibung des ersten Tempels zählt 40, die des zweiten 113 Seiten; ihr sind auch die beiden Tafeln in Steindruck gewidmet (Grundriß des ganzen heiligen Raumes, Längenschnitt, Querschnitt, Plan, Façade des Tempels). Bei Scholz (die heiligen Alterthümer I.) beträgt der ganze Abschnitt (sammt der Geschichte des Tempels) bei etwas compresserm Drucke 53 Seiten. Zum sachlichen Grunde der Schwierigkeit kam bei unserm Verf. noch ein persönliches Interesse: er machte seine Studien über diesen Gegenstand an Ort und Stelle. Es ist wohl dies Capitel für den eigentlichen Archäologen der interessanteste Theil des ganzen Buches. Vieles Eigenthümliche, manches im höchsten Grade Frappante stößt hier dem Leser auf, z. B. über den Palast des Salomo auf dem Moriah, über das Schafthor auf der Westseite des Tempels (das Kiponos-, d. i. Coponius-Thor der Mischnah) [1]),

---

1) Doch ist nicht zu übersehen, daß die Ausrottung der Kanaaniter einen Ausnahmsfall bildet. Die Israeliten waren die Vollstrecker eines göttlichen Strafgerichtes, das ihnen zugleich selbst eine Lehre und Warnung sein sollte: was sie den Kanaanitern thun, werde auch ihnen geschehen, wenn sie ihre Bestimmung nicht erfüllen. Die Völker, wie die Menschen haben ihren Beruf im Rathschlusse Gottes. Fallen sie davon ab, dann tilgt er sie aus dem Buche des Lebens. Die Kanaaniter sind nicht das einzige Volk in der Geschichte, an dem sich das Gericht Gottes zu ihrer Vernichtung vollzogen hat.

1) In der Nähe ist der Brunnen, welcher das gegenwärtige (türkische) Bad Hammâm es-schefâ (Bad der Heilung) mit Wasser versieht. Vgl. mein Gedenkbuch I, 377. 379. Ich habe dort gesagt, daß man hier in der Nähe den Teich Bethesda suchen dürfte, wenn sich in der Nähe das Schafthor nachweisen ließe. Was ich damals noch bezweifelte, scheint H. zur Gewißheit erhoben zu haben. Ohne die Lage des Teiches

über die Gestühle, die Tempelfrauen, die 46 Jahre bei Joh. 2, 20, das Hulda=, das Ostthor, die Synagoge im Tempel; über Asuppim, Parpar (Käsemacherthal) und *γαζοφυλάκιον* (Mark. 12, 41; Luk. 21, 1); über den heiligen Felsen (es-Sachra), den er mit dem Brandopferaltar identificirt und von dem vielbesprochenen Eben Schatja trennt, über den Sitzungssaal des hohen Rathes, die Wasserleitungen u. s. w., endlich noch über die symbolische Bedeutung des Tempels. Nicht alles davon wird die Feuerprobe bestehen; aber das Verdienst wird dem Verf. Niemand bestreiten, einen, wenn nicht ersten, aber doch ernstlichen Versuch gemacht zu haben, die verschiedenen Angaben der Alten organisch zu verbinden. Einen würdigen Schluß des ganzen Abschnittes bildet das letzte Capitel: die Synagogen. Da möchte ich alles zugeben, nur nicht, „daß die Synagoge für die ersten Kirchenbauten tonangebend wurde."

In den folgenden drei Abschnitten faßt sich H. kürzer, bisweilen fast zu kurz, aber doch so, daß er nichts umgeht und vieles bietet, worüber die gewöhnlichen Handbücher schweigen, obwohl es weder gleichgültig noch selbstverständlich ist, z. B. über Korban (*χορβᾶν*) Mark. 7, 11; Matth. 15, 5. 6. Es hat mich gefreut, daß H. meine Erklärung ganz adoptirt hat. Exegeten perhorrescirten sie, ein Archäologe bringt sie wieder zu Ehren. So ist es auch recht und billig; die Sache selbst gehört ganz dem Gebiete der Alterthumswissenschaft an. Nach dem Beispiele des Verf. werde auch ich mich von nun an kurz fassen. Die Cultushandlungen (5. Abschnitt) umfassen das Gebet (S. 356—62), den Segen und Fluch (363—70), das Gelübde und den Eid (371—80), die Opfer (380—459), die Reinigkeits= und Speisegesetze (460—92), Krankheit und Tod, Begräbniß und Trauer (493—507). Im Capitel vom Opfer ist H. sehr bemüht, der Minchah (מנחה = Geschenk), gewöhnlich das unblutige Opfer genannt, den Charakter eines wirklichen Opfers zu vindiciren. Die Entscheidung hängt vom Begriffe des Opfers ab, der im engern und eigentlichen, oder im weitern und uneigentlichen Sinne genommen werden kann. Schauen wir auf das Opfer im eminenten Sinne, von dem jede Definition des Opfers ausgehen muß, auf Jesus Christus am Kreuze, dann gehört die Minchah nicht zum Opfer, nach dem richtigen Satze Bellarmins (de sacrif. missae I, 2), daß mit jedem Opfer ein Act der Huldigung verbunden, daß aber nicht jede Huldigung auch ein Opfer sei, und wird man die Definition vom Opfer, wonach es wesentlich eine freiwillig auferlegte Entsagung ist, nicht ausreichend nennen müssen. H. sagt:

Das Besondere des Opfers besteht darin, daß Gottes Ehre durch materielle Mittel und Handlungen gefeiert wird. Es gibt kein Opfer ohne Tödtung, Verbrennung, oder Ausgießung, oder Verzehrung einer Gabe. Wie nun die Zerstörung eines Lebens oder eines Lebensmittels einerseits und das Genießen desselben anderseits Gottes Ehre bezeuge, wird dann einleuchten, wenn wir bedenken, wodurch die Ehre Gottes auf Erden gehemmt oder vernichtet werde. Jede Art Sünde ist eine Verletzung der Ehre Gottes; darum wird Gott vor allem damit geehrt, daß die Verletzung seiner Majestät aufgehoben, die Schuld gesühnt wird. Die einzelnen Sünden haben ihre Wurzel in dem Zustande der Begierlichkeit, Genuß= und Eigensucht, welcher, wenn auch in verschiedenem Grade über das ganze Menschengeschlecht verbreitet ist. Wird durch irgend einen Act dieser Eigensucht eine Entsagung auferlegt, so wird dadurch Gott geehrt. Die formell auf Gott bezogene Entsagung, d. h. die Unterlassung eines werthen Genusses, ist so ein Act der Gottesverehrung und eine Huldigung, die seiner Majestät dargebracht wird (S. 450).

Ich begreife nicht recht, wie mit dem Opfer die Entsagung eines werthen Genusses verbunden sei. Man fastete ja nicht beim Opfer; wer ein Kalb darbrachte, war nicht gehindert, dafür zwei andere zu essen. Die Opferidee muß also in etwas anderm als in der Entsagung von einem Genusse liegen. Weinhart sagt in seinem gehaltvollen Programme „Ueber die Bedeutung des h. Meßopfers," Freising 1847, richtig:

Die Idee des Opfers wird in der Idee der Schöpfung selbst liegen. Gott hat die Welt für sich geschaffen, also ist sie nur für ihn; Gott hat insbesondere den Menschen für sich geschaffen, also ist er nur für ihn — (und) der Mensch erfüllt seine Idee, wenn er nicht sich selbst sucht, sondern sich ganz Gott hingibt, — (und) diese Hingabe des Lebens nach allen seinen Beziehungen an Gott ist die Idee des Opfers. Dieses Opfer des Lebens hat der Mensch in der Sünde Gott versagt, und einmal versagt, ist es für die Menschheit zur Unmöglichkeit geworden. Aber bei dem vollen Gefühle der Unmöglichkeit blieb dem Menschen das Bewußtsein, daß er sich Gott schuldig sei, und diese Anerkennung der Schuld war das einzige, was er Gott bieten konnte, anstatt der thatsächlichen Hingabe seines Willens in vollkommener Liebe. Anstatt daher das ganze Leben ein freies Opfer Gott sein zu lassen, blieb das Opfer auf einzelne Acte beschränkt, die nur Darstellung jenes Bewußtseins waren, daß alles und vor allem der Mensch Gott gehöre. Alle diese Opfer waren stellvertretend: anstatt sich selbst Gott zu geben, gab der Mensch einen Gegenstand der Natur; anstatt das zu opfern, was er war, opferte er das, was er hatte. Es kommt aber noch ein neues Moment hinzu, durch das die Darstellung der Opferidee wesentlich modificirt wird. Durch die Sünde tritt ein neuer Rechtstitel in die Schuld des Lebens an Gott. Im Momente der vollbrachten Sünde hat die menschliche Natur den Grund und das Recht der Existenz verloren. . . So muß der Mensch in dem Bewußtsein leben, daß er kein Recht hat zu leben. . . Dies Bewußtsein spricht sich besonders aus in den blutigen Opfern. Was er hier anstatt seiner Gott hingibt, gibt er zuerst dem Tode hin. Allein all diese Opfer sind bloß Symbole, sind Darstellungen jenes idealen Menschen, der freiwillig auf sein natürliches Leben verzichtete und es der Gerechtigkeit preisgäbe, der es verfallen ist durch die Sünde. Und jenes Ideal ist Wirklichkeit in dem Gottmenschen Jesus Christus.

Das ist ein brauchbares Fundament für die Lehre vom alttestamentlichen Opfer. — In dem Capitel von den Reinigkeitsgesetzen, „einem unermeßlichen Labyrinthe" wegen der casuistischen Consequenzen, nimmt H. Gelegenheit, von ein paar Stellen bei Markus zu sprechen. Nicht klar ist mir, was er bei: „die Hände mit der Faust waschen," meint. Seine Worte sind: „Im Griechischen steht *πυγμῇ* »mit der Faust;« ein sehr genauer Ausdruck, der durch die wiederholten Belehrungen der Mischnah (z. B. Jadajim c. 2, 3) erläutert wird. Es heißt da: »Die Hände werden verunreinigt und wieder gereinigt bis ans Gelenke.« Also betrifft Reinheit und Unreinheit nur die *πυγμή*" (S. 476). Das macht den Eindruck, als ob Markus sage: „die Faust waschen," nicht: „mit der Faust die Hand waschen." Dieser Ausdruck steht offenbar der römischen und griechischen, auch der modernen[1]) Sitte gegenüber, vor und nach Tisch nur die Finger mit Wasser zu übergießen, während die Pharisäer ein starkes Abreiben der ganzen Hand, auch der innern Handfläche (mit der Faust) forderten. Im alttestamentlichen Ausdrucke würde es lauten: „die Hände (mit der Faust) walken (כבס)." Das Verhalten der Jünger Jesu gegenüber den rabbinischen Vorschriften wäre ein würdiger Gegenstand für eine zweite Auflage, wobei jedoch zwei Dinge nicht außer Acht gelassen werden dürften; einmal daß es sich nicht um levitische Reinigkeit oder Unreinigkeit handelte, da die Apostel hierin so gewissenhaft waren, wie jeder fromme Israelit; dann daß es nicht eine Ueberlieferung der Alten, d. i. eine durch ihr Alter ehrwürdige Sitte betraf, sondern eine Ueberlieferung der Aeltesten (*παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Mark. 7, 5), d. i.

bestimmen zu wollen, sagte ich gelegenheitlich: „Vielleicht stand der Teich Bethesda in Jerusalem unmittelbar über dem Sprudel (der auch dem Marienbrunnen Wasser zuführt), auf dessen Bewegung die Kranken in den Hallen, die um ihn her gebaut waren, warteten. Denn nicht dem Wasser an sich wurde eine heilende Kraft zugeschrieben, sondern nur im Momente seines Aufwallens, und zwar nach dem Volksglauben so, daß jeder erste, welcher hinabstieg, geheilt wurde, weil ein Engel den Sprudel verursachte. Gerade dieser Umstand macht es wahrscheinlich, daß der wunderbare Wasserstrahl ein kleines Bassin, wie etwa bei uns ein Springbrunnen, hatte, welches eine Arcade in Gestalt eines Fünfeckes umgab. Später, als sich der Glaube an die wunderbare Heilkraft allmählich verlor, wurde der Bau vernachlässigt, gerieth in Verfall und endlich ganz in Vergessenheit u. s. w." (I, 401).

1) Beim katholischen Patriarchen zu Bsummar auf dem Libanon wurden wir vor und nach Tisch eingeladen, die Hände (Finger) zu waschen. Gedenkbuch II, S. 436.

der angesehensten noch lebenden Rabbiner ohne Rücksicht auf das Alter der Vorschrift. Von den vielen Waschungen, eigentlich vollständigen Bädern, denen sich der Pharisäer unterwarf, wenn auch kein bestimmter Fall einer Verunreinigung vorlag, sondern nur die Möglichkeit einer solchen [1]), nimmt H. Veranlassung, die Proselytentaufe, der Frauen wie Männer unterworfen wurden, und ihren Zusammenhang mit der johanneischen und christlichen Taufe zu besprechen. — Ob das letzte Capitel dieses Abschnittes: Krankheit und Tod, Begräbniß und Trauer, in die Reihe der religiösen Alterthümer gehöre, könnte bestritten werden, aber nicht, daß es treffliche Bemerkungen über die Bestattung, die Gräber, die Trauer, das Gebet u. s. w. enthalte, wofür wir schon im Interesse der neutestamentlichen Schriften dem Verf. zu Dank verpflichtet sind. Er sagt am Schlusse:

Dürften wir in Schriften wie das Buch Sohar einen echten Widerhall alter Lehre suchen, so würde die Einwirkung des Gebetes der Lebenden auf die Hingeschiedenen sehr stark bezeugt sein. Es würde das „Amen" der betenden Synagoge dreimal des Tags in die Hölle hinabdringen und Erleichterung verschaffen (Sohar, ed. Sulzbach I, 188). Im wirklichen Leben ist die Vorstellung von einer tröstenden und helfenden Einwirkung auf den Dahingeschiedenen in so fern ausgesprochen, als die frommen Israeliten für einen Abgeschiedenen in der Bibel oder sonst einem frommen Buche lasen. Neuere Gebetbücher haben ein förmliches Gebet für die Abgestorbenen (S. 506).

Der 6. Abschnitt, das Cultuspersonal, reicht von S. 508 bis 598, der 7., heilige Zeiten, von S. 599 bis 692, das Register von S. 693 bis 700. In beiden Abschnitten zeigt der Verf. seine Vorliebe, die Archäologie für das N. T. zu verwerthen, ohne die eigentliche Aufgabe aus dem Auge zu verlieren. Hier fand er auch Gelegenheit, vielfach über den Kreis der semitischen Quellen in den weitern der orientalischen überhaupt hinauszugreifen. Gehen wir aber nicht mehr auf das Einzelne ein, sondern begnügen wir uns mit ein Paar Bemerkungen. Ich habe im 3. Bande meines Lukas im ersten Nachtrage speciell die Frage von der Bedeutung des Wortes ἀρχιερεῖς besprochen und gezeigt, daß ἀρχιερεῖς ein hellenistisch-christlicher Ausdruck sei, kein hebräisch-christlicher; H., der auch dieses Wort behandelt, hat es nicht beachtet, stimmt aber mit mir überein: ἀρχιερεῖς sind die priesterlichen Mitglieder des hohen Rathes; für die weitere Ausdehnung auf die priesterlichen Tempelbeamten im allgemeinen fehlt der Beweis, schon deshalb, weil Josephus, was man nicht beachtete, mit ἀρχιερεύς einen andern Begriff verbindet, als die Evangelien. — Bei dem Berichte, daß die Römer den hohenpriesterlichen Ornat auf der Antonia (im Prätorium) bewahrten, nimmt H. Veranlassung, „die Bekleidung Jesu vor der Kreuzigung" zu schildern; seine Worte sind:

Ohne es zu wissen und zu wollen schmückten ihn seine Feinde mit den Insignien des Hohen Priesters. Im Prätorium, wo ohne Zweifel verschiedene, nicht mehr gebrauchte Ephode waren, legten ihm die Soldaten, in deren Obhut unter Pontius Pilatus der Ornat des Hohen Priesters war, das Purpurgewand, d. h. das Ephod, natürlich ohne den Edelsteinschmuck, an, in welchem die hasmonäischen Könige sich bei festlichen Gelegenheiten gezeigt hatten. Dieses Gewand wurde ihm bei der Ausführung nach Calvaria wieder abgenommen. Als der Herr gekreuzigt worden war, vertheilten die Soldaten seine Gewandung und zwar in vier Theile; den χιτών aber, welcher aus Einem Stücke gewebt war, verloosten sie. Wie Christus zu einem so seltenen Kleidungsstücke gekommen, ist mehrfach erklärt worden; mir scheint Lukas die einfachste Erklärung zu geben. Er berichtet, wie Herodes Christum mit einem Prachtgewande habe bekleiden lassen. Wir wagen die Vermuthung, daß diese ἐσϑὴς λαμπρά (Luk. 23, 11), mit welcher Jesus ins Prätorium zurückkam und auch wahrscheinlich ausgeführt wurde, ein abgelegtes Meil aus der hasmonäischen Zeit war (S. 554).

Für ein Prachtgewand, entgegen einem einfachen „weißen Spottkleide," wie man gewöhnlich annimmt, habe auch ich mich zu Lukas (Bd. III, S. 299 ff.) ausgesprochen; aber die weitern Consequenzen Hanebergs möchte ich nicht unterschreiben. — Wie nicht anders zu erwarten, widmet der Verf. eine besondere Aufmerksamkeit dem „Osterfeste," S. 621—653. Er ist bei seiner schon früher vertretenen Ansicht geblieben, daß im Todesjahre Jesu das Osterfest vom Synedrium um einen Tag verlegt worden sei. Das ist aber eine bloße Hypothese ohne Spur eines historischen Beleges. Wie sehr dem Verf. aller historische Boden bei dieser Annahme fehlte, erkennt man leicht aus seinen eigenen Worten:

Da im Jahre des Leidens Christi der erste Ostertag auf einen Freitag fiel, so trafen zwei Sabbathe zusammen. Darin lag eine große Unbequemlichkeit unter allen Umständen. Bei der bevorstehenden Verurtheilung Christi mußten zwei Ruhetage doppelt bedenklich erscheinen. Man hatte innerlich keine Ruhe, man mußte sich auf verschiedene Eventualitäten gefaßt machen. Daher wurde der Festsabbath mit dem unveränderlichen Wochensabbath vereinigt und das Osterlamm am 15. Nisan gegessen, der erste Ostertag aber am 16. mit dem Wochensabbath gehalten (S. 642).

Haneberg weiß so gut wie jeder Andere, daß bloße Unbequemlichkeit kein Beweggrund sein darf, ein heiliges Gebot wie die Paschafeier zu alteriren, am wenigsten nach pharisäischer Auffassung, und daß die Rücksicht auf „die bevorstehende Verurtheilung Jesu" einen Einfluß auf die Paschafeier gar nicht haben konnte. Ich habe zu Luk. 22, 7 (III, 220) gezeigt, daß der 15. Nisan nach der Mischnah selbst auf einen Freitag fallen konnte; doch lassen wir die Sache: adhuc sub iudice lis est.

Indem ich von diesem Buche, das mir ebenso viel Vergnügen als Belehrung gewährte, Abschied nehme, wünsche ich nur, daß es dieselbe Verbreitung und Aufnahme finden möge, welche der „Geschichte der Offenbarung" zu Theil geworden ist. Die Ausstattung ist vortrefflich, das gute Register ein wesentlicher Behelf; zu den Tafeln vermißte ich sehr eine beigedruckte Legende; die ausführlichen Belegstellen hätte ich lieber deutsch als lateinisch gelesen. Das Recht der Uebersetzung hat sich der Verf. nicht vorbehalten; so wünschen und hoffen wir denn, daß diese Schrift, die unserer theologischen Literatur Ehre macht, recht bald übersetzt werde. Bei nicht wenigen Büchern scheint mir das vornehm klingende: „das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten," eine unwillkürliche Warnungstafel vor „Schund" zu sein.

Würzburg. Schegg.

Kirchenrecht.

Das Wesen und die Rechtsverhältnisse der neueren **religiösen Frauengenossenschaften**. Zum praktischen Gebrauche dargestellt von **F. Schuppe,** Fürstbischöfl. Consistorialrathe in Breslau. Mainz, Kirchheim 1868. XVI u. 162 S. 8. 24 Sgr.

Die neuern Frauencongregationen unterscheiden sich wesentlich von den eigentlichen Orden, deren Gelübde vota solemnia sind mit allen Folgen solcher, Ungültigkeit der Ehen von Professen, absoluter Vermögensunfähigkeit u. s. w. In Folge der modernen Rechtsentwicklung in den meisten Ländern muß es allmählich dahin kommen, daß die Kirche kein Recht mehr geltend zu machen die Mittel hat und keine auf dem Civilgebiete gültige Satzungen geben kann, und daß die Staaten theils gar nicht mehr, theils nur in sehr geringem Maße kirchlichen Satzungen von selbst oder durch specielle Anerkennung unmittelbare Wirkung auf dem weltlichen Rechtsgebiete verstatten. Dazu kommt, daß unsere Zeit allem, was keinen faßlichen, realen Untergrund besitzt, abgeneigt ist, daß sie gar keinen Sinn für bloße Ascese hat und daß die großen brennenden socialen Fragen gebieterisch ein Eingreifen in das unmittelbare Leben fordern. So ist es für die alten Orden überhaupt, und vollends für die weiblichen in den meisten Ländern unmöglich geworden, als solche, wie sie rechtlich verfaßt worden sind, zu existiren. Nachdem die Kirche mit der neuern Rechtsentwicklung fast allen Einfluß auf den Gang und die

---

1) Noch heut zu Tage kann man in Jerusalem sehen, wie sich ein Jude ängstlich in eine Ecke oder an ein Haus hinstellt, wenn er eine Frau kommen sieht, aus Furcht, von ihr, die unrein sein könnte, gestreift zu werden; denn das Wasser ist, besonders im armen Judenviertel, kostbar.

Objecte der staatlichen Rechtsbildung verloren hat, ist das Hauptmittel weggefallen, wodurch sie namentlich bei den germanischen Völkern früh und kräftig ihre Mission begründet und verfolgt hat. Zudem gehen ihr fast überall die Mittel ab, auch nur ihre eigenen innern Bedürfnisse erschöpfend zu befriedigen, um wie viel mehr, darüber hinaus materiell in das sociale Leben einzugreifen. Unter diesen Umständen ist die enorme Thätigkeit der neuern Frauencongregationen eine eigenthümliche Erscheinung. Obschon mit wenigen Ausnahmen alle diese Schöpfungen kaum drei Decennien alt sind, ist die Zahl ihrer Mitglieder und der von ihnen geleiteten Institute sehr groß[1]). In manchen Ländern liegt beinahe die ganze Erziehung der weiblichen kath. Jugend der höhern und vielfach auch der mittlern Stände entweder ganz oder doch ein oder mehrere Jahre in ihren Händen[2]); in Hunderten von Ortschaften sind ihnen die Volksschulen für Mädchen übergeben; vielfach ist ihnen die Verwaltung von Straf-, Besserungs-, Waisen- und Kranken-Anstalten übertragen.

Bei dieser Sachlage ist es ohne Zweifel schon von Wichtigkeit für die Kenntniß des praktischen Lebens der Kirche, genau zu wissen, welche rechtliche Ausbildung diese Institute bereits gewonnen haben. Noch wichtiger ist es, zu verhüten, daß das Aeußere, die bloß rechtliche Ausgestaltung, überwuchere und der Geist und der praktische Zweck leide unter dem immerhin möglichen Streben, Einfluß auf die Leitung der Diöcesen zu gewinnen, ferner zu verhüten, daß, wie es nach dem Zeugniß der Geschichte bei manchen alten Orden erging, in den Zeiten geistiger Erregung Gebäude aufgeführt werden, deren Bewohner, wenn der ursprüngliche Geist des Eifers und der Begeisterung erlahmt, — wie das nur zu leicht zu geschehen pflegt, nachdem einmal die gährenden Elemente der Gesellschaft sich mehr gesetzt haben, — das zum Schaden der Gesammtheit anwenden, was zu deren Nutzen gereichen kann und jetzt sicher gereicht. Es ist weiterhin von Wichtigkeit, dafür Sorge zu tragen, daß solche Institutionen fest begründet werden, welche, auf dem Boden der in ihren Principien unwandelbaren, in dem Aeußern der geschichtlichen Entwicklung unterworfenen Kirche stehend, geeignet bleiben, mit den jeweiligen vernünftigen Anforderungen der Zeit, die sich ja nur als Producte der gesammten socialen Entwicklung herausstellen, in beständigen Einklang gesetzt zu werden. Da sind es meines Erachtens ganz vorzüglich folgende Punkte, welche wohl ins Auge gefaßt werden müssen.

Die Geschichte lehrt, daß die alten Orden durch die Exemtion von der bischöflichen Gewalt ihre Blüthe erlangt und in den Zeiten ihrer Größe so Herrliches geleistet haben, daß aber auch derselbe Umstand zur Lockerung der bischöflichen Jurisdiction führte, daß die Seelsorge unter all der Menge bloß rechtlicher Gestaltungen in einer Weise herabgedrückt wurde, wie es der Kirche, deren höchste Aufgabe doch nie und nimmer eine andere als die cura animarum sein kann, nicht frommte. Wird daher die bischöfliche Jurisdiction zu sehr gelockert, wird das Pfarramt durch die Rechte der Quasiregularen herabgedrückt, so schwindet der Einfluß des Bischofs und die Wirksamkeit des Pfarrers wird gelähmt. Mag man nun auch da oder dort es als die wichtigste Aufgabe des Bischofs ansehen, der Gnaden Fülle über diese Institute zu ergießen, den Pfarrer ihnen gegenüber machtlos zu machen: so kann das unschädlich sein zu Zeiten; aber auf den Episkopat ist doch die Kirche gebaut und der Pfarrer bleibt der Träger der dem Bischofe übertragenen Hirtengewalt für die Gemeinde. Wird die berechtigte Eifersucht des Bischofs hervorgerufen und der Einfluß des Pfarrers unterdrückt durch den „frommer Frauen," so leidet darunter später nicht bloß das religiöse Institut selbst, sondern die Kirche. Mir scheint nun, daß bereits in der Organisation der neuern Vereine trotz der Nothwendigkeit von größern Einheiten einzelne Keime liegen, aus denen leicht Gefahren entstehen können. Wohl ist kein Pfarrer dem gewachsen, wöchentlich neben seinen andern Sorgen den religiösen Bedürfnissen von zahlreichen frommen Frauen gerecht zu werden; aber es ist gut, bei Zeiten vorzubauen. Die ordentlichen und außerordentlichen Beichtväter, der Einfluß in den bessern Familien und dgl. m. sind heikle Punkte. Die Rechte der Generaloberinnen, die des Cardinal-Protectors u. s. w. können der bischöflichen Jurisdiction Wunden schlagen, wenn man bedenkt, daß einmal nach der Natur der Sache jede Gesellschaft, welche einen concreten Zweck verfolgt, der noch dazu, weil durch ein Gelübde sanctionirt, dem Berufe Aller gegenüber als höher gilt, leicht dahin kommt, ihren Zweck als den der Kirche zu setzen und deshalb auf immer größere Macht und stete Festigung auszugehen, daß sodann die Geschichte lehrt, wie man in diesen Dingen stets bis zum Aeußersten vordrang. Die Autonomie aber, welche die alten weiblichen Orden nicht haben, ist den neuern Congregationen gewissermaßen schon zustehend und ein wirksames Mittel.

Nichts hat ferner den alten Orden oft mehr geschadet, als zu großer Besitz. Wohl ist es richtig, daß vielleicht die Gefahr eines solchen bei den meisten Instituten nicht nahe liegt. Aber das Streben darnach ist zu natürlich eben wegen des Bewußtseins von der eigenen großen Mission. Dann gibt Besitz über das Bedürfniß hinaus das Mittel, Einfluß zu üben. Ich schätze und achte Frauen, welche sich ohne Eigennutz dem Armen- und Krankendienste widmen, ungemein, wenngleich ich nicht der Ansicht bin, daß alle nur aus idealer Begeisterung eintreten, sondern mich freue, daß es Institute gibt, worin sich ein Mädchen ohne Vermögen zurückziehen und der Menschheit viel leisten kann, die eine Zuflucht bieten für gebrochene Herzen, welche die Liebe, die getäuscht wurde, jetzt dem Nothleidenden zuwenden und dgl. m., Gründe, die nach meiner Erfahrung nicht ganz selten zum Eintritte bewegen. Deshalb, weil ich diesen edlen Instituten, die ich auch aus nationalökonomischen Gründen für sehr wichtig und segensreich halte, ein tüchtiges Gedeihen wünsche, und davon ausgehe, daß man nach Kräften aufmerksam machen soll, vor allem, wenn ein Concil vor der Thüre steht, habe ich mir die Freiheit genommen, das hervorzuheben, was das oben angezeigte Buch, das in seiner Begeisterung für das Institutswesen nur Schönes und Gutes sieht, nicht hervorhebt. Schaden dürfte es schwerlich, auf mögliche und mehr als mögliche Nachtheile hinzuweisen. Nun zu der Schrift von Schuppe.

Sie ist das erste Werk, welches eine monographische Darstellung der Rechtsverhältnisse der neuern Frauencongregationen nicht bloß zu geben beabsichtigt, sondern auch gibt. Ein 1857 erschienenes Buch von Schels ging auf das Rechtliche, soweit nicht das innere Leben der Congregationen und deren Verhältniß zu den kirchlichen Obern in Betracht kommt, nicht ein. Schuppe hatte seine Beschäftigung mit dem Gegenstande nicht bloß durch Broschüren, sondern auch durch Aufsätze im ‚Arch. f. kath. K.-R.', (Bd. XII und XIV) über einzelne Punkte dieses Themas bethätigt.

1) Von den im Jahre 1865 nach Ausweis meines Status dioeces. cathol. (Gießen 1866), Tab. IV in den Ländern des ehemaligen deutschen Bundes befindlichen 1146 Instituten mit 12080 Individuen gehören kaum 120 den alten Orden an. Jetzt ist die Zahl überall viel höher.

2) Die Erfahrungen, welche ich durch Monate langes Beobachten der Zustände Frankreichs in dessen Osten, Süden und Westen gemacht habe, haben mir die doppelte Ueberzeugung beigebracht, daß die Männerwelt durch alle Classen der Gesellschaft der Kirche weit mehr entfremdet ist, als in Deutschland, die Frauenwelt aber äußerlich unendlich mehr an der Kirche hängt, und daß dieses ganz vorzüglich seinen Grund darin hat, daß die weibliche Erziehung vorzugsweise in den Händen der Congregationen liegt. Ich bin der Ansicht, daß der Kampf, welchen der Episkopat auf dem Gebiete des Unterrichts dort kämpft, nicht bloß ein Kampf ist um die Frage, ob die Kirche Einfluß behalte auf die Volkserziehung, sondern ich möchte sagen, pro aris et focis, um das factische Monopol der Kirche, die weibliche Erziehung zu leiten. Unterliegt die Kirche in diesem Kampfe so, daß factisch ein großer Theil der weiblichen Jugend nicht mehr in den religiösen Instituten seine Erziehung erhalten wird, dann muß der Klerus in seinem Einflusse bedeutend fallen. Man hat ihn meines Erachtens im Herzen angegriffen.

Wir haben nun in vorliegender Schrift eine Erörterung über: den Begriff; die Rechtsquellen; die Einheit dieser Institute als Grundprincip der Verfassung; die Gründung neuer Institute; Autonomie und Verhältniß zu den kirchlichen Behörden: Oberleitung, Verhältniß zum Ordinarius, Gerichtsbarkeit, Verwaltung durch Gründung und Auflösung von Niederlassungen, Aufnahme von Mitgliedern, Disciplin und Visitation, Vermögen, Cardinal Protector (Superior, Spiritual), Verhältniß zum Pfarrer, Beichtvater; die Verfassung: General-Oberin, Assistentinnen (Rath), General-Kapitel, Local-Oberinnen und Filialen; die Gelübde; Aufnahme und Entlassung; einzelne kirchliche Bestimmungen; äußere Verhältnisse (Beziehungen zur Staatsgewalt, Gründung und Leitung eigener Anstalten, Leitung fremder Institute).

Ein „Plan und Eintheilung" überschriebenes Vorwort sucht die gewählte Anordnung zu rechtfertigen. Gleichwohl kann ich sie nicht einmal unter dem praktischen Gesichtspunkte rechtfertigen, weil ich für praktischer halte, alles zusammen zu finden, nicht an einem Orte suchen zu müssen, was die Kirche vorschreibt, am zweiten, was die Staatsgesetze, sondern, wie es ja im Leben ist, auf einmal zu geben, was man in Wirklichkeit zu befolgen hat. Auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus kann ich die Anordnung nicht billigen. Denn wie „Einheit als Grundprincip," Gründung neuer Institute, Autonomie, Verfassung, Gelübde, Aufnahme und Entlassung, einzelne kirchl. Bestimmungen, äußere Verhältnisse neun coordinirte Dinge sein sollen, wird man schwerlich begreifen. Man soll meines Erachtens nicht Worte anders gebrauchen, als in ihrem technischen Sinne, weil sonst Confusion die Folge ist. Gehört denn nun aber das Gelübde nicht zur Verfassung? Es ist ja das Fundament der rechtlichen Stellung der Individuen und, in seiner besondern Eigenschaft als simplex, der Stellung dieser Institute als ganzer. Mir scheint, auch der Cardinal Protector wäre nothwendig unter die Verfassung zu bringen, zumal er doch keine „kirchliche Behörde" ist; ich wüßte ihn mindestens nicht zu rangiren. Bei dem gewählten Plane waren gar viele Uebergänge und Verweisungen ebenso wenig zu vermeiden als der Umstand, daß manches unvermittelt dasteht, z. B. der Abschnitt über das Verhältniß zur Staatsgewalt, dessen Inhalt an verschiedene Orte paßt.

Abgesehen davon gibt die Schrift das auf die innern Ordensangelegenheiten Bezügliche mit möglichster Vollständigkeit. Freilich zeigen sich da Mängel, an denen nicht der Autor, sondern der Stoff Schuld ist. Es gibt erst wenige feste, bei allen Congregationen vorfindliche Normen für deren rechtliche Gestaltung (sie habe ich in nuce zum ersten Male in meinem Lehrbuche, 2. Aufl., § 176 f. dargestellt); man muß daher nothwendig in einer Monographie auf einzelne Statuten recurriren. Wohl hat sich nun in der letzten Zeit ein constanteres Festhalten an gewissen Principien gezeigt, gleichwohl sind doch auch wesentliche Punkte, z. B. Ausschließung aus dem Institute, Verhältniß zum Bischofe, gar verschieden bestimmt, wie sich das zeigt, wenn man etwa die Statuten der „dames du S. Coeur," welche sich das Institutum Societatis Jesu zum Vorbilde genommen zu haben scheinen, (wodurch auch die mir öfter aufgestoßene komische Meinung entstanden sein mag, sie seien Affiliirte der Jesuiten), mit andern vergleicht. So kommt es, daß wir auf manche Fragen nur particuläre Antworten erhalten. Da hat nun der Verf. sein Möglichstes gethan, aus den anwendbaren Kanones über die Orden und den wenigen sonstigen Quellen analoge Schlüsse zu ziehen. So z. B. muß ich das über das Beichtvateramt S. 67 ff. Gesagte als gelungen bezeichnen.

Im Zusammenhange mit dem Stoffe steht auch die häufig vermißte scharfe juristische Durchbildung. Jedoch kann ich nicht verhehlen, daß diese wohl überhaupt die schwache Seite der Arbeit ist. Eine Schrift, welche für den praktischen Gebrauch bestimmt, also offenbar insbesondere für Geistliche und für Frauen berechnet ist, sollte gerade den juristischen Partieen besondere Aufmerksamkeit und eine ausführliche Darstellung widmen, da nach meiner Erfahrung gründliche Rechtsbildung vielfach bei den geistlichen Behörden vermißt wird und dieselben sich auch nicht stets der namentlich für kirchenrechtliche Fragen competenten Männer bedienen. Ich wäre in der Lage zu zeigen, daß viele kirchliche Rechte nicht beachtet wurden, weil ihre Geltendmachung verpfuscht worden war. Wie wichtig ist es z. B. zu wissen, welche Vorschriften zu beachten sind für die Aufnahme von Ausländerinnen; ob eine Minderjährige nach den Landesrechten Consens des Vaters bez. der Vormundschaft nöthig hat (denn das bloße Kirchenrecht entscheidet praktisch nicht, weil ein Eintritt ohne den nöthigen Consens zur civilrechtlichen Extradirung führen könnte); mit welchen Behörden man sich zu benehmen habe. Diese Fragen finde ich nicht erörtert. Ueberhaupt sind die in das Civil- oder Staatsrecht einschlagenden Bestimmungen so kurz angegeben, daß sie nur für jenen genügen, für den man sie nicht auseinander zu setzen braucht, also auch nicht schreibt. Auf zwei Seiten (134 f.) werden die Beziehungen zur Staatsgewalt für fünf Länder erörtert! Hätte nicht z. B. S. 52 f. für die Vermögensverwaltung im Detail angegeben werden müssen, was zu geschehen habe in den verschiedenen Staaten, wenn ein Institut civilrechtlich anerkannt ist?

Aber auch für die innern Verhältnisse vermisse ich diese juristische Durchbildung. So ist z. B. nicht einmal angegeben, welche einzelne Genossenschaften die S. 10 aufgeführten charakteristischen Merkmale haben. Nun ist es aber doch vor allem nöthig, eine Uebersicht über jene Institute zu haben, deren Rechtsverhältnisse dargestellt werden, weil dieselben sich eben nicht auf bestimmte allgemeine Kirchengesetze stützen. Ich verstehe nicht, warum die Grundverschiedenheit dieser Institute von den Orden im eigentlichen Sinne wohl in dem Einheitsprincipe, nicht in der Wirkung des Gelübdes liegen soll (S. 6). Denn der Umstand, daß die Gelübde nur einfache sind, ermöglicht ja erst eine Verschiedenheit der Clausur- und Eigenthumsgesetze, welche S. 6 und 10 als wesentlich angegeben werden. Mir scheint nun, daß das Fundament einer wesentlichen Verschiedenheit doch wahrlich auch wesentlich ist. Wären die Gelübde nicht einfache, so hätte es ja gar keiner neuen Gesetze bedurft, oder das Neue wäre reine Ausnahme. S. 30 wird besonders hervorgehoben, daß die einmal bestätigten Statuten nicht von der Genossenschaft abgeändert werden können. Dies aber folgt ja schon daraus, daß die Statuten deren Lebensnorm sind und sie nur, was ja wiederholt betont ist, kirchlichen Boden erlangen durch die Anerkennung der Statuten. Wenn S. 35 f. aus der Stellung des Bischofs deducirt wird, daß ohne seinen Willen Niemand in einen kirchlichen Verein treten könne, so ist das nicht richtig, da es regelmäßig dazu seiner Zustimmung nicht bedarf. Die S. 43 dargelegte Anschauung, wonach das Gelübde als Contract zwischen der Gesellschaft und dem Individuum erscheint, ist sicher irrig und ein Spielen mit fest bestimmten Worten. Die Ableitung der Rechte der Oberin aus der Wahl (S. 44) ist verunglückt. Die Wahl ist nur der Modus, wie man zum Rechte kommt. Mit demselben Rechte könnte man die Rechte der Bischöfe u. s. w. aus der Wahl deduciren. S. 46 wird erklärt, die Entziehung eines Amtes durch die Generaloberin sei keine Strafe, weil „die einzelnen Aemter von der Generaloberin nicht eigentlich verliehen werden, sondern nur aufgetragene Functionen sind." Damit soll erklärt werden, daß die Generaloberin keine Gerichtsbarkeit habe. Aber mir scheint, mit diesen Worten ist nichts erklärt. S. 48 wird die Bitte um Erlaubniß zur Visitation durch den Bischof von Seiten der Generaloberin für überflüssig erklärt, aber sofort gesagt, eine respectvolle Anzeige müsse vorhergehen. Worauf stützt sich das? S. 38 wird in demselben Satze gesagt, ohne Wissen des Diöcesanbischofs könne ein Institut nicht aufgehoben werden, aber der Bischof könne die Ausführung eines Auflösungsbeschlusses nicht hindern! Ob es so absolut richtig ist, Urbans VIII. Entscheidung vom 7. Sept. 1624 (S. 49)

herbeizuziehen, wäre doch zu erweisen, da 1624 noch keins der neuern Institute existirte, wir aber doch nicht annehmen können, der Gesetzgeber sei zugleich Prophet gewesen, wie dies bekanntlich die Türken thun. Es ist wohl etwas Richtiges dabei, aber dies nicht klargestellt. S. 53 ist unrichtig allgemein gesagt, nach preußischem Rechte sei zu gewissen Acten die Zustimmung des Bischofs nöthig. Das ist ja nur der Fall, wenn ein Institut von der Regierung besonders anerkannt ist. Ueber die so unbedingt behauptete Anwendbarkeit der Bulle Ambitiosae (S. 50 ff.) läßt sich streiten. Ist es nicht (S. 55) ein Widerspruch, etwas erst als „rein weltliche Communität" zu erklären und dann „kirchlicherseits die Auflösung anordnen zu lassen?" Es ist auch hier das Gedachte nicht deutlich genug gesagt. Wie der Verf. dazu kommt (S. 77), die pars major und pars sanior der Quellen daraus zu deduciren, daß dazumal „das Wahlverfahren noch nicht so genau geordnet war," ist mir unbegreiflich. Mir scheint, der Titel de elect. und die Literatur des 13. Jahrh. leide keinen Mangel daran. Nebenbei gesagt, möchte ich für S. 75 rathen, Wahlzettel mit gedruckten Namen aller passiv Befähigten zu geben, weil dann mit einem Schlage die tiefen Nachtheile fortfallen würden, welche das Erkennen der Handschrift haben kann. Ich möchte dem Verf. auch die Seiten 41, 51, 62, 102 zu genauerer Prüfung empfehlen. Ob die Ausdrücke „Beamtinnen," „Räthinnen," „Ober-Beamtin," „Selfgoverment" für diese Genossenschaften passen, verdient erwogen zu werden. Um des Himmels willen nur nicht zu viel Bureaukratismus! Mußte doch Rom schon einmal die „Vicaria Christi" streichen. Wenn S. 32 mit „imperium" das „Recht als Verwaltungsbehörde zu befehlen," bezeichnet wird, so zweifle ich daran, ob es gelingen werde, dies quellenmäßig zu belegen. Die Stellung des Protectors „gerichtsherrliche Macht" (S. 34) zu nennen, geht nicht an.

Doch genug der Einzelheiten. Ich habe mich so ausführlich eingelassen, weil der Gegenstand von so hoher Wichtigkeit ist, auch die Schrift sicher neue Auflagen erleben dürfte, für welche die möglichste Vollkommenheit zu wünschen ist. Keineswegs habe ich den Werth des Buches herabsetzen wollen. Dasselbe ist mit großer Wärme geschrieben, hält sich im Ganzen fern von lobhudelndem Tone und erörtert durchweg gründlich und vielfach eingehend. Es gibt in der That eine Erörterung, die man mit allem Danke annehmen muß, hat manche wirklich treffliche Deductionen und ausgezeichnete Gesichtspunkte (z. B. S. 14 ff., 21 f., 23, 144 ff.), so daß ich als Resultat der genauesten Lectüre aussprechen darf, es fülle eine Lücke in der Literatur der praktischen Kirchenrechtsdisciplin nicht bloß aus, sondern biete eine Grundlage für die juristische Construction von noch vielfach schwankenden Objecten. Je absichtlicher ich nun die Schwächen hervorgehoben habe, desto gewissenhafter muß ich das Werk warm empfehlen.

Prag. Schulte.

Das bevorstehende Concil.

Ein offenes Wort an die Bischöfe und Katholiken Deutschlands angesichts des bevorstehenden allgemeinen Conciliums von einem katholischen Geistlichen. Oehringen, A. Schaber 1869. VII u. 87 S. 8. 6 Sgr.

Das Oekumenische Concil. Stimmen aus Maria-Laach. Neue Folge. Unter Benützung römischer Mittheilungen und der Arbeiten der Civiltà, herausgegeben von **Florian Rieß** und **Karl von Weber.** I. Das Concil und seine Gegner. Freiburg, Herder 1869. 2 Bl. 83 S. 8. 5 Sgr.

Das Allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit. Von **Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler,** Bischof von Mainz. Mainz, Kirchheim 1869. 2 Bl. 134 S. 8. $7\frac{1}{2}$ Sgr.

Wozu die Concilien? Eine brennende Zeitfrage für Alle gläubige Christen im Allgemeinen und für Deutschlands Protestanten im Besondern von Monsignore **von Wolanski,** Wirklichem Geheimen Kämmer Sr. Heiligkeit Pius IX., der h. Theologie, Philosophie und beider Rechte Doctor ꝛc. ꝛc. Münster, Theissing 1869. 39 S. 8. 5 Sgr.

Die literarischen Erzeugnisse über die angesagte Kirchenversammlung häufen sich. Die Berichterstattung muß sich dazu verstehen eine Auswahl zu treffen und bei dieser, um der praktischen Wichtigkeit des Gegenstandes willen, möglichst darauf Bedacht nehmen, daß die verschiedenen, innerhalb der Kirche möglichen und relativ berechtigten Standpunkte zur Meinungsäußerung gelangen. Auf die wissenschaftliche Bedeutung der zu besprechenden Schriften müssen wir uns ausnahmsweise gestatten erst in zweiter Linie Gewicht zu legen.

1. Der anonyme Verfasser des „offenen Wortes" geht von der Thatsache aus, daß die „gegenwärtige Lage der Kirche eine sehr traurige" sei, und findet den Grund hiefür nicht bloß in äußern Verhältnissen, sondern in innern Schäden, zu deren Beseitigung und Heilung das Concil berufen und verpflichtet sei. Was nach seinem Dafürhalten zu geschehen habe, läßt sich unter vier Titel zusammenfassen: I. Von der kirchlichen Wissenschaft. II. Von der kirchlichen Verfassung. III. Von der kirchlichen Disciplin. IV. Von der Allgemeinheit der christlichen Kirche.

Unter Voranschickung und Acceptation dessen, was sich bei Liebermann und von Ketteler über die Zuständigkeit des unfehlbaren Lehramtes der Kirche vorgetragen findet, ereifert sich der Verf., unter Nennung einzelner Namen und Parteien, wider diejenigen, welche eine Wissenschaft innerhalb der gesetzlichen Schranken gar nicht wollen aufkommen lassen, durch diesen ihren blinden Eifer die Kirche selbst in Verruf bringen und ihrerseits sich unfähig zeigen, die Gegner der Religion mit Erfolg zu bekämpfen. Als eminent schädlich gilt ihm die Index-Congregation nach ihrer gegenwärtigen Einrichtung und Verfahrungsweise, verbunden mit der Prätension ihrer Lobredner, daß sie als ein infallibles kirchliches Institut müsse angesehen werden. Daß er hierin die Farben stark, zu stark auftrage, wird jeder zugestehen, der folgenden Satz mit der Wirklichkeit vergleicht: „Die meisten unserer hervorragenden katholischen Gelehrten sind dem Index schon zum Opfer gefallen; andere sind anrüchig geworden, und wieder andere halten es unter den gegenwärtigen Umständen fürs beste, auf schriftstellerische Thätigkeit zu verzichten. So steht die Kirche Gottes, ihren zahlreichen Feinden gegenüber, verlassen und schutzlos da" (S. 15). Auch wir sind des Dafürhaltens, daß dieses Institut einer Reform bedürftig sei, da es, wie es ist, seinen Zweck doch nicht erreichen kann. Vielleicht dürfte für die Zukunft die Proscription evident häretischer Schriften als genügend erachtet werden. Der Verf. verlangt von unsern, d. i. den deutschen Bischöfen, sie sollen beim Concil „mit aller Kraft dahin wirken, 1) daß die Geistesfreiheit des Katholiken in allem, was nicht de fide ist, entschiedenst gewahrt werde und für alle Zukunft gewahrt bleibe, gegenüber den Bestrebungen einer Partei, die uns unberechtigte Fesseln anlegen will, 2) daß zu diesem Zwecke vor allem der Index ehestens aufgegeben werde."

Auf Grund einer in vielen Zügen leider vielfach zutreffenden Schilderung des heutzutage obwaltenden Verhältnisses zwischen Bischof und Klerus, Geistlichkeit und Laienwelt, und der kläglichen Lage, in welcher sich die Hülfspriester (namentlich in manchen Sprengeln von Altbayern — eine Angelegenheit, welche, beiläufig bemerkt, die bayrischen Provincial- oder Landessynoden angeht —) oft 15—20 Jahre befinden, beantragt der Verf. die Erneuerung, bez. Umgestaltung des Synodalinstituts und die Erhebung von Filialen zu Pfarreien, in städtischen Pfarreien die Anstellung der ältesten Cooperatoren „als zweite und dritte Pfarrer", welch letzterer Vorschlag mit Sicherheit auf Nichtverwirklichung zählen darf. Ist das Verhältniß zwischen Pfarrer und Cooperator das normale, so wird eine Verbesserung der materiellen Lage des letztern den billigen Wünschen genügende Abhülfe gewähren.

Gestützt auf das Princip der Veränderlichkeit der „kirchlichen Disciplin“ beantragt der Verf. in seinem 3. Abschnitte eine Reihe von den heutigen Bedürfnissen entsprechenden Abänderungen: die sog. Gebote der Kirche, namentlich das Abstinenz- und Fastengesetz, sollen nicht mehr unter einer schweren, d. i. Todsünde verpflichten, außer insoweit in denselben wichtigen positiven Gesetzen Gottes selbst Ausdruck und Anwendung gegeben ist; das Cölibatsgesetz möge aufrecht erhalten werden mit der Modification, daß Jedem die Freiheit zugestanden werde, „den kirchlichen Dienst zu verlassen, und sich dann, da er den Ordo nicht mehr ausübt, zu verheirathen, wenn er will“, also Laisirung, als freiwilliger (warum nicht auch als Strafe auferlegter?) Austritt aus dem geistlichen Stande; es solle das aus „Meßstipendien“ erwachsende „Einkommen der Geistlichen auf andere Weise ersetzt“ werden. Daß diese Vorschläge — gut gemeint und verständig motivirt sind sie — sehr problematischer Natur seien und daß namentlich der Cölibatsartikel in dieser Wendung ganz geeignet wäre, die Habgier der heirathslustigen Kirchendiener zu stacheln und die Achtung vor dem Priesterstande gründlich zu erschüttern, hieran den Leser zu erinnern, bedarf es unserer Worte nicht. Noch müssen wir den S. 56 u. 57 gemachten Begründungsversuch als dogmatisch ungenau, mit dem vom Verf. selbst aufgestellten Princip unvereinbar erklären.

Unter dem 4. Titel versteht der Verf. eine Reihe von Maßregeln und Einrichtungen, welche einerseits viel dazu beitragen würden, die Zufriedenheit der Katholiken mit den Zuständen und dem Walten ihrer Kirche zu begründen, anderseits erhebliche Hindernisse des Rücktritts echt christlich gesinnter Schismatiker und Protestanten in den Schooß der wahren Kirche zu beseitigen. Hieher rechnet er: Aufgebung der Uebertreibungen in der Lehre vom Papstthum (Unfehlbarkeit und Superiorität des Papstes über die ökumenischen Concilien — unnatürliches Trennen dessen, was Gott verbunden hat); milde Interpretation der Controverslehren; Verbesserung der Schäden im eigenen Innern; Einrichtung des Unterrichts und der Erziehung des Klerus nach den wissenschaftlichen und praktischen Bedürfnissen der jetzigen Zeit (wider den Scholasticismus und die Absperrungsmethode); Vermeidung der Einseitigkeit und Exclusivität in Sachen der christlichen Kunst; Fernhaltung des politischen Parteiwesens von der Vermengung mit den kirchlichen Interessen; Anerkennung der Landes- oder Muttersprache als der geeignetsten für den theologischen Unterricht; Beschränkung des Einflusses der Jesuiten. Die den letzten Punkt betreffenden Aeußerungen sind das Schärfste, was in diesem, zunächst dem deutschen Episkopat gewidmeten Schriftchen vorkommt. Als Beitrag zur Charakterisirung der jesuitenfeindlichen Stimmung, wie sie bei uns in Deutschland der schroff gegenüberstehenden, welche das Heil nächst Gott von diesem Orden erwartet, zu Leibe rückt, möge die nachstehende wörtliche Aushebung dienen:

Ueber die Bischöfe, auch über den Papst darf man wohl ein Wort fallen lassen, aber bei Leibe nicht über die Jesuiten . . . Es ist aber unsere feste Ueberzeugung, daß für diesen Orden die Tage einer ersprießlichen Wirksamkeit für immer abgelaufen sind. Jene geistige Dressur, welche dieser Orden auf seine Mitglieder ausübt und durch sie auch auf Andere ausüben will, ertragen die Völker heutzutage einmal nicht mehr, auch die katholische Kirche nicht; und würde der Versuch hierzu um jeden Preis gemacht werden, so würde sich zeigen, daß die Völker eher bereit wären, den Glauben fahren zu lassen, als ihn unter solchen Zumuthungen ferner zu bewahren. Der Jesuitenorden kann der Kirche nur Verlegenheiten bereiten, aber er wird nie im Stande sein, ihr als Stütze zu dienen. Einer Gesellschaft, die es schon einmal dahin gebracht hat, daß sie im Interesse der Kirche aufgehoben werden mußte, wird, da sie sich seit ihrer Reconstituirung in keiner Weise geändert hat, auch zum zweiten Male kein anderes Ende bevorstehen.

2. Es war ein glücklicher Gedanke, der Concils-Angelegenheit eine eigene Zeitschrift zu widmen, in welcher die amtlichen Actenstücke, interessante Aufsätze über wichtige Fragen, kurze Anzeigen der beachtenswerthesten Druckschriften und überzeugende Zurückweisungen unverständiger oder übelwollender Angriffe zur Information des größern Publikums Aufnahme finden sollen. Eine solche Zeitschrift stellt die „neue Folge“ der „Stimmen aus Maria-Laach“ wirklich dar, wenn anders Einrichtung und Inhalt des vorliegenden ersten Heftes zugleich als Programm für das ganze Unternehmen gelten soll. Es enthält nämlich dasselbe 1. die drei päpstlichen das Concil betreffenden Sendschreiben (lateinisch und deutsch); 2. Winke über das bevorstehende Concil; 3. zwei Artikel „zur Abwehr“ (gegen die Triester ‚Clio‘ und die Londoner ‚Times‘); 4. eine „Bücherschau“; 5. eine „Chronik“ wichtiger das Concil betreffender Nachrichten. Augenscheinlich läßt sich unter diesen Rubriken alles unterbringen, was dermalen und wohl auch künftig über das Vatican-Concil publicistisch wird zu sagen sein.

Wir verdenken es den Vätern von Maria-Laach nicht im mindesten, wenn sie allein diese „neue Folge“ der „Stimmen“ bearbeiten und herausgeben. Wir finden es auch ganz in der Ordnung, wenn sie dabei besonders darauf bedacht sind, die in ihrer Gesellschaft geltenden Ansichten, Ueberzeugungen, Wünsche zur Aussprache und Vertheidigung zu bringen. Wir können es endlich wenigstens begreifen, daß sie ihre Arbeiten so eng wie möglich an jene der ‚Civiltà‘ anschließen. Wir möchten aber im Interesse der Sache selbst, und zwar lediglich in diesem, den Herausgebern den Rath ertheilen, daß sie im Hinblick auf die deutsche Lesewelt etwas weitherziger sein und in der Wahl der Stoffe und in der Bearbeitung frei gewählter Themate sich mehr nach dem Bedürfnisse und dem Geschmacke ihrer Landsleute richten möchten. Halten wir uns beispielshalber gleich an den ersten Aufsatz dieses Heftes: „Winke über das bevorstehende Concil.“ Mit so heftigen und ganz allgemein gehaltenen Perorationen, wie S. 24—27, ist bei unserm Publicum rein nichts auszurichten. Auf welche katholische Völker — und das Concil soll doch für diese gehalten werden — dieses Gemälde der Unwissenheit, Frivolität, Bosheit, Gottlosigkeit passe, wissen wir nicht; auf unser deutsches katholisches Volk in seiner immensen Mehrheit sicher nicht. In Italien aber war ja die Kirche bis vor zwanzig Jahren im Unterrichts- und Erziehungswesen die Herrin der Situation. Sollte etwa dort die gebildete Klasse zu finden sein, die „von der christlichen Religion ungefähr so viel versteht, als vom Koran?“ Gewiß haben sich „die schlechten Lehren auch in katholischen Ländern verbreitet“; aber im katholischen Deutschland, wo gibt es da „in unsern Tagen ganze Schulen von Zweifüßlern [!], Philosophen genannt, welche, wie die Materialisten, unverhüllt das Dasein Gottes läugnen?“ (S. 36. 37.) Der Bearbeiter dieses Aufsatzes schuldete uns zunächst eine ruhige Darlegung unserer krankhaften Zustände; dann erst konnte er in zweiter Linie über Italien und Frankreich seinen römischen Collegen zum Wort kommen und diesen selbst seine etwaigen Uebertreibungen und Unziemlichkeiten verantworten lassen. Beliebte es diesem, nach Originalität zu haschen und etwa die Lehre vorzutragen: „die göttliche Ehre wird auf zweierlei Weise befördert, durch die Unversehrtheit des innern Glaubens und durch den Glanz der äußern Gottesverehrung“ (S. 38): so stand es seinem deutschen Mitbruder wohl an, in einer Anmerkung unser Recht auf die Beibehaltung unserer hergebrachten Zweitheilung in Glauben und Werke zu wahren. — Die Recensionen der „Bücherschau“ sind viel zu allgemein und oberflächlich gehalten. Geradezu unbegreiflich aber ist es, wie die Herausgeber sich dazu verstehen konnten, die Besprechung deutscher Bücher aus der ‚Civiltà‘ mittelst wörtlicher, um nicht zu sagen sklavischer (wo in aller Welt nennen wir einen Schriftsteller, der zum ersten Mal und zwar mit einem populären Duodezbüchlein sich in die Oeffentlichkeit einführt, einen „berühmten“ Verfasser?) Uebertragung zu entnehmen. — Die beiden Artikel „zur Abwehr“ sind gut geschrieben und instructiv; aber in dem ersten Heft einer deutschen Zeitschrift wäre doch schicklicher gewesen, die Antworten mitzutheilen und zu analysiren, welche von deutsch-protestantischer

Seite auf das päpstliche Sendschreiben „Jam vos omnes" vom 13. Sept. 1868 erfolgt sind. Da wir in Deutschland die deutschen Verhältnisse offenbar besser kennen und richtiger zu würdigen verstehen, als die Herren von der ‚Civiltà', so wird in den folgenden Heften hoffentlich nur in deutschen Originalartikeln über Deutsches verhandelt werden [1]).

3. Ref. findet sich dieser Concilsschrift gegenüber ungefähr in derselben Lage, wie bei jener des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von St. Pölten (Nr. 4, Sp. 125). Titel und Inhalt decken auch hier sich nicht. Mit dem, was der Titel zu versprechen scheint, beschäftigt sich der Hochwürdigste Herr Verf. eigentlich erst von S. 95 an. Was vorausgeht, nimmt sich aus wie Prolegomena zu einer Abhandlung über die allgemeinen Concilien, dergleichen gegenwärtig wieder eines in Aussicht steht. Damit soll dem Geleisteten selbst nichts von seinem innern Werthe abgesprochen, noch viel weniger geläugnet werden, daß, wer immer ein zutreffendes Verständniß von der wichtigen Stellung gewinnen will, welche die allgemeinen Kirchenversammlungen im Systeme und Leben des Katholicismus einnehmen, mit alledem genau bekannt sein muß, was S. 4—94 auf sachkundige und gemeinverständliche Weise vorgetragen wird. Wir genügen unserer Aufgabe diesem Bestandtheile der Broschüre gegenüber, wenn wir die Titel der Abschnitte wörtlich mittheilen.

I. Was vermag die menschliche Vernunft aus sich selbst, aus ihrer eigenen Natur, nur ihren natürlichen Kräften und Fähigkeiten überlassen? II. Wohin kommt die Vernunft ohne Offenbarung, ohne Gnade, ohne Autorität, nur ihren natürlichen Kräften überlassen? Was hat sie in diesem Zustande aus den natürlichen Wahrheiten gemacht, die Gott ihr anvertraut hat? III. Hat denn Gott zu den Menschen gesprochen, so daß sie seine Stimme hören konnten? Redet er auch jetzt noch so vernehmlich, so bestimmt zu uns, daß wir mit voller Gewißheit, nicht irre zu gehen, uns seinen Worten anvertrauen können? IV. Wie gelangt der Mensch zum Besitz der wahren Lehren Christi, zur ungetrübten Kenntniß der uns in Christus angebotenen Heilswahrheit? Der Protestant antwortet: durch die Forschung in der heiligen Schrift; der Katholik antwortet: durch das unfehlbare Lehramt in der Kirche und die innere Gnade. Wer hat Recht in dieser wichtigen, entscheidenden Frage? V. Das Lehramt der Kirche in der apostolischen Zeit und in den folgenden Jahrhunderten. VI. Die Frage aller Fragen: Wahrheit oder Scepticismus? VII. Gegenstand und Grenzen des unfehlbaren Lehramtes der Kirche. VIII. Organe des unfehlbaren Lehramtes der Kirche.

Die Abschnitte V. VII. VIII. können als die specielle Einleitung auf das Thema der Schrift angesehen werden. Beachtenswerth ist die Umsicht und Mäßigung, mit welcher jene Punkte behandelt werden, über welche bis daher unter Katholiken controvertirt worden ist und wohl auch inskünftige noch verschiedene Ansichten sich geltend machen werden. Obgleich im Ganzen den Aufstellungen Bellarmins beipflichtend, legt der Verf. auf manche Cautelen Gewicht, welche von Vielen als nicht existirend oder als nicht berechtigt angesehen werden [2]).

1) Das so eben ausgegebene erste Heft des Unternehmens von Pustet in Regensburg: „Das ökumenische Concil vom Jahre 1869. Periodische Blätter ꝛc." (Jährlich 12 Hefte von 3—4 Bogen zu je 3 Sgr.) steht im Wesentlichen auf dem nämlichen Standpunkte, wie jenes der Väter von Maria-Laach, und gibt auch das Versprechen, die ‚Civiltà' nach Kräften ausbeuten zu wollen; es nimmt aber entschiedene Rücksicht auf Deutschland, unsere Lage, Verhältnisse, Wissenschaft u. s. w., wie dies z. B. in dem gut geschriebenen Aufsatz über „Ursprung, Zweck und Bedeutung der allgemeinen Concilien in der Kirche" (S. 11—31) geschehen ist, wo eine zum Theil sehr lebhafte Bekämpfung der febronianischen Anschauungen und Grundsätze vorkommt. Dagegen aber dürfte mit Recht zu tadeln sein, daß weder Herausgeber, noch Mitarbeiter genannt sind und daß zu wenig auf Mannigfaltigkeit des Materials in einem und demselben Hefte reflectirt wird. Selbst nach einer Inhaltsanzeige wird auf dem Umschlage vergebens gesucht. Diese Fehler werden in der Folgezeit zu verbessern sein, wenn die beiden Unternehmungen neben einander bestehen und sich gegenseitig zum Vortheil der Lesewelt zu möglichst soliden und tüchtigen Leistungen aneifern sollen.

2) Freilich ist bei diesen das Verfahren verschieden, je nach dem eine angebliche Entscheidung als willkommen durchzubringen, oder als unwillkommen zu desavouiren ist. Das Möglichste leistet in dieser Hinsicht Bouix auf französischem und Ward auf englischem Boden, welch letzterm sich zu nähern das ‚Tablet' unter seiner neuen Leitung kräftige Anläufe nimmt (Vergl. Tablet, Supplement. 6. Febr. 1869).

Erst mit dem IX. Abschnitt, „Die allgemeinen Concilien" (S. 95—104), kommt das eigentliche Thema der Broschüre zur Besprechung. Derselbe gibt einen übersichtlichen Bericht über die seitherigen ökumenischen Kirchenversammlungen. Es konnte aber ein so reicher Stoff auf etwa zehn Druckseiten unmöglich auch nur annäherungsweise so behandelt werden, daß der Leser eine genügende Einsicht in die epochemachende Bedeutung eines allgemeinen Concils gewinnt. Um ihm diese zu vermitteln, hat man ihm einerseits Einblicke in das Geschäftsverfahren der allgemeinen Kirchenversammlungen zu gewähren. Für diesen Zweck konnte etwa der Kirchenrath von Trient als Paradigma verwendet werden. Nichts ist nämlich so sehr geeignet, unbedingtes Vertrauen zu den Beschlüssen und Maßregeln des höchsten und feierlichsten Areopags der Kirche zu erwecken, als die Kenntnißnahme von der Art und Weise, wie dieselben den Vorschriften der Geschäftsordnung gemäß zur Schlußreife und Feststellung gelangen. Zwar ist an einer frühern Stelle (S. 45 ff.) das Apostelconcil von Jerusalem als Vorbild der Generalconcilien gezeichnet worden; das sind aber nur ganz allgemeine Lineamente einer kurzen Berathung über eine ganz einfache Frage, welche man zur Zeit noch nicht einmal bis zur Klarstellung und Entscheidung des Princips verfolgen wollte. Anderseits muß ein summarischer Bericht über die seitherigen allgemeinen Concilien sich auf die Gesammtthätigkeit derselben (oder doch der wichtigsten von ihnen) einlassen, also die Hauptacte in Feststellung der orthodoxen Lehre, in der Verbesserung der kirchlichen Einrichtungen und Gebräuche, in der Beschlußnahme über neue Gesetzesvorlagen, in der Auseinandersetzung mit den Vertretern politischer und kirchlicher Körperschaften, schismatischer und häretischer Parteien u. s. w. unter Fühlbarmachung der Tragweite dieser Acte scharf hervorheben. Bei der Reichhaltigkeit des leicht zugänglichen Materials hätte die schriftstellerische Gewandtheit des Verf. in diesem Stücke wahrhaft Verdienstliches leisten können. Zu unserm lebhaften Bedauern hält auch er sich, wie der Bischof von St. Pölten, fast ausschließlich an die Lehrentscheidungen, aber auch diese nicht überall mit diplomatischer Genauigkeit erhebend. Nur in zwei Stücken überbietet er das von seinem Vorgänger Geleistete: er zeichnet die Stellung schärfer, welche die betreffenden Concilien im kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklungsgang einnehmen, und bei einigen von ihnen, wie bei den vier ersten und beim fünften Lateran-Concil, wird der dogmatische Kern gebührend hervorgehoben. Die erwähnte Einseitigkeit steht weder im Einklang mit den geschichtlichen Thatbeständen, noch bereitet sie gebührend auf die Summe desjenigen vor, was wir vom nächsten Generalconcil zu erhoffen haben.

Wirklich meisterhaft und den Thatbeständen durchaus entsprechend ist die im X. Artikel vorkommende (theilweise den Kerngedanken nach aus andern Schriften des Verf. herübergenommene) Zeichnung der heutigen Lage der christlich sein sollenden Gesellschaft in religiöser, sittlicher, wissenschaftlicher, politischer und socialer Hinsicht. Der Artikel will im Allgemeinen „die Aufgaben des bevorstehenden Concils" fixiren und schafft sich durch jene Zeichnung Anlaß und Berechtigung, dasjenige kurz und entschieden aufzustellen, was das Concil nach seiner Ansicht mit vollem Rechte als offenbarungsmäßige Lehre und Mahnung der Wissenschaft, dem Staate u. s. w. vorhalten wird. Minder befriedigend, weil die Erwartungen nur einigermaßen erfüllend, welche der Titel anregt, ist der XI. Abschnitt: „Die Vorurtheile". Wir wollen die Fragen, an welche dieser Titel erinnern kann, theilweise erwähnen. Wird die Synode nicht eher nominell als reell eine Vertretung des katholischen Erdkreises genannt werden können? Wird nicht der romanische und abhängige Bestandtheil den

germanischen und freien absorbiren? Wird nicht Furcht und Schmeichelei über Mannesmuth und Freimüthigkeit die Oberhand behaupten? Wird nicht die massenhafte Vertretung Einer theologischen Richtung die Dogmatisirung von etlichen Lieblingsmeinungen durchsetzen? u. s. w. u. s. w. Anstatt auf solche Befürchtungen und Vorurtheile begütigend und zurechtweisend einzugehen, liefert uns der Artikel eine bloße, freilich recht gelungene Würdigung der wider den Katholicismus gerichteten protestantischen Ansicht, daß die priesterliche Vermittlung in der Kirche dem heilsbedürftigen Menschen es erschwere oder gar unmöglich mache, sein Heil in Christus zu suchen, zu ergreifen, zu wirken. Man sieht: es ist hier auf einen bestimmten Kreis protestantischer Leser abgesehen und an Bedenken, Zweifel, Vorurtheile katholischer Kreise gar nicht gedacht. — Der XII. Abschnitt: „Schluß: Pflichten", will an der Hand des hohenpriesterlichen Gebetes Christi (Joh. 17) die Stimmungen und Hoffnungen zum Ausdruck bringen, mit welchen der gläubige Christ, Gebete und Fürbitten einlegend, dem Concil entgegenharren soll.

Im Wesentlichen können wir auch dieser Schrift gegenüber nur wiederholen, was wir gelegentlich unserer Besprechung der Feßler'schen Broschüre als unser Gesammturtheil abzugeben uns erlaubt haben.

4. Ein wohlgemeintes Schriftchen, welches aber kaum darauf zählen darf, in den Kreisen, wofür es ganz besonders bestimmt ist, erheblichen Einfluß zu üben, da es dem jugendlichen Verf. noch nicht gegeben ist, sei es durch den Reiz der sprachlichen Darstellung, sei es durch gründliche Auffassung und Behandlung seiner Themata akatholische Leser zu fesseln, wenn von solchen auch hie und da ausnahmsweise der Eine oder Andere geneigt sein sollte, von dieser Broschüre ihrer Kürze halber Notiz zu nehmen. Daß die allgemeinen Concilien, und somit auch das bevorstehende, höchst bedeutsame Ereignisse im Leben der katholischen Kirche darstellen, ist in der gebildeten Welt so ziemlich bekannt und anerkannt. Welche Stellung ein solches Concil den Lehrsätzen des Pantheismus gegenüber einnehmen werde, darüber sind sogar die Pantheisten vollkommen im Klaren. Auch den Protestanten, den unterrichteten wenigstens, ist es nicht unbekannt, mit welchen Bibelstellen wir gewohnt sind für unsere Lehre einzustehen und die ihrige zu bekämpfen. In dieser Beziehung wird auch das neue Concil kaum noch etwas Neues zu leisten vorfinden. Um was es sich in Beziehung auf den Protestantismus handelt, das ist die Förderung des Friedens- und Vereinigungswerkes. In dieser Hinsicht darf man aber unbedenklich den Satz aufstellen: Dem Verlangen und Sehnen der Kirche nach der Rückkehr der Protestanten zur Einheit des Glaubens und der Liebe entspricht im Allgemeinen eine ebenso große Abgeneigtheit der Protestanten, in die Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche zurückzutreten [1]). Hat auch im Großen und Ganzen in Absicht auf einzelne Lehrsätze, welche im Reformationszeitalter als Fundamentalartikel galten, die Spannung bedeutend abgenommen, so sind auf der andern Seite

1) Die einzige bis jetzt dem Ref. bekannt gewordene concilsfreundliche Kundgebung von protestantischer Seite sind die „Gedanken eines Protestanten über die päpstliche Einladung zur Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche, von R. Baumstark, großherz. bad. Kreisgerichtsrath" (Regensburg, Manz 1869. Elfte Aufl. 30 S. 8. 4 Sgr.). Der durch seinen „Ausflug nach Spanien" rühmlich bekannte Verfasser sucht aus der heutigen Lage der Dinge nachzuweisen, daß die Protestanten durch ihre Wiedervereinigung mit der Kirche nichts verlieren, nur gewinnen könnten. An wirkliche Vereinigungsversuche auf dem Concil glaubt er nicht, geschweige denn daß er Vorschläge über den modus procedendi aufstellte. Erst in ferner Zukunft dürfte nach ihm die heutige Mahnung des Papstes ihre Früchte tragen. Der Verf. spricht aber nur in eigenem Namen, nicht in dem einer wenn auch noch so kleinen Partei seiner deutschen Confessionsgenossen. Freilich ist auch von letztern das interessante Schriftchen gewiß vielfach gekauft und wohl auch gelesen und beherzigt worden, aber ob in sympathischer, oder in antipathischer Seelenverfassung — wer will das sagen?

Verhältnisse eingetreten und groß gewachsen, welche die Schwierigkeiten der Verständigung und Aussöhnung bedeutend verschärfen. Der maßgebende, ja entscheidende Einfluß der Landesobrigkeit auf das religiöse Bekenntniß des Volkes ist ein wohl für immer begrabenes Bruchstück des fürstlichen Absolutismus. Die etwaige Geneigtheit der Fürsten und Regierungen ist also nicht mehr von entscheidender Bedeutung. An eine Verständigung mit dem rationalistisch gesinnten Protestantismus ist von vornweg gar nicht zu denken. Die Protestanten der gläubigen Richtung — wo finden wir sie als compacte Masse, Eines festen Bekenntnisses und einer corporativen Vertretung theilhaftig, welche Vertretung Namens der Masse verhandeln und bindende Concordate abschließen könnte? Man vergleiche das Sendschreiben Pius' IX. „Iam vos omnes" mit irgend einem der Geleitsbriefe des Trienter Concils, und man wird es, so zu sagen, mit Händen greifen können, wie ganz anders die Sachlage geworden ist. Nicht einmal bei der ritualistischen Partei Englands läßt sich auf ein bereitwilliges Entgegenkommen mit voller Sicherheit zählen.

Wer demnach — dieß ist unsere Ansicht — über das Verhältniß des bevorstehenden Concils zu den aus der Reformation des 16. Jahrh. hervorgegangenen religiösen Parteien sich klar werden und klar sich aussprechen will, der darf unbedenklich von der Voraussetzung ausgehen, daß Verhandlungen des Concils mit denselben, directe oder indirecte, nicht Platz greifen werden. Es kann daher nur in Frage kommen, ob die Synode ohne alle Rücksichtsnahme auf den Protestantismus ihre Aufgabe behandeln werde beziehungsweise solle oder nicht. Im ersten Falle kommt lediglich in Betracht, was der katholischen Christenheit als solcher unter den gegebenen Verhältnissen nothwendig und ersprießlich sein mag. Im andern Falle, daß die Synode beabsichtigt, ihrerseits alles zu thun, um eine künftige Versöhnung einzuleiten und zu erleichtern, wird ihr Augenmerk dahin gerichtet sein, einmal keine Lehrbestimmungen zu treffen, welche den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus zu verschärfen, die Verständigung zu erschweren geeignet wären; sodann in Bezug auf die noch vorhandenen Lehrdifferenzen solche nähere Erklärungen aufzustellen, welche geeignet sind, einer Masse von ererbten Vorurtheilen und Mißverständnissen zu begegnen; endlich in der Wahrnehmung der gesetzgebenden Thätigkeit das Reformwerk so einzurichten, daß die getroffenen Anordnungen auf den Beifall aller billig denkenden Protestanten zählen dürften. Selbstredend würde es, wo es bei diesen Gesichtspunkten auf das Detail ankommt, auch unter Katholiken an Meinungsverschiedenheiten nicht fehlen, und katholische Schriftsteller, die sich berufen fühlten, ihre Studien diesen Fragen zu widmen, würden in manchen Punkten verschiedener Meinung sein; auf der andern Seite ist aber auch, ohne ein solches oder ähnliches concretes, praktisches Anfassen der Sache, alle Verhandlung über diese hochwichtige Angelegenheit, wenn nicht fast so gut wie reine Zeitverschwendung, so doch nur Besprechung von Wünschen und Hoffnungen, deren Erfüllung man lediglich Gott und einer nebelhaften Zukunft anheimgibt, anstatt, selbst auch etwas zur Verwirklichung derselben durch die Art und Weise der Besprechung beitragen zu wollen. Auch auf dem Concil, das ließe mit Sicherheit sich voraussagen, würde es an einer Verschiedenheit der Meinungen bei den Detailfragen nicht fehlen; aber es würde dieselbe in demjenigen seine Ausgleichung finden, was es unter dem Einfluß des hl. Geistes als endgültig festzustellen für gut fände.

Möge der geneigte Leser diesen Excurs wohlwollend aufnehmen. Dem jugendlichen Verf. der an letzter Stelle genannten Broschüre wollten wir auf diesem Wege andeuten, wie man unseres Erachtens in solch eminent praktischen Fragen sein Talent bethätigen könnte.

Bonn. Dieringer.

Sociale Fragen.

Geschichte der kirchlichen Armenpflege von Georg Ratzinger. Freiburg 1868.

(Schluß.)

Die Gregorianische Reform — bis zu diesem Punkte war ich dem Verf. in meinen frühern Betrachtungen gefolgt — hatte also die altkirchliche Armenpflege nicht wiederhergestellt, weil mit der Uebung auch das Bewußtsein, das Kirchengut sei Armengut, verdunkelt war. Zu den feudalistischen Tendenzen der Zeit paßte auch eine solche Anschauung schlecht. Es war nur folgerichtig, wenn spätere Kanonisten dem Papstthum, welches sich zur religiös-politischen Weltmacht erhoben hatte, das oberste Eigenthumsrecht an allem Kirchengut zuschrieben und der Armen nicht mehr gedachten. Die Proteste eines h. Bernhard, eines Gerhoh von Reichersberg zu Gunsten der Armen waren wirkungslos verhallt; nur die englische Kirche hielt an den altkirchlichen Grundsätzen fest und bewahrte die kirchliche Gemeinde-Armenpflege das ganze Mittelalter hindurch, nicht ohne Kampf gegen Rom und seine Legaten. Die Eintreibung des sog. Peterspfennigs, der ursprünglich nur zur Erhaltung eines angelsächsischen Hospitals zu Rom gegeben wurde, sich aber später in eine Abgabe an den h. Stuhl verwandelte, gab zu Mißbräuchen Veranlassung, zunehmende päpstliche Provisionen brachten eine große Anzahl Pfründen in die Hände von Italienern, kurz die englische Kirche mußte in einer Weise nach Rom steuern, daß manche Pfarrer nicht mehr wußten, wovon sie leben sollten, und die Armenpflege dem Ruine nahe gebracht wurde. Da setzte sich der englische Episkopat wiederholt zur Wehr und bedeutete insbesondere den päpstlichen Exactor Rustandus, der die Theorie vom Eigenthumsrechte des Papstes geltend zu machen suchte, dahin, daß das Kirchenvermögen Armengut sei, über welches weder die Bischöfe selbst, noch der Papst gegen die Bestimmungen der Kanones verfügen dürfe. Die Theorie der Legaten drang nicht durch; schlimm aber war es, daß die englischen Großen aus diesem Streite die Lehre zogen, wenn einmal das Kirchengut doch nicht mehr für die Armen verwendet werde, so hätten sie eben so gut Ansprüche darauf, als die italienischen Kleriker. In den englischen Bürgerkriegen litt natürlich auch die Armenpflege, doch war sie immer noch durchgreifend genug, um das englische Landvolk im Mittelalter vor dem Elende bewahren zu helfen (der Verf. geht zu weit, wenn er die erfreulichen Verhältnisse des englischen Landvolks allein der Armenpflege zuschreibt), in welchem es in andern Ländern hinsiechte. Erst Heinrich VIII. machte der kirchlichen Armenpflege ein Ende; interessant ist es aber, daß die Restauration der katholischen Maria auch in dieser Richtung das kirchliche Leben zu erneuern suchte.

Auf dem europäischen Festlande geschah vom Weltklerus für Armenpflege das Mittelalter hindurch nur sehr wenig. Allein das Concil von Ravenna (1311) erinnert noch einmal daran, daß das Kirchengut Armengut sei, und schreibt demgemäß den Bischöfen, Capiteln, Aebten und Conventen vor, täglich Arme zu speisen. Auch soll der Bischof in seiner Metropole eine Laien-Armencommission, 4—6 Männer in jedem Stadtviertel, wählen lassen zur Pflege der verschämten Hausarmen. An die Pfarrer dachte man also hierbei nicht mehr. Einzelne Päpste und Bischöfe waren wohl noch mildthätige Pfleger der Armen, eine Organisation gab es nicht. Die deutschen Bischöfe, wenn sie Bestimmungen über Armenpflege erließen, handelten mehr als Territorialherren denn als Kirchenfürsten. Den Pfarrern wurde höchstens die Pflicht der Hospitalität gegen Reisende eingeschärft. Die bessern kirchlichen Pfründen geriethen allmählich in die Hände von Adeligen und wurden weltlichen Genüssen aller Art dienstbar. Die Kirchenzucht verfiel, je mehr die Synoden ab-, die Appellationen nach Rom zunahmen. Die Erpressungen der Curie, die, wie Nikolaus von Cues sagt, überall das Fett abschöpfte, lasteten schwer auf den Kirchen und den Unterthanen der geistlichen Fürsten. Italienische Bankiers, die gegen Wucherzinsen die geforderten Summen vorstreckten, strichen ein, was den Armen gebührte. Auch auf das kirchliche Bußwesen hatte die veränderte Anschauung vom Kirchengute Einfluß. Hatte man früher die Almosen und Stiftungen von Wucherern, Räubern, Unterdrückern der Armen und andern öffentlichen Sündern zurückgewiesen, so forderte man jetzt nach Abälard leider zuweilen „nicht mehr Rückgabe des fremden Gutes, sondern verhieß vielmehr falsche Sicherheit, wenn der Sterbende der Kirche einiges vermachte und Messen kaufte, die nicht umsonst gehalten würden; der Arme, der Beraubte wurde vergessen, das Almosen wurde an den Priester gegeben und erschien als eine Abschlagszahlung; man war bei jenen Zuständen angekommen, welche man mit dem Namen des Unwesens des Ablaßkrames bezeichnet hat."

Während so die wesentlichen Elemente und Träger des kirchlichen Organismus, Päpste und Concilien, Bischöfe, Pfarrer und Gemeinden, mit der ursprünglichen Auffassung des Kirchenguts die kirchliche Armenpflege fallen ließen, wurde die Liebesthätigkeit, die in der Kirche niemals verschwinden kann, so weit sie nicht von den Klöstern ausgeübt wurde, Sache der Einzelnen und der in reicher Fülle aufwachsenden, ausschließlich Zwecken der Barmherzigkeit gewidmeten religiösen Bruderschaften und Corporationen, zum Theil auch, schon im Mittelalter, der weltlichen Gemeinden und Corporationen und der Staatsgewalt. Natürlich mußten bei den sich durchkreuzenden, im Ganzen an keine allgemeinere Organisation gebundenen Bestrebungen nun die einzelnen Corporationen sich selbst ein Centrum ihrer Wirksamkeit schaffen: so wurde neben den Klöstern, die ihre Pflichten gegen die Armen nie ganz vergaßen, das Hospital zum Mittelpunkt der Armenpflege.

Es wird für meinen Zweck genügen, wenn ich die mannigfaltigen Erscheinungen, die der Verf. nun vorführt, unter den allgemeinsten Gesichtspunkten zusammenstelle.

Die älteste Hospitalverbrüderung war die von Soror, einem Bürger von Siena, schon im 9. Jahrh. gestiftete. Ihm folgten viele andere, selbstständig und ohne Zusammenhang sich bildend; fast jedes Hospital hatte seine eigene Bruderschaft. Meist lebten die Genossen nach der Regel des h. Augustinus; von der Aufsicht der Bischöfe emancipirten sie sich schon im 12. Jahrh. Seit Innocenz III. entstehen größere Gemeinschaften, so der Orden der Brüder des h. Geistes, die Elisabethinerinnen, die Beguinen und Begharden, die Lazaristen, die um die Mitte des 13. Jahrh. 19,000 Leproserieen besorgten, die Antoniter, am Ende des Mittelalters die Alexianer und die Jesuaten, alle für Armen- und Krankenpflege, für Befreiung der Sklaven die Trinitarier und Nolasker, für Erbauung von Brücken die merkwürdigen fratres pontifices in Frankreich. Von den Ritterorden erwarben sich allgemeinere und bedeutendere Verdienste um Armen- und Krankenpflege die Deutschherren. Charakteristisch ist fast bei allen diesen Genossenschaften ein rasches Aufblühen in eifriger Thätigkeit; aber früher oder später erschöpft sich der Eifer, im 15. Jahrh. schon ist der Verfall allgemein, nur die Elisabethinerinnen, die noch heute bestehen, die Alexianer, Trinitarier und Nolasker machen eine Ausnahme. Der Verfall gibt sich darin kund, daß die Bruderschaft sich als Herrn des Hospitals betrachtet und die Dotation desselben ganz oder zum größten Theile für sich selbst in Anspruch nimmt und verzehrt oder gar verpraßt. Durch ausgezeichnete Administration der Temporalien ihrer Hospitäler erlangten zur Zeit ihrer Blüthe die Deutschherren große Anerkennung; sie haben in ihren Ordenspfarreien auch eine Hausarmenpflege organisirt.

In Frankreich ging die Stiftung der Hospitäler vorzüglich von dem seit den Kreuzzügen religiös begeisterten Feudaladel aus. Indeß fehlte hier die Controle einer öffentlichen Behörde, und

bald einreißende Mißbräuche veranlaßten Philipp August (1200) zu verordnen, daß sämmtliche Hospitäler den Bischöfen oder andern geistlichen Personen untergeordnet sein sollten. Als auch diese Maßregel erfolglos blieb, unterstellte man im Verlauf des 14. und 15. Jahrh. die Hospitäler den Gemeinderäthen, und diesen Zustand sanctionirte Ludwig XI. Ludwig der Heilige hatte, um dem armen Landvolke zu helfen, auf dem Lande von Staatswegen eine Armenpflege organisirt, die mit seinem Tode wieder aufhörte. Das berühmte Hospital Hotel-Dieu in Paris stand bis 1505, wo es unter den Gemeinderath kam, unter der Verwaltung des Domcapitels.

Als in Deutschland das Bürgerthum herrlich aufblühte, errichteten die Städte Hospitäler, deren Verwaltung meist musterhaft geführt wurde. In Rotenburg stand, um ein Beispiel anzuführen, ein Laie, der dem Rathe der Stadt verantwortlich war und jährlich Rechnung ablegte, als Spitalmeister an der Spitze der gesammten Verwaltung. Ihm war die aus Priestern (für die Seelsorge) und Laienbrüdern und Schwestern bestehende Pflegschaft untergeordnet. Sieche und Pfleger waren nach den Geschlechtern getrennt. Als Herr des Hospitals galt der Sieche; doch war auch er einer vernünftigen religiös-sittlichen Hausordnung unterworfen. Dem Spitalmeister und dem Kapellan stand deshalb gegen Ausschreitungen der Siechen ein genau normirtes Strafrecht zu. Das Hospital sollte überhaupt nach der Intention der frommen Bürger „do sin ein vollkumen wandelung und ein clösterlich Zucht."

Auch für die Hausarmen haben die städtischen Gemeinden im Mittelalter gesorgt, und bemerkenswerth erscheint, daß der rheinische Städtetag (zu Würzburg 1256) sogar, allerdings in einer besondern Intention, „zu Ehre und Lob des allmächtigen Gottes, welcher der Urheber des Friedens ist und allein allen Dingen Kraft und Gedeihen verleiht," eine Armensteuer auflegte, deren Ertrag am Charfreitag in jeder Stadt von den vier Geschworenen an die Armen vertheilt werden sollte. Was die Zünfte für ihre Genossen, die Elendsgilden an den Fremden, die Brüderschaften (Kalande, Zechen) an ihren Mitgliedern thaten, ist bekannt. Eigenthümlich ist der Verein der italienischen Humiliaten, einer unter besondern Verhältnissen erwachsenen Handwerker-Productiv-Genossenschaft mit religiöser Färbung.

Ueberblickt man diese vielseitige Thätigkeit, stellt man sich die Menge aller einzelnen Anstalten vor, die im Mittelalter zur Abhülfe von Noth und Elend errichtet waren, so muß man gewiß anerkennen, daß damals thatkräftiges Mitleid und echte christliche Liebe in den Völkern lebendig waren. Indeß der Verf. hat dennoch Recht, wenn er die mittelalterliche Armenpflege nicht für einen genügenden Ersatz, sondern nur für ein „Surrogat" der altkirchlichen Gemeinde-Armenpflege hält. Abgesehen davon, daß ein sehr großer Theil der aufgezählten Barmherzigkeitsanstalten nach nicht langer Zeit in traurigen und ärgerlichen Verfall gerieth, war diese Armenpflege zunächst wesentlich auf die städtische Bevölkerung eingerichtet; denn in den Städten lagen meist die Hospitäler, in den Städten sorgten Zünfte und Rath für die Armen; auf dem Lande war der Bauer fast schutzlos den Verheerungen unzähliger Fehden, den immer härter zunehmenden Bedrückungen der Feudalherren ausgesetzt, von deren Größe man sich heute selten den rechten Begriff macht.

Am schlimmsten war im eigentlichen Mittelalter das Elend in Frankreich; daher dort Hungersterben, Bettel, Gaunerei, Bauernaufstand öfter gefährliche, kaum zu bewältigende Uebel. Aber auch die deutschen Bauern empfanden am Ende des 15. und am Anfange des 16. Jahrh. die Schwere des Druckes sehr bitter. Hätte auf dem Lande ein kirchliches Gemeindeleben, eine Armenpflege der Pfarrei bestanden, manche Noth wäre gelindert worden. Daß im Mittelalter pestartige Krankheiten in weit fürchterlicherer Weise, als heute die Cholera, zerstörend wütheten, hat vielleicht nicht zum wenigsten in den unvollkommenern wirthschaftlichen Zuständen und der Verlassenheit des Landvolkes seinen Grund.

Aber auch da, wo die Armenpflege wirksam war, in den Städten und in der Umgebung der Klöster, vermochte sie nicht ganz das zu leisten, was sie sollte, weil es ihr an der einheitlichen Organisation fehlte. Insbesondere die Klöster gaben meist ohne nähere Untersuchung; der Vagabund und gewerbsmäßige Bettler war daher oft besser daran, als der fleißige arme Arbeiter. Der Bettel organisirte sich förmlich, da es die Armenpflege nicht gethan hatte. Es gab Bettlerbanden mit Obern und Hauptleuten, gleichsam eine anerkannte Zunft, die in den deutschen Bauernunruhen des 16. Jahrh. mitspielten und auch in Frankreich und England Bedenken und Furcht einflößten. Nur eine einheitliche umfassende Organisation, die nirgends eine Lücke läßt, kann den Bettel unterdrücken und darf ihn verbieten.

Auch der Einfluß, den die mittelalterliche Form der Armenpflege auf das Verhältniß zwischen Klerus und Laien, den die Praxis der Hospitäler auf den religiösen Geist des Volkes übte, war nicht günstig. Der Pfarrverband lockerte sich; der Weltklerus entfremdete sich dem Volke, seit er sich um die Linderung des Elends wenig mehr bekümmerte; die Hospitäler aber schickten fast sämmtlich Almosensammler aus, welche für reichliche Indulgenzen, die von Päpsten und Bischöfen verliehen waren, die milden Gaben der Gläubigen heischten und sich in der Ausbeutung des Volkes Concurrenz machten. „Sie zogen von Stadt zu Stadt, von Pfarrei zu Pfarrei, ließen sich zuvor anmelden, bestiegen dann die Kanzeln und priesen ihre Ablässe an nach Art der Marktschreier. Manche dieser Almosensammler kamen zu Pferde mit Wagen, nahmen nicht bloß Geld, sondern auch Naturalien an, veranlaßten Festlichkeiten, trieben mit ihren Ablässen förmlichen Handel." Die Verbote der Concilien gegen diese Profanirung des Heiligen, die Zucht und Sitte lockerte und das Bußwesen heillos verwirrte, hatten wenig Erfolg. Natürlich bemächtigte sich auch die Gaunerei eines so einträglichen Gewerbszweiges und die Fälschung solcher Ablaßbriefe war ein gewöhnlicher Schwindel.

Der Verf. hat, man muß es anerkennen, indem er auf diese Weise die kirchliche Armenpflege des Mittelalters und ihre Entwicklung beleuchtete, einen der wesentlichsten Gründe dargelegt, warum im 16. Jahrh. ein großer Theil des deutschen Volkes der alten Kirche den Rücken kehrte. Er hebt hervor, daß die Reformpartei des 15. Jahrh., ein Clemange und Gerson, daß früher schon Dante und Petrarca auf den Hauptsitz des Uebels hingewiesen, daß Petrarca, Clemange und Gerson geradezu Wiederherstellung der kirchlichen Armenpflege verlangt haben. Doch beschränkten sich die reformatorischen Concilien des 15. Jahrh. darauf, dem Verfall der Hospitäler zu begegnen, ohne auch nur damit durchzudringen. Der Verf. hätte noch hinzufügen können, daß wenigstens die volksthümliche Richtung der Opposition auch des 16. Jahrh. der altkirchlichen Auffassung des Kirchenguts nicht fern stand, daß man sich auch damals angelegen sein ließ, der geschichtlichen Entwicklung der hier in Betracht kommenden Zustände nachzugehen, wobei vielleicht eben Gersons Schriften die Wege zeigten. Merkwürdig sind neben manchen andern folgende zwei Stellen aus einem Reformvorschlage des Jahres 1521:

> In der maess nach der predig sol iedermann zu dem altar tragen was er geben wil armen leuten an stat eines opffers, oder ein zettel bringen daran geschriben was man wiss by im zu finden. Solichs almusen sol mit wisem rat under arme lüt die wuchen getailt werden

und die ergänzende:

> Kain bättler sol in unserem land sein, aber für arme leut soll all fyrtag in gmeiner kirchen geben werden was got jetlichs vermanet, das uberig soll von gemeinem seckel der stat ersetzt werden. Ein vogt und gericht und alle oberen söllen grossen fliss für die armen haben. Man soll solichs nit befälhen den pfaffen, dann sie den armen untreu sind und

lugen wie das gut inen werd: *dohär kumpt alle richtumb die bisshär der münch und pfaffen ist gesin, dan man hat sie erstlich den armen geben, der schafner solten sy sin gewäsen.*

Die Principien der altchristlichen Armenpflege treten also hier alle als bekannt hervor: das Kirchengut ist ursprünglich Armengut, die Gabe ist frei, jedermanns, wird beim sonntäglichen Opfer dargebracht, Bettel nicht geduldet. Aber statt, wie es in alten Zeiten war, die Geistlichen mit der Verwaltung des Armenfonds zu beauftragen, spricht ihnen dieser Vorschlag dieselbe für die Zukunft ausdrücklich ab, da sie „lugen, wie das Gut ihnen werd." Die weltliche Obrigkeit soll vielmehr hier an die Stelle der Pfarrer treten, das Almosen wohl nach kirchlichen Grundsätzen und in der Kirche gesammelt, aber unter Aufsicht der weltlichen Behörden vertheilt werden. Welcher Umschwung der Zeiten wird durch diese eigenthümliche Zusammensetzung des Verfahrens und durch die Motivirung desselben abgebildet!

Im Vorbeigehen will ich an dieser Stelle noch auf zwei interessante Kapitel unseres Werkes hinweisen: auf die Darstellung der isländischen Armenpflege, einer aus heidnischer Zeit stammenden, auch im Christenthume festgehaltenen Einrichtung, durch die auf Grund der Alimentationspflicht der Familie eine rein weltliche Gemeinde-Armenpflege gesetzlich normirt wurde, und auf die Bemerkungen des Verf. über Leihhäuser, montes pietatis, und mittelalterliche Geld- und Creditverhältnisse, wobei die kirchliche Gesetzgebung über Zins und Wucher besprochen wird. Wenden wir uns jetzt der neuern Zeit zu.

Die Organisation, welche die von der alten Kirche getrennten Religionsparteien der kirchlichen Armenpflege zu geben suchten, hat der Verf. nicht berührt. Ganz richtig ist es indessen nicht, wenn von ihm bemerkt wird: „Der protestantische Klerus wies die praktischen Fragen aus Grundsatz von sich." So stellten die lutherischen Kirchenordnungen in Niederdeutschland ziemlich allgemein neben einem sog. Schatzkasten für die Unterhaltung der Geistlichkeit, für Cultus- und Schulzwecke auch einen von erwählten Diakonen besorgten Armenkasten auf. Die katholischen Reformbestrebungen knüpfen zunächst an eine Pragmatik Karls V. vom 7. Oct. 1531 an, welche den Bettel (unter Androhung strenger Strafen) verbot und der kirchlichen Gemeinde die Pflicht auflegte, ihre Armen zu unterhalten, soweit dazu die Hospitäler nicht ausreichten. Auch das Concil von Trient beschäftigte sich vorwiegend mit Reform der Hospitäler, stellte jedoch wenigstens im Allgemeinen den Grundsatz auf, daß die Bischöfe omnia, quae . . ad pauperes sustentandos instituta sunt, ipsi ex officio suo iuxta canonum sacrorum statuta cognoscant et exequantur non obstantibus quacumque consuetudine, etiam immemorabili, privilegio aut statuto. Damit wäre also im Princip die altkirchliche Hausarmenpflege aufs neue zum Gesetz gemacht worden; da aber jede Ausführungsbestimmung fehlte, so machte zunächst nur Ein großer Bischof, der h. Karl Borromäus, Ernst mit diesem Gebote und organisirte nach dem Muster und den Grundsätzen der alten Kirche in seinem Sprengel Mailand und in seiner Kirchenprovinz eine Gemeinde-Armenpflege, welcher der Verfasser eine begeisterte Schilderung widmet. Leider ging das Werk, welches zum Theil an die Aufrechthaltung der Provincial- und Diöcesansynoden geknüpft war, mit diesen wieder zu Grunde. Die Absicht Leo's XII., im Jahre 1834 durch eine Central-Armencommission die Wohlthätigkeit in Rom unter einheitliche Leitung zu stellen, die alten Diakonieen also zeitgemäß zu erneuern, blieb leider Project. In Frankreich führten die Concilien von Narbonne (1609) und von Bordeaux (1624) eine kirchliche Hausarmenpflege ein, deren Erfolge nicht unbedeutend waren. Was in Deutschland die in einzelnen Pfarreien errichteten Unterstützungskassen leisteten, die unter Aufsicht der Pfarrer von sog. provisores mensae verwaltet wurden, war unzureichend. Es fehlte an Eifer und Energie der Leitung. Große Hingebung bewiesen auch in neuerer Zeit die für Barmherzigkeitszwecke gegründeten Orden und Vereine frommer Laien, die barmherzigen Brüder, die barmherzigen Schwestern, die Stiftung des großen Vincenz von Paul, dieses Heroen der Barmherzigkeit, die Armenschwestern vom h. Franciscus, die Vincenz-Vereine und viele andere, deren segensreiche Wirksamkeit vorzüglich in Frankreich, dem „klassischen Land der Liebe des 19. Jahrhunderts", noch heute fortdauert und allgemein bekannt ist. Mit Einsicht und Wärme hat sich der Verf. der Aufgabe unterzogen, die Thätigkeit dieser Vereine zu erläutern, die Leistungen der Hospitäler, der Klöster darzulegen. Wenn er schließlich zu dem Resultate kommt, daß alle diese Bestrebungen eine einheitlich organisirte kirchliche Armenpflege nicht ersetzen konnten, daß noch weniger endlich die in neuerer Zeit organisirte staatliche Armenpflege dieses vermochte, so spricht er damit ein thatsächlich nur zu gut begründetes Urtheil aus.

Die staatliche Armenpflege ging mehr noch als von dem Bestreben des modernen Staates, in alle Kreise des Lebens regulirend einzugreifen, von der Noth aus. Im 16. Jahrh. erwiesen sich den geänderten socialen Verhältnissen gegenüber die bestehenden Formen der Armenpflege als so unzulänglich, daß die Gesellschaft, hauptsächlich im westlichen Europa, durch den Pauperismus mit großen Gefahren bedroht war. Der Verf. ist auf den Umschwung des wirthschaftlichen Lebens, der in Folge der großen Entdeckungen, des Aufkommens der großen Industrie, der Confiscirung des Kirchenguts, der Aufhebung der Klöster, der Lösung und Lockerung mancher corporativer Bande eintrat, nicht näher eingegangen. Seine Darstellung entbehrt daher hier des geschichtlichen Hintergrundes, den zu zeichnen allerdings eine bedeutende, über das nächste Thema des Verf. wohl hinausgehende Aufgabe wäre. Hier und da hat aber dieser Mangel auch auf die Fassung des Urtheils über die Armenpflege selbst eingewirkt. So ist es einseitig, wenn behauptet wird, der englische Pauperismus sei durch die staatliche Armenpflege geschaffen, insbesondere der englische Bauernstand durch dieselbe vernichtet worden. In Wirklichkeit ist erst diese Armenpflege, wie der Verf. an einer andern Stelle selbst andeutet, durch den schon eingetretenen Pauperismus veranlaßt worden, dessen Herkommen von der Confiscirung des Kirchen- und Gemeindeguts, der Umwandlung feudaler Unterthänigkeits- in Besitzverhältnisse, vor allem und schon am Ende des 15. Jahrh. von der durch die Industrie (namentlich die flandrische Wollmanufactur, welche die Wollpreise so steigerte, daß die englischen Feudalherren rücksichtslos Ackerland in Schafweide verwandelten und die Bauern austrieben) geweckten Sucht zu capitalistischer Ausbeutung des Grundbesitzes datirt. Nur so viel hat der Verf. bewiesen, daß die staatliche Armengesetzgebung diesen Ursachen nicht nur nicht entgegenwirkte, sondern die Wirkung derselben noch verstärkte, das Uebel vergrößerte, statt es zu heilen.

Weltliche, zum Theil nicht schlechte Armenordnungen richteten schon im 16. Jahrh. die freien deutschen Städte, die deutschen Bischöfe in ihren Residenzstädten ein; eigentlicher Schöpfer der staatlichen Armenpflege ist aber König Franz I. von Frankreich, der klassische Boden derselben England. Zuerst knüpfte Franz an das Pfarrsystem an: von Staatswegen wurden (1536) die Pfarrer angewiesen, eine Hausarmenpflege zu organisiren, den Gläubigen die Pflicht der Wohlthätigkeit einzuschärfen, Collecten zu halten; Klöster und Hospitäler sollten diesem System untergeordnet werden. Der Versuch gelang nicht; die Kirche hat auf solche Ordonnanzen hin selten viel geleistet; da griff man denn zum ersten Male zu einer Armensteuer, zuerst für Paris, dann (1561) durch die Declaration von Moulins für ganz Frankreich; man proclamirte die Zwangspflicht der weltlichen Gemeinde, ihre Armen zu unterhalten, ein Zwangsrecht der Armen auf Unterstützung. Den Armen wurde verboten, anderswo als an ihrem Wohnort Almosen zu verlangen; dort besorgten die weltlichen Gemeindebeamten die Hausarmenpflege. Auch die Hospitäler wurden königlichen Beamten untergeben, die Proteste

der Bischöfe nicht beachtet. Aber auch diese vielgerühmte Organisation zeigte sich impotent; die Zahl der Bettler wuchs; sie konnten acht Aufstände versuchen, und in Paris gab es in der Mitte des 17. Jahrh. 40,000 Bettler. Ludwig XIV. ging auf denselben Bahnen weiter; die neueste französische Gesetzgebung hat indessen die weltliche Gemeinde gesetzlich nur verpflichtet, für Findelkinder, Kranke und Irre zu sorgen, läßt daher der freien Wohlthätigkeit wieder weiteres Feld.

Dem Anwachsen der Bettelei, der Gaunerei und des Vagabundirens begegnete man in England, nachdem Versuche, durch staatlich verordnete Liebespredigten die Barmherzigkeit der Gemeinden zu wecken, ohne Erfolg geblieben, mit blutiger Strenge. Vagabunden wurden ausgepeitscht, förmlich zur Sklaverei verurtheilt, gebrandmarkt, rückfällige selbst mit dem Tode bestraft. England ging hierin am weitesten; doch hätte der Verf. erwähnen können, daß auch die französische und die niederländische Armengesetzgebung sehr harte Strafbestimmungen enthielten. Endlich verpflichtete man (1597) jede Gemeinde, ihren arbeitsfähigen Armen Arbeit zu verschaffen, die arbeitsunfähigen durch Steuerumlagen zu erhalten. Der Pfarrer und einige Grundbesitzer hatten die Aufsicht, die Steuer lastete bloß auf den Grundbesitzern. Um zu verhüten, daß die Armen sich bei ihren Niederlassungen die wohlhabendsten Gemeinden aussuchten, was öfter geschah, gab man den Gemeinden ein Veto gegen die Niederlassung, beschränkte also die Freizügigkeit. Nicht diese Armenordnung allein war es, welche die Grundbesitzer zur Expropriation des Bauernstandes und zur Verjagung der Armen veranlaßte, wie der Verf. meint, aber sie begünstigte und förderte dies Verfahren, war im Ganzen nur dem eigentlichen Gesindel günstig, dem gewaltigen Fortschreiten des durch die Industrie erzeugten Elends gegegenüber machtlos. Auch die im Jahre 1834 eingesetzte Central-Armencommission, welche aus der weltlichen Gemeinde-Armenpflege eine im eminenten Sinne staatliche machte, erfüllte die Erwartungen nicht. Die modernen Zustände erheischen überhaupt nicht nur eine richtig organisirte Armenpflege, sondern auch eine vernünftige Socialgesetzgebung. Aehnliche Erfahrungen, wie England, machen wir jetzt auch in Deutschland, wo im 19. Jahrh. überall eine staatliche Armenpflege eingeführt wurde, die große Summen verschlingt, ohne viel zu nützen.

Die Principien der staatlichen Armenpflege werden vom Verf. einer sorgfältigen und umsichtigen Kritik unterzogen. Zwangspflicht der Unterstützung und darauf beruhende Armensteuer auf der einen, Zwangsrecht auf Unterstützung und damit formeller Beweis der Dürftigkeit auf der andern Seite stören das richtige sittliche Verhältniß zwischen Gebern und Empfängern und erzeugen zwischen ihnen einen feindlichen Gegensatz. Die Geber finden sich mit dem Gesetze ab und glauben dann die Pflicht der Barmherzigkeit erfüllt zu haben; es erbittert sie, wenn sie ihre Gaben vielfach zur Unterstützung unwürdigen Gesindels verwandt sehen; die Empfänger, auf ihr Recht trotzend, vergessen der Dankbarkeit; gerade die schamlosesten entschließen sich am ersten und leichtesten, den formellen Beweis der Dürftigkeit zu führen; die verschämten Armen werden einer moralischen Tortur ausgesetzt. Die Aussicht auf sicher eintretende Gemeinde-Unterstützung schwächt das Gefühl der Verantwortlichkeit, lockert das Familienband, drückt selbst die Arbeitslöhne herab und wird daher geradezu Ursache zur Verarmung. Von einer moralischen und religiösen Einwirkung der staatlichen Armenpflege kann unter diesen Umständen keine Rede sein; sie wäre unmöglich, selbst wenn die Organe, die Beamten derselben dazu besser, als sie es sind, geeignet wären. Daher kommt es denn, daß der Vorzug, den staatliche Armenpflege vor unorganisirter Wohlthätigkeit zu haben scheint, die Centralisation nämlich, sich eher in einen Nachtheil umwandelt. Selbst der Zwang, den der Staat durch die Drohung mit dem Arbeitshause ausübt, erweist sich unwirksam. Der Gemeinde endlich werden, seit man ihr das Veto gegen Niederlassung Unbemittelter, gegen Verehelichung der Armen genommen (es wieder herzustellen, ist gleichfalls durchaus unthunlich) unter Umständen unerschwingliche Lasten ohne wesentliche Erfolge aufgeladen. In Wirklichkeit hat der Staat, indem er das Wirken freier Vereine nicht nur zuläßt, sondern sogar anruft, seine Impotenz auf diesem Gebiete selbst anerkannt.

Der Verf. räth demnach dem Staate, eine Aufgabe ganz fallen zu lassen, zu deren Lösung er nicht berufen und deshalb nicht im Stande sei. Nicht als ob der Staat sich um den Zustand der Armen gar nicht mehr zu bekümmern habe: sein Feld ist ebenso die regelmäßige allgemeine Socialgesetzgebung, wie subsidiarische Beihülfe in außerordentlichen Nothfällen und die Einrichtung besonderer gemeinnütziger, vorzüglich den Armen zugänglicher Anstalten. Aber eine Zwangspflicht der Unterstützung, ein Zwangsrecht der Armen sind vom Uebel. Wenn die eigentliche Barmherzigkeit eine einheitliche Organisation haben muß, so kann dieselbe nur von einer religiösen Gesellschaft, der Kirche, gegeben werden, und zwar nicht von den freien kirchlichen Genossenschaften allein, sondern von den wesentlichen Elementen und Trägern der Kirche überhaupt, von der kirchlichen Gemeinde und ihren Vorstehern.

Die Vorschläge des Verf. für die Armenpflege der Zukunft laufen also im Wesentlichen auf eine zeitgemäße Erneuerung der altkirchlichen Armenpflege auf dem Grunde des Pfarrsystems hinaus, und damit ist ein wahrhaft organisatorischer Gedanke ausgesprochen. Ich habe schon früher in diesen Blättern (1867, Sp. 718; 1868, Sp. 63) darauf hingewiesen, daß die Herstellung des kirchlichen Gemeindelebens ein nicht länger abzuweisendes Bedürfniß der Gegenwart sei; hier wird dieser Ansicht eine historische Begründung gegeben, wie man sie überzeugender nicht verlangen kann. Die einzelnen Anweisungen, welche der Verf. gibt, die Gründe, mit denen er alle Einwürfe zurückweist, möge man im Buche selbst nachlesen. Ein für unsere Zeit unerläßlicher und wesentlicher Punkt ist die Mitwirkung frei gewählter, dem Pfarrer beigeordneter Diakonen; die größte Schwierigkeit aber liegt zunächst darin, daß eine unmittelbare Aufhebung der staatlichen Armenpflege nicht zu erwarten ist. Da man aber einmal in den unvollkommenern Formen der freien Association doch mit dem Staate concurrirt, so sollte man den Versuch doch lieber mit der altbewährten vollkommensten Form machen. Denn es handelt sich hierbei nicht nur um die Armenpflege überhaupt, sondern um das ganze Verhältniß der Kirche zur modernen Gesellschaft, endlich um die Gesundheit des kirchlichen Lebens selbst. „Das kirchliche Leben", so sagt der Verf. mit Recht, „erstarkt nicht durch fortwährende Betonung des abstract Objectiven, sondern durch subjective Einwirkung, nicht durch übermäßiges Treiben, Reden, Schreiben und Formuliren, sondern durch die stille Macht der That. . . . In der Fülle der Liebe wird auch das kleinliche, engherzige, zaghafte und gehässige Wesen, das jetzt die besten und tüchtigsten Kräfte und Regungen niederhält, begraben werden, der Gewinn wird ein allseitiger sein."

Hiermit wollen wir denn von dem Verf. mit herzlichem Danke für sein treffliches Werk und mit der Hoffnung, ihm noch öfter auf diesem Gebiete zu begegnen, Abschied nehmen. Die Ausführlichkeit, mit der ich seinen Ausführungen — natürlich ohne sie auch nur entfernt zu erschöpfen — gefolgt bin, mag in der weitgreifenden Wichtigkeit und verhältnißmäßigen Neuheit des Gegenstandes genügende Erklärung finden. Der Verf. hat eine Saat gestreut, der man es wünschen möchte, daß sie überall, insbesondere bei denen, die es vor Allen angeht, auf fruchtbaren Boden falle.

Coblenz. Th. Stumpf.

Kunstgeschichte.

De l'art chrétien. Par **A. F. Rio.** Nouvelle édition, entièrement refondue et considérablement augmentée. 4 Vols. Paris, Hachette (Freiburg, Herder) 1861—67. 8 Thlr.

Unter den Wiedererweckern der christlichen Kunst in Frankreich nehmen neben den de Caumont, Didron, Lassus, Viollet-le-Duc, Boeswilwald u. s. w. der Graf Montalembert und der Verfasser des vorstehenden Werkes insofern eine besondere Stellung ein, als sie ihr Auge vorzugsweise auf das eigentliche Lebensprincip jener Kunst, die geoffenbarte Religion, und auf die durch den Weltheiland gestiftete Kirche gerichtet haben. Die glänzende, siegreiche Beredsamkeit Montalemberts und das unermüdliche, alles Detail des Gegenstandes umfassende Studium Rio's konnten, gewissermaßen wechselseitig sich ergänzend, ihr gemeinsames Ziel kaum verfehlen.

Die vor langer Zeit begonnene großartige Arbeit Rio's hat nunmehr endlich durch das Erscheinen des vierten Bandes ihren Abschluß gefunden. Nur einige hervorstechende Punkte derselben sollen den Gegenstand unserer Besprechung bilden, um Bemerkungen, vorzugsweise praktischer Art, daran zu knüpfen. Rio geht von der Annahme aus, daß jede große Nation von Gott einen ihr vorzugsweise eigenen Beruf erhalten habe, so die Griechen den Beruf, die Schönheit zu pflegen, die Juden, die Hüter der höchsten Wahrheiten zu sein. Beide Völker sanken von ihrer Höhe herab und zerfielen, als sie ihrem Berufe untreu wurden, die Griechen insbesondere, als statt des Lichtes der Uroffenbarung, welches die Fürsten ihrer Kunst und deren Schöpfungen durchleuchtete, niedrige Sinnenlust die Impulse hergab, die erhabene Pallas Athene und die Venus Urania durch die Venus Vulgivaga verdrängt wurden. Die Herrschaft über die Entarteten fiel Rom anheim, dessen Mission Virgil mit den Worten bezeichnet hat: Tu regere imperio populos Romane memento! So lange diese Herrschaft dauerte, war die Kunst nur eine Dienerin des Luxus, ein Herold römischer Machtvollkommenheit. Der Imperatoren-Despotismus so wenig, als die stoische Philosophie vermochte ihr eigentliches Leben einzuflößen; ihre Wiederverjüngung, oder richtiger gesagt, ihre Neubeseelung sollte sie in den Katakomben finden. Das neue Ideal konnte aber nur allmählich die ihm in jeder Hinsicht entsprechende Form finden. Die verschiedenen Stadien dieses Umgestaltungsprocesses, die Verschmelzung romanischer, orientalischer und germanischer Elemente, die Wechselbeziehungen zwischen der Kunstübung und dem öffentlichen Leben, dies alles und was noch irgend sonst Licht auf jenen Proceß zu werfen geeignet ist, wird uns von Rio auf dem Grunde genauester Detailforschung vorgeführt und culminirt in den zwei letzten Bänden seines Werkes, aus welchen die großen Namen Perugino, Leonardo da Vinci, Raphael, Michel Angelo und Tizian hervorleuchten. Hiermit beginnt die eminent praktische Bedeutung der Arbeit für unsere Gegenwart, da uns bekanntlich von Seiten einer Partei her, die sich als die fortschrittliche zu bezeichnen beliebt, angemuthet wird, diese sogenannte Aera der Renaissance zum Muster zu nehmen, sie zum Ausgangspunkte unserer artistischen Bestrebungen zu erwählen. Der Glanz, welcher die in Rede stehende Periode umstrahlt, ist der Glanz der untergehenden Kunstsonne. Rio weist nach, wie die von unsern Fortschritts-Aesthetikern so hoch gepriesene Familie der Medici, an ihrer Spitze Lorenzo der Prächtige, das faule Herz des damaligen Kunst- und Literaturwesens war; er führt dafür unter anderm das gewiß unverwerfliche Zeugniß des großen Leonardo da Vinci an, welcher am Abende seines Lebens schmerzerfüllt Klage darüber führte, daß jener prunkende Tyrann seine Kunst, wie die Kunst überhaupt, der niedrigsten Lust dienstbar gemacht habe. Dieses Gefühl der Herabwürdigung alles Heiligen und Hohen durch die auf das Heidenthum, und dazu noch auf das mißverstandene Heidenthum gepfropfte „Renaissance" durchdrang übrigens gar viele, den weitern Verlauf der Strömung vorahnende Geister, an ihrer Spitze den gewaltigen, in seiner Begeisterung leider jeden Zügel von sich weisenden Savonarola. Wenn diejenigen, welche bisheran diesen Mann als einen Vorläufer Luthers verherrlicht, ja ihm sogar in dieser Eigenschaft zu Worms ein Standbild aufgerichtet haben, die geschichtliche Wahrheit in Betreff seiner erkennen wollen, so werden die urkundlichen Darlegungen Rio's ihnen gewiß auch den leisesten Zweifel darüber benehmen, daß sie bisheran durch Sophisten und Phraseologen irre geführt worden sind. Hier soll, um das Gebiet der Aesthetik nicht zu verlassen, den Modernisten, welche den gewaltigen Dominicaner gerne zu einem der Ihrigen stempeln möchten, nur zu Gemüth geführt werden, daß Niemand die materialistischen Tendenzen in der Kunst schonungsloser gegeißelt, Niemand mit feurigerer Begeisterung die Verherrlichung Gottes als des unwandelbaren, höchsten Schönen von ihr verlangt hat, als Savonarola.

Wenden wir uns mit Rio von Florenz nach Venedig, so fällt auch dort unser Blick auf prachtvolle Sodomsäpfel mit faulem, ja giftigem Kerne: einerseits die höchste Macht des Genies, anderseits die tiefste religiöse und sittliche Verkommenheit. Beides gipfelt in den Namen Tizian und Aretin. Es bedarf gewiß nicht erst einer Schilderung der zauberischen Pracht der Werke des Erstgenannten, um welchen sich eine ganze Schaar hervorragender Meister gruppirt. Von letztern leuchten nicht wenige auch noch durch wahrhaft christliche Tugenden hervor; allein der dämonische Geist des mit jedwedem Brandmale der Infamie gezeichneten Pietro Aretino gewann mehr und mehr die Oberhand, bis derselbe endlich den Sturz aller Kunst von der schwindelnden Höhe herab, welchen sie erstiegen hatte, herbeiführte. Wir sehen den großen Tizian die Duodez-Tyrannen mit Nuditäten der schamlosesten Art versorgen und so den Anstoß zu einem Genre geben, welches im weitern Verfolge aus den Palästen der Großen und Reichen seinen Weg nach dem allgemeinen Kunstmarkte nahm, wo es bekanntlich auch heutzutage noch zu der nicht am wenigsten ausgebotenen und gesuchten Waare gehört. Die Prachtstücke der Tintoret, Paul Veronese u. A. verdeckten eine geraume Zeit hindurch den Abgrund; ja äußerlich fuhr die Kunst mitten in dem Taumel fort, ein entschieden kirchliches Glaubensbekenntniß abzulegen. So setzte Tintoret, während er in Nuditäten schwelgte, auf sein Gemälde zur Verherrlichung des Sieges von Lepanto in dem Saale del Collegio des Dogen-Palastes unter die allegorische Figur des Glaubens die Inschrift: Fides nunquam derelicta fundamentum reipublicae; das Schlachtgebet der Republik blieb nach wie vor: Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam, und bis ins 17. Jahrhundert hinein ließen die Dogen sich stets knieend vor dem Heiland, der Madonna oder einem Heiligen abbilden.

Wie in Venedig, so vollzog sich durch ganz Italien und namentlich auch in Rom allmählich der Bruch mit den ästhetischen Traditionen auf dem Kunstgebiete, womit denn alle höhern Ideen und Bestrebungen ihren Boden verloren, bis man endlich in der plattesten Nachahmung der materiellen Erscheinungen, in anatomischen Studien und perspectivischen Kunststückchen den höchsten Beruf des Künstlers erblickte. In Rom waren es noch reicher ausgestattete Genies als die vorgedachten venetianischen, welche diesen Bruch mit den Traditionen vollendeten. Sie gipfelten in Michel Angelo und Raphael, Namen, welche nur genannt zu werden brauchen, um sofort an die Herrlichkeiten zu erinnern, womit die „Renaissance" so lange alle Welt berauscht hat. Ihre unbestreitbare Größe, zu deren wärmsten und beredtesten Verkündigern Rio gehört, beruht darauf, daß sie noch an den alten Ueberlieferungen zehrten, daß bei ihnen das Reizende der heidnischen Kunst sich meist nur so zu sagen decorativ geltend machte, während die großen, bedeutungsvollen christlichen Anschauungen immer noch die Unterlage bildeten, wie dies, so viel

den Michel Angelo anbelangt, seine sog. Pietà in der Peterskirche und seine Propheten in der Sixtinischen Kapelle schon allein bis zur Evidenz darthun, während hinsichtlich Raphaels nur auf seine Disputa verwiesen zu werden braucht. Leider aber huldigten sie allzusehr der antiken Mode, die bald in eine förmliche Krankheit ausartete, an welcher die gesammte Kunstübung noch heutzutage siecht. Der beste Schüler Raphaels, Julio Romano, warf sich mit Leidenschaft auf das Obscöne; die Leda ward das Favorit-Thema einer ganzen Schule, deren geistloser Manierismus allerdings nur noch durch solches Gewürz schmackhaft gemacht werden konnte; ja das Heiligste ward zum Vehikel des Sinnenkitzels gebraucht. Der mittelalterliche Humor war erloschen, weil er nur aus der Gemüthstiefe hervorquellen kann. Raphael ist durch seine Gönner in den frühen Tod gehetzt worden; sein enthusiastischer Bewunderer Vasari läßt ihn (Rio meint, ohne zureichenden Beweis dafür), wie den Lorenzo Medici, an der Lustseuche sterben, jedoch confesso e contrito. „Quant à ses disciples", so lautet der letzte Satz des Rio'schen Werkes, „telle fut leur décadence, au point de vue des inspirations, que l'appréciation de leurs oeuvres n'appartient plus à l'histoire de l'art chrétien."

Die vorstehenden Andeutungen bezwecken bloß, einen Begriff von der Wichtigkeit der Arbeit Rio's zu geben; auch nur die skizzenhafteste Andeutung ihres reichen Inhaltes würde weit über die hier räumlich gegebenen Grenzen hinausführen. Und dennoch umfaßt das Werk bei weitem nicht das gesammte Gebiet der christlichen Kunst. Meines Erachtens hätte sein Titel eigentlich lauten sollen: De la peinture chrétienne, statt de l'art chrétien. Namentlich findet sich die Architektur nur sehr nebenbei in dem Buche berücksichtigt. Ueberhaupt will es mir scheinen, als ob Rio die hohe, ja maßgebende Bedeutung der Architektur für das Kunstleben nicht zureichend erkenne und würdige, daß er insofern noch selbst die renaissancistische Krankheit nicht ganz überwunden habe. Sobald die Architektur aufhört, den Mittelpunkt aller Kunstübung zu bilden, tritt die Gesetzlosigkeit ein und es entschwindet den Künstlern, wie dem Publicum, das höchste Ziel aller Kunst aus den Augen. So war es ein überaus bedeutungsvolles Symptom des Kunstverfalles, als die durch ihren scandalösen Wandel hervorragenden beiden Mediceer Julius und Lorenz in Florenz eine Grabkapelle erbauen ließen, lediglich um Sculpturen von Michel Angelo in derselben anzubringen, die denn auch, trotz ihrer vollendeten technischen Meisterschaft, auf den schiefen Ebenen, auf welchen sie liegen, sich recht frostig ausnehmen und keinerlei Gedanken an ein höheres Jenseits wecken. Ein Medici war es auch, welcher dem aufkeimenden Genie des Michel Angelo einen Faun und einen Bacchus zur ersten Aufgabe gestellt hatte.

Auch noch in einer andern Beziehung bedarf meines Erachtens das Werk Rio's einer Ergänzung. Die „Renaissance" hat nicht, wie er anzunehmen scheint, auf dem ästhetischen Gebiete begonnen. Vielmehr waren es die Publicisten und die Juristen, welche den ersten Impuls zum Abfalle von den fundamentalen Principien, worauf auch die Kunst sich aufzubauen hat, gaben. Sie waren es, die, zuerst auf den norditalienischen Universitäten, in das große Staats- und Gesellschafts-Bauwerk die Idee des heidnischen Cäsarismus einpflanzten, die, nebst dem römischen Imperatoren-Rechte, wie ein giftiger Wurm die christlich-germanischen Bildungen allmählich anfraß und den Sinn für ächte Freiheit ertödtete[1]). Dieser Wurm nagt noch immer am europäischen Staatskörper und mit ihm wird auch die Kunst nicht wieder gründlich gesunden, bevor nicht jene Ausgeburten des Cäsarismus aus dem öffentlichen Leben ausgeschieden sind.

1) Es sei mir gestattet, in Betreff dieses Punktes und seines Zusammenhanges mit der Aesthetik auf eine nähere Ausführung in meiner Schrift: Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältniß zur Gegenwart, 3. Aufl., S. 62 ff. zu verweisen.

Mit Museen, Galerien, Bilderausstellungen und Zeichnenschulen ist wenig oder gar nichts geholfen; die Schönheitsform muß vor allem ein Product des innersten Lebens sein; erscheint sie bloß als etwas Angelerntes, Schematisches, so mag sie wohl als Zeitvertreib zu dienen vermögen, von Kunst aber, in der höhern, wahren Bedeutung des Wortes, kann ihr gegenüber nicht die Rede sein.

Köln. A. Reichensperger.

Hebräische Sprache.

Ausführliches **Lehrbuch der hebräischen Sprache** von **Friedrich Böttcher**, weiland Dr. Theol. und Phil. etc. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und mit ausführlichen Registern versehen von *Ferdinand Mühlau*, Dr. Phil. etc. Zweiter Band. Leipzig, Barth 1868. XII u. 699 S. Lex. 8. 5 Thlr. 10 Sgr.

Dieser Band bildet den Schluß des 1867, Sp. 793—799 besprochenen Werkes und enthält von der 1. Abtheilung (Nominal- und Pronominalflexion) des 2. Abschnittes (die Wortbeugung im Einzelnen) im zweiten Buche (Wortlehre) das 3. Hauptstück: Pronominalflexion; ferner die 2. Abtheilung: Verbalflexion in zwei Hauptstücken: 1. Verbalflexion im Allgemeinen, 2. Verbalflexion im Einzelnen; endlich eine Vorrede des Herausgebers, ein fünffaches Register und nachträgliche Berichtigungen.

Im Allgemeinen gilt auch für diesen Theil, was über den früher erschienenen gesagt ist: dieselbe kaum übersehbare Menge von Material, dieselbe ausgedehnte Schematisirung, dieselbe Eigenthümlichkeit der Terminologie, dieselbe Aeußerlichkeit der Beobachtung, dieselbe Abhängigkeit von der masorethischen Punctation. In einzelnen Stücken bringt die Vorrede eine willkommene Bestätigung des früher Gesagten. So heißt es S. III:

Böttcher stellte sich vollbewußt gleich am Anfange seiner wissenschaftlichen Thätigkeit die Aufgabe, die hebräische Sprache des A. T. grammatisch in erschöpfender Weise zu behandeln. Er hielt dies für möglich auch ohne tieferes Studium der übrigen semitischen Sprachen, ja für gefordert, auf letzteres zu verzichten, theils wegen der Riesengröße der Aufgabe, theils wegen der leicht eintretenden Möglichkeit, sich den Blick für das eigenthümlich Hebräische trüben zu lassen, indem man hebräische Spracherscheinungen etwa nach arabischer Schablone zu deuten versuche. Er wollte das Hebräische aus sich selbst heraus deuten.

Abgesehen von der Berechtigung oder Zulässigkeit dieses Standpunktes, erscheint es merkwürdig, daß dem Verf. hierbei nicht die Analogie der indogermanischen Sprachen zum Wegweiser gedient hat. In diesem zweiten Bande nämlich zieht B., welcher überhaupt der Analogie für die Sprachlehre große Beweiskraft beimißt, noch viel mehr, als im ersten Bande, die classischen, deutschen, romanischen, selbst die slavischen Sprachbildungen zur Erklärung der hebräischen Spracherscheinungen herbei; es hätte demnach der Gedanke nahe gelegen, eine tiefere Erkenntniß des hebr. Sprachbaues ebenso von dem Verständniß der verwandten Sprachen zu erwarten, wie dies bei den einzelnen indogermanischen Sprachen der Fall gewesen ist. Es sollte scheinen, daß das eigenthümlich hebr. Sprachgut gerade im Gegensatz zu den verwandten Sprachen sich am besten erkennen ließe. Daneben aber führt das vergleichende Studium der semitischen Sprachen nicht zur Anwendung einer fremdartigen Schablone auf anderweitige Sprachbildungen, sondern zur Herleitung der Einzelbildungen aus der ältern gemeinschaftlichen Sprachentwicklung, aus deren Kenntniß allein die jüngern Sprachtriebe das rechte Licht empfangen. So können, um ein Beispiel anzuführen, die Formen יוֹמָם, לַיְלָה, יַחְדָּו nur in Verbindung mit den arabischen jaumâm, ma'ân, hâlân, den äthiopischen gĕmurâ, afĕâ, den aramäischen gabrô, קוּשְׁטָא, den samaritanischen יומן, מלכה, den assyrischen יוּמָם, קֳרנם, richtig als Ueberreste einer alten Casusform erkannt werden, welche in der semitischen Ursprache unserm Accusativ entsprach. Eine solche sprachvergleichende Beschäftigung mit dem Hebräischen konnte allein dem Aufsuchen alles Einzelnen Werth

verleihen. „B. suchte zuerst," sagt Mühlau weiter, „die einzelnen Spracherscheinungen in annähernd absoluter Vollständigkeit zusammenzustellen, wie es bisher noch nicht geschehen war. Er ließ sich es deshalb nicht verdießen, um z. B. die Fälle der scriptio plena des Part. act. Qal oder des Ausfalls des Dag. forte im מ praeformativum der Partt. Pi. nach dem Artikel zu constatiren, nur zu diesem Zwecke den ganzen Text des A. T. zu durchmustern." Einer solchen Gewissenhaftigkeit, die jedem Sprachforscher zu wünschen wäre, kann man gewiß die größte Anerkennung nicht versagen. Allein es macht uns mitleidig, zu sehen, daß so viel Fleiß nicht auf ein passenderes und richtigeres Ziel hingeleitet worden ist. In dem beschränkten Kreise, den B. sich selbst angewiesen, konnte seine Methode nur zur Einseitigkeit und zu Irrthümern führen. „Hatte er," fährt der Herausg. fort, „eine vollständige Uebersicht des Thatbestandes der sprachlichen Erscheinungen gewonnen, so galt es ihm als weitere Hauptaufgabe des Grammatikers, die Gesetze zu erkennen, denen jene scheinbar oft widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit ihr Dasein verdankt." Dies wäre gewiß der richtige und einzig zu billigende Weg gewesen, wenn B. nur diejenigen Gesetze ins Auge gefaßt hätte, welche die Formation des Hebräischen überhaupt beherrschten, und wenn er in der Mannigfaltigkeit der sprachlichen Erscheinungen die Einheit der physiologischen und psychologischen Thatsachen, aus denen dieselben herstammen, zu begreifen gesucht hätte. Allein dies konnte nur vom Standpunkte umfassender Sprachenkenntniß und sprachvergleichender Methode geschehen. Statt dessen hat der Verf. sich bemüht, unzählige Einzelgesetze aufzufinden, die in den concreten Sprachbildungen wirksam sein sollen, und hier ist es, wo wir seine Mühe als größtentheils vergeblich bedauern müssen. So können wir uns nicht entschließen, an „die oft sinnvolle Bedeutung der scriptio plena" (S. IV) zu glauben, sondern schreiben die hierbei entstehenden Unterschiede, wie auch der Variantenschatz lehrt, ganz untergeordneten und subjectiven Veranlassungen zu. In ähnlicher Weise sucht der Verf. zu ergründen, welcher Unterschied zwischen אָנֹכִי und אֲנִי bestehe. Zu dem Ende stellt er S. 6 eine Liste auf, in der zu finden ist, wie oft die eine oder andere Form in jedem Buche der h. Schrift steht. Im Ganzen genommen, wie ja auch die Sache nur allgemeinen Ueberblick fordert, sieht man aus dieser Liste, daß אני mehr in der jüngern, אנכי mehr in der ältern Periode der Sprache gebraucht wurde; es ist ja ein allgemeines Gesetz, daß die Sprache in ihrem Verlauf auf Abschleifung und Verkürzung der Formen bedacht ist. Nun soll aber nach B. im ältern und mittlern Hebraismus „אנכי mehr bei ruhigem, das spitzere אני mehr bei raschem und geschärftem Redeton," ferner „אנכי mehr mit Rang-Bewußtsein, אני ohne solches gesprochen" werden; und doch „steht letzteres vorzugsweise in göttlicher Rede." Man sieht, wie sehr eine solche Methode zu subjectiver Auffassung führt. Allein wäre dieselbe auch innerlich berechtigt, so ist doch der Text des A. T., wie er uns heute vorliegt, als Object für eine solche Untersuchung nicht geeignet. Vorerst ist die endlose Mannigfaltigkeit, welche B. so sorgfältig beobachtet und dargestellt hat, zum großen Theil nur in der Punctation des masorethischen Textes vorhanden. Man kann sich aber nicht gut einreden, daß solche minutiöse Verschiedenheiten, wie in derselben zu Tage treten, geschichtlich berechtigt und traditionell erhalten worden seien. Daß eine todte Sprache im Verständniß der Gelehrten so lebendig fortgedauert habe, ist gegen alle auf diesem Gebiete gemachte Erfahrung. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß das Hebräische im Unterschiede von den übrigen semitischen Sprachen ein so reich entwickeltes Vocalsystem soll besessen haben, und daß Vocalunterschiede, die man nicht einmal graphisch fixiren zu müssen glaubte, so starr auf bestimmte Formen beschränkt gewesen sein sollen. Wir denken uns, daß im Hebräischen, wie in allen Sprachen, die Aussprache der Vocale durch örtliche und persönliche Verschiedenheiten eine sehr mannigfache gewesen, und daß diese Mannigfaltigkeit seit dem Aussterben des schriftmäßigen Hebräischen noch viel größer geworden ist. Ein analoges Beispiel hierzu ist die große Regellosigkeit und Vielfachheit der Vocalisation im Chaldäischen. Während aber hier bei allen einzelnen Fällen die bestehende Unsicherheit anerkannt worden ist, indem die nämlichen Formen bald so bald so geschrieben erscheinen, haben die Masorethen eine solche Unsicherheit aufheben wollen, indem sie die zahllosen Schwankungen der Aussprache auf die einzelnen Formen vertheilten und für jede nur eine Art der Vocalisation adoptirten. Die Arbeit der Masorethen bedurfte daher viel eher einer Rectification, als einer so sorgfältigen Schematisirung, wie ihr B. hat angedeihen lassen; noch mehr verfehlt aber ist es, eine solche Willkürlichkeit durch innere Gründe zu erklären. Das Verfahren der Masorethen stand obendrein mit der Geschichte des hebr. Textes in Widerspruch. Eine so starre Behandlung wäre nur dann gerechtfertigt gewesen, wenn die Gestalt des Textes von dem Schreibrohr des Verfassers an bis ins 7. Jahrh. nach Christus mit unwandelbarer Treue wäre festgehalten worden. Daß dieses aber nicht der Fall ist, zeigt die Geringfügigkeit der sprachlichen Unterschiede, welche zwischen den ältesten und den jüngsten Stücken des A. T. zu beobachten sind. Es gibt keine Sprache, die nicht in einem Zeitraume von tausend Jahren eine größere Degeneration erfahren hätte, als das Hebräische im A. T. erkennen läßt; man denke nur an das Deutsche des 9. und des 19. Jahrh. Im A. T. ist aber der geschichtlich gewiß bestehende Unterschied verwischt, weil wir auch die ältesten Bücher desselben in Copieen besitzen, deren Textgestaltung frühestens aus dem 7., vielleicht erst aus dem 6. Jahrh. v. Chr. stammt. Eine solche diplomatisch genaue Vervielfältigung von Texten nämlich, wie wir etwa sie jetzt mit dem altdeutschen Matthäus und Notkers Psalmenübersetzung vornehmen, ist stets nur eine Folge gelehrter, d. h. philologischer Beschäftigung; sie beginnt erst nach dem Aussterben der betreffenden Sprachform und kommt nicht vor, so lange solche Schriften dem Volke lebendig von Mund zu Ohr nahe gebracht werden. Die Lutherische Uebersetzung hat, so lange sie noch unbestritten die Anschauung des deutschen Protestantismus beherrschte, in ihrem Texte alle Wandlungen des jeweiligen orthographischen und grammatischen Gebrauchs mit durchlebt; nur mancherlei Archaismen wurden beibehalten, weil sich darin die Pietät gegen den Verfasser gefiel. Jetzt, wo einerseits die Achtung gegen diese Uebersetzung erkaltet, anderseits die Sprache des 16. Jahrh. bereits als überlebt zu betrachten ist, beginnt man mit kritischen Ausgaben des ersten Textes. Aehnlich müssen wir uns die Ueberlieferung des alttestamentlichen Textes denken. Die Sprache des Moses wird den Zeitgenossen Salomo's und Jothams altfränkisch genug geklungen haben, um durch die glattern Formen damaliger Zeit verfeinert zu werden; nur diejenigen Archaismen, welche sich mit dem modernen Redeflusse vertrugen, wurden im Texte fortgeführt. Daß diese Annahme keine bloße Hypothese ist, zeigen alle diejenigen Textstücke, welche in zweimaliger Aufzeichnung vorliegen; die spätere Schreibung hat auch jetzt noch ein jüngeres Sprachgepräge bei übrigens ganz gleichem Texte. Als das Hebräische aufgehört hatte, lebende Sprache zu sein, da trat mit der philologischen Behandlung der Sprache auch die buchstäbliche Vervielfältigung des Textes ein, natürlich in der Gestalt, welche zuletzt vorgelegen hatte. Dies ist ein neuer Grund, das Hebräische des A. T. ebenso zu behandeln, wie alle jüngern Sprachen, und die ursprüngliche Gestaltung desselben durch Vergleichung mit den Schwestersprachen zu ergründen. Wir können uns deswegen mit B.'s Methode nicht befreunden und hätten Zeit und Mühe lieber auf eine universellere, geschichtliche Behandlung der Sprache verwendet gesehen. Damit ist nicht gesagt, daß seine Leistungen ganz vergeblich seien; im Gegentheil bilden sie für jeden, der eine rationelle Grammatik des Hebräischen schreiben will, die bequemste Grundlage zum Aufbau und die beste Gelegenheit zur Controle seines Systems.

Die sonderbare Terminologie, welche die ausgedehnte Schematisirung des Stoffes mit sich bringt, ist in dem vorliegenden Bande um eigenthümliche Ausdrücke vermehrt worden. So lesen wir beim Verbum von einem Stativum neben Activum und Passivum, von einem Perfectum relativum, P. repentinum, P. empiricum, P. effectivum, P. affirmativum, P. precativum (S 148), von einem Fiens simplex, F. multiplex, F. praesens, F. futurum, F. conditionale, F. relativum, F. solitum, F. licitum, F. debitum, (was sonst alles unter dem Namen Imperfectum zusammengefaßt wird, S. 150), von einem consultiven, precativen, permissiven, dehortativen, aversativen Jussiv neben einem präceptiven, consultiven, precativen, permissiven Imperativ und einem cohortativen, optativen, precativen, gerundiven und dehortativen Intentional (S. 189) u. s. w. Für jede Kategorie finden sich sogleich alle Formen aus dem ganzen A. T. angegeben, die nach des Verf. Ansicht dahin gehören. So leistet, wie schon früher bemerkt, dieses grammatische Hülfsmittel noch mehr, als Lexikon und Concordanz zusammengenommen; allein ein Lehrbuch der hebräischen Sprache ist es nicht. Für den Anfänger kann es gar keine Bedeutung haben, und der Sachverständige wird sich wegen der unübersehbaren Menge von Kategorieen, in denen alles sprachliche Material endgültig registrirt ist, nicht befriedigt fühlen.

Ueberraschend klingt es, daß diese beiden großen Bände nicht eine vollständige Grammatik, ja noch nicht einmal eine vollständige Formenlehre enthalten; die Versicherung des Herausg. im ersten Theile nämlich, es sei die letztere vollständig vorhanden, beruht auf einer Restriction. Um die Formenlehre abzuschließen, würde nach dem eingehaltenen Plane wenigstens noch eine weitere Abtheilung, zur Beendigung des ganzen Werkes gewiß noch drei weitere erforderlich geworden sein. Von allem diesen theilt der Herausg. bloß eine Uebersicht über den Inhalt mit, wie sie sich unter den hinterlassenen Papieren des Verf. gefunden hat; sämmtliche Partieen sind auch schon in mehr oder weniger ausführlichem Entwurf vorhanden. Auch bei diesem Plane findet sich die durchaus nicht zu billigende Anordnung, daß die „Wortbildung im Einzelnen" erst nach der Lehre von der „Wortbeugung im Einzelnen" steht; dies ist um so verfehlter, weil unter jene Abtheilung auch die Lehre von der „Wurzelbildung im Einzelnen" fällt, während doch bei der Lehre von der „Wortgestaltung" die „Wortbildung im Allgemeinen" der „Wortbeugung im Allgemeinen" voraufgeht. Dagegen ist für die Syntax ein wenigstens in seinen größern Zügen sehr verständiges Schema aufgestellt, indem hier Wortverbindung, Satzbildung und Satzverbindung als Elemente erscheinen; nur zerstört hier die Zweitheilung nach der Betrachtung im Allgemeinen und im Einzelnen wieder manche der sonst bewirkten Vorzüge.

Nach dem Vorstehenden können wir dem Leser kaum zumuthen, uns durch das Gewirre von Rubriken, Formen und Citaten zu folgen, das die großen Seiten des Werkes bedeckt. Hervorzuheben scheinen uns nur zwei besondere Ansichten des Verf. Die eine betrifft das sog. Pronomen relativum. B. glaubt, die älteste Form desselben sei שַׁל als Nebenform von הַל, dem Artikel; es sei also ein ursprüngliches Demonstrativum. Die letztere Angabe wäre die einzige, welche die Ansicht des Verf. stützen könnte, wofern nicht die Hinzufügung der Suffixe im relativen Satze dem אֲשֶׁר den Charakter eines Pronomens schlechterdings abspräche; bei שֶׁ ist es ja anders. Alle die sonstigen Gründe, welche B. S. 78—82 von a) bis o) aufführt, beweisen für seine Ansicht sehr wenig, und die drei Zeilen Mühlau's in der Anmerkung, daß אשר wohl mit dem aramäischen אתר, Ort, in Verbindung zu bringen sei, haben durch ihre innere Evidenz viel mehr für sich. Glücklicher ist B. in der zweiten oben berührten Ansicht, daß man nämlich auch für die Conjugation Qal ein eigenes Passivum statuiren und dazu außer dem Partic. קָטוּל manche Formen ziehen müsse, die sonst dem Pual und dem Hophal zugetheilt werden. Eigenthümlich rächt sich hier die grammatische Wahrheit an dem Vertrauen auf die Masorethen durch das Geständniß, die gedachten Formen seien „nach spätern in der Punctation befolgten Mißbrauch" verkannt worden.

Einen Hauptbestandtheil des Buches, wie es jetzt vorliegt, bilden die Register: I. Sach-Register S. 565—576. II. Register hebräischer, arabischer, syrischer, griechischer Termini technici und Abbreviaturen S. 577—78. III. Namen-Register S. 579—584. IV. Stellen-Register S. 584—630. V. Wort-Register S. 631—693; die hebr. Wortformen gehen bis S. 692. Diese letzte Abtheilung enthält gegen 7700 Formen, während das größte bis dahin vorhandene Verzeichniß, das zu Olshausens Lehrbuch gehörige, 5280 für die gesammte Formenlehre aufweist. Für die mühsame Zusammenstellung dieser Register gebührt dem Herausg. gewiß nicht geringes Lob, wie auch die sorgfältige Correctur bei der unübersehbaren Menge von Citaten nicht genug zu rühmen ist. Gleicherweise muß man dem Herausg. beistimmen, daß die Ausstattung des Buches von Seiten der Verlagshandlung ganz besondere Anerkennung verdient.

Wir nehmen Abschied von diesem Torso, indem wir wenigstens eine indirecte Anregung für das Studium des Hebräischen und des A. T. von demselben erwarten. Diese hoffen wir nicht bloß von der Fülle des beigebrachten Materials. Voraussichtlich wird gerade die Consequenz, womit hier die traditionelle Lehrmethode bis ins Aeußerste getrieben worden, die Nothwendigkeit zeigen, mit freierm und umsichtigerm Blick an das Studium der hebr. Texte des A. T. hinzutreten; dann wird neben der masorethischen Dictatur auch der wohlbegründete Anspruch der neuern Sprachwissenschaft, sowie das Recht der lebendigen Auffassung, welche die Septuaginta und die übrigen ältern Uebersetzungen bekunden, die gebührende Geltung erlangen.

Bonn. Kaulen.

Hebräisches Vocabularium von Dr. **Arno Grimm**, Gymnasial-Religionslehrer. Ratibor, Thiele 1867. II u. 86 S. 8 10 Sgr.

Als dieses Büchlein erschien, war gerade ein Decennium verflossen, seit zum ersten Male von Stier in seinem „Hebräischen Vocabularium zum Schulgebrauch" auf die hebräische Sprache das Mittel der leichtern Erlernung angewandt wurde, welches für den lateinischen und griechischen Unterricht seit langer Zeit als unentbehrlich angesehen wird. Daß nicht nur für das Erlernen der neuern Sprachen, sondern auch bei den reinen Schriftsprachen, auch bei der hebräischen, das Memoriren von Vocabeln nöthig ist, lehrt die Erfahrung. Denn der Hauptgrund, weßhalb so viele Theologen die hebr. Bibel mit einer gewissen Scheu ansehen, liegt darin, daß sie, wenn sie wirklich an das Lesen derselben gehen wollen, stets das Lexikon zur Rechten, eine Uebersetzung zur Linken und einen Commentar vor sich haben müssen. So ist es ebenso erklärlich wie bedauerlich, daß man vielfach bei der Erklärung des A. T. von dem Grundtexte Abstand zu nehmen und die Vulgata zu Grunde zu legen für gut findet — gewiß nicht im Sinne der Kirche und zum großen Nachtheile für ein wissenschaftliches und gedeihliches Bibelstudium. Es ist eine heilige Pflicht der Lehrer der hebräischen Sprache an den Gymnasien, die in der Regel zugleich die Religionslehrer sind, diesem Uebelstande entgegenzuwirken und dahin zu arbeiten, daß die künftigen Theologen auch durch gründliches Erlernen der heiligen Sprache des A. T. für ihre theologischen Studien vorbereitet werden. Freilich haben manche dieser Lehrer selbst nur eine mangelhafte Vorbildung im Hebräischen genossen und müssen sich auf das docendo discere verlassen; sie sollen dann aber sorgen, daß docere und discere auch immer gleichen Schritt halten. Hie und da werden die Schwierigkeiten für die Schüler noch durch den raschen Wechsel der Lehrer vergrößert. Jedenfalls können aber bei gutem Willen, angestrengtem Eifer und richtiger

Methode erfreulichere Resultate erzielt werden, und man kann den Primanern bald das Staunen abgewöhnen, wenn bei den historischen Büchern nicht mehr die stereotypen 5—10 Verse mühsam durchgearbeitet werden, sondern man auch wohl einmal ein ganzes Capitel extemporiren läßt.

Vor allem bilden die schriftlichen Uebungen, an welche man die Schüler durchaus gewöhnen muß, und das Memoriren von Vocabeln ein Hauptmittel, um dem A. T. nicht so fremd gegenüberstehen zu bleiben, wie es bei vielen Schülern der Gymnasien und selbst bei vielen Theologen der Fall ist. Der Wortschatz der hebräischen Sprache ist ja bei weitem nicht so reich wie der anderer alten und der der neuern Sprachen. Deßhalb läßt sich auch mit weniger Zeit und nicht gerade ungeheurer Mühe schon auf dem Gymnasium ein ziemliches Verständniß der h. Schrift im Urtexte erreichen; wenigstens aber kann der angehende Theologe ein Fundament legen, worauf er später weiter bauen kann. Wenn von Anfang an methodisch ausgewählte Vocabeln memorirt werden und so ein Schatz an Wörtern gesammelt wird, der bei der Lectüre ergänzt und durch stete Wiederholung befestigt wird, dann wird ein Hauptgrund der Klage über die Theilnahmlosigkeit für die alttestamentliche Exegese beseitigt werden. Neben den Vocabularien von Stier und Hager, die umfangreicher und deßhalb mehr für den Lehrer als für die Schüler zu empfehlen sind, hat auch das Büchlein von Grimm die Aufgabe, dem genannten Zwecke zu dienen.

Dasselbe zerfällt in einen hebräisch-deutschen und einen deutsch-hebräischen Theil. Der erste Theil ist geordnet nach folgenden Ueberschriften: I. Substantiva (die Namen Gottes, die Glieder der Familie, der Mensch, Cultus u. s. w.) II. Verba (regelmäßige und unregelmäßige). III. Adjectiva. IV. Pronomina. V. Numeralia. VI. Particulae. Der zweite Theil enthält ein alphabetisch geordnetes deutsch-hebr. Wörterverzeichniß, welches dem Anfänger im Hebräischen für schriftliche Arbeiten gute Dienste leistet, wie es zugleich das zeitraubende Dictiren oder Vorschreiben der hebr. Wörter unnöthig macht. Dazu kommt, daß es sich mit dem Wortvorrathe genau anschließt an das treffliche hebr. Uebungsbuch von Mezger (2. Aufl. Leipzig, Hahn 1864). Angehängt sind dann noch die gebräuchlichsten Paradigmen. Gegen die Anordnung des Stoffes und gegen die Wahl der Wörter läßt sich im Allgemeinen nichts einwenden, zumal wenn man berücksichtigt, daß der Stoff für den Schulgebrauch etwas beschränkt werden mußte. Für eine zweite Auflage, die hoffentlich bald nöthig werden wird, machen wir den Verf. auf einige Punkte aufmerksam. Die Anordnung der Wörter in den verschiedenen Abschnitten ist nicht immer übersichtlich; vor allem ist dies der Fall bei den Verbis. Wäre es nicht zweckmäßiger, wenn hier die alphabetische Ordnung eingehalten würde mit Berücksichtigung der gebräuchlichen Conjugationen? Auch die Adjectiva wären besser alphabetisch geordnet, während die Adverbia noch genauer nach Zeit, Ort, Art und Weise, und zwar mit Voranstellung der betreffenden Fragewörter alphabetisch hätten geschieden werden können. Ferner würde für manche Vocabeln, die nicht fehlen durften, Raum gewonnen werden, wenn nicht im hebr. Theile dieselben Wörter wiederholt vorkämen, zumal solche, die auch noch im deutsch-hebr. Theile stehen. Der Druck ist im Ganzen correct; doch kommen einige Versehen vor, namentlich fehlt mitunter das Dagesch lene. Ein Mangel der Typen ist, daß ב und כ kaum zu unterscheiden sind.

Indem Ref. das Vocabularium allen Lehrern der hebr. Sprache dringend empfiehlt, bemerkt er noch, daß von Seiten des Ministeriums die Einführung desselben an dem Gymnasium, an welchem der Unterzeichnete wirkt, auf seinen Antrag bereits gestattet worden ist.

Conitz. C. Lüdtke.

Literarische Notizen.

— Die Dissertation des Gymnasial-Religionslehrers Dr. Theodor Menden: Doctrinae de voto explicatio et refutatio argumentorum adversariorum (Bonn, Henry 1868. 103 S. 8. 12 Sgr.) handelt in ihrem ersten Theile (S. 1—52) in drei Kapiteln von dem Begriffe und den wesentlichen Bestandtheilen des Gelübdes, von der aus demselben entspringenden Verpflichtung und von dem Erlöschen dieser Verpflichtung. Die einschlägigen Fragen hat der Verf. im engsten Anschlusse an ältere Theologen, namentlich Laymann, Billuart und Liguori, recht klar und bündig erörtert. Der zweite Theil (S. 53—102) bespricht die hauptsächlichsten Einwendungen gegen den sittlichen Charakter und Werth der Gelübde im Allgemeinen und der lebenslänglichen Ordensgelübde insbesondere. Da der erste Theil dieser Arbeit in wissenschaftlicher Hinsicht sich kaum irgendwie über die compendiösen Darstellungen desselben Gegenstandes in vielen ältern und neuern Moralwerken erhebt, so ist nicht wohl abzusehn, warum demselben ein Platz in einer wissenschaftlichen Monographie vergönnt wurde. Eine solche muß sich ja doch stets den Zweck setzen, die wissenschaftliche Behandlung des betreffenden Gegenstandes in materieller oder formeller Hinsicht weiter zu fördern. Dieses Verdienst würde sich der Verf. erworben haben, wenn er z. B. die im zweiten Theile seiner Arbeit nur obenhin berührte Controverse über den Begriff des gerathenen Guten, welcher zu den principiellen Voraussetzungen des Gelübdes gehört, eingehend und mit umfassender Rücksichtsnahme auf die verschiedenen Theorieen des Rationalismus und der neuern protestantischen Theologie behandelt hätte. Uebrigens wird die Schrift auch in der vorliegenden Gestalt Allen willkommen sein, welche über die betreffenden Punkte eine gedrängte, übersichtliche Orientirung wünschen. Th. S.

— Eine kleine Schrift über die Schulfrage von Pfarrer Hauth[1]) beweist die Nothwendigkeit der Verbindung der Schule mit der Kirche in streng schließender Form aus dem Rechte der Eltern, für ihre Kinder eine christliche Erziehung und Bildung zu fordern, — aus der Rücksicht auf das gemeinsame Wohl, welches nur befördert wird durch das enge Band von Religion und Bildung, — und aus der Würde des Lehrerstandes, die nur gewahrt bleibt, wenn der Lehrer zugleich an der religiösen Bildung der Jugend seinen Antheil hat. Wir stimmen diesen Gründen vollständig bei, und halten mit dem Verf. eine Trennung von Kirche und Schule für unheilvoll und unnatürlich; doch ist die Frage mit der heiligsten Wahrung des Princips noch nicht gelöst. Auch haben wir ein Doppeltes in der trefflichen Schrift vermißt: die Beweisführung aus dem Wesen der Religion und Kirche, und daher aus ihren ureigenen Quellen — und die Berührung des Antheils, den auch andere Factoren, Staat, Gemeinde, Familie 2c. 2c., am Schulganzen haben müssen. Aus den Principien kann gar mancherlei gefolgert werden; der Verf. unterläßt aber zu sagen, welche Ausführungen, Organisationen nach seinem an sich ganz wahren Princip eintreten müßten. Jene mögliche Folgerung wenigstens, daß die Verbindung von Kirche und Schule einen Ausschluß anderer berechtigter Elemente in sich schließe, daß die Kirche daher berechtigt und verpflichtet sei, allen Schulbetrieb (Schreiblesen, Rechtschreiben, Rechnen 2c.) in die Hand zu nehmen, diese mögliche Consequenz könnten wir wenigstens nicht billigen. Die Aufgabe der Kirche ist in Gottes Wort vorgezeichnet und eine größere. Die beste Antwort auf die Schulfrage wäre diese: Ziehet Alles in das Interesse Gottes, dann wird Jeder für das Interesse Gottes arbeiten; lehrt kennen die ganze Herrlichkeit der Kirche, dann wird Jeder für sie wirken! Das ist eine Idee; aber heute, da eine traurige Wirklichkeit uns umgibt, ist alles Gute und Rechte, jedes Princip eine Idee. Gm.

— Als tausendster Band der bekannten Tauchnitz'schen Sammlung von englischen Schriftstellern ist ein Abdruck der in der

1) Die Verbindung der Schule mit der Kirche. Von Matthäus Hauth, Pfarrer. Trier, Lintz 1869. 40 S. 8. 5 Sgr.

anglicanischen Kirche „autorisirten" Uebersetzung des Neuen Testamentes erschienen.[1]) Die Aufnahme dieser unter Jakob I. im J. 1611 veröffentlichten Uebersetzung in die Sammlung ist dadurch gerechtfertigt, daß dieselbe in England allgemein als ein in stilistischer Hinsicht classisches Werk angesehen wird.[2]) Ein Mangel der Uebersetzung ist — abgesehen von der philologisch oder theologisch unrichtigen Uebersetzung einzelner Stellen — der Umstand, daß bei ihr eine jetzt allgemein als schlecht anerkannte Recension des griechischen Textes — die des Erasmus und Robert Stephanus — zu Grunde gelegt ist. Dieser Mangel ist in der neuen Ausgabe dadurch theilweise beseitigt, daß in Anmerkungen unter dem genauen Abdrucke des officiellen Textes Tischendorf (unter Beihülfe von B. Harris Cowper) die abweichenden Lesarten der drei ältesten griechischen Handschriften, der Sinaitischen, Vaticanischen und Alexandrinischen, beigefügt hat; hie und da werden in den Anmerkungen auch Uebersetzungsfehler verbessert. In der Vorrede gibt Tischendorf in populärer Form die nöthigen Erläuterungen; als Titelkupfer ist ein kleines Facsimile der drei genannten Handschriften beigefügt.

1) *The New Testament*: The authorised english version; with introduction, and various readings from the three most celebrated manuscripts of the original greek text. By *Constantine Tischendorf.* Tauchnitz edition, volume 1000. Leipzig, B. Tauchnitz 1869. XVI u. 414 S. 12. 15 Sgr.

2) Auch katholischer Seits wird dies anerkannt; z. B. Dublin Review, April 1858, p. 183: „Die autorisirte Uebersetzung kann hinsichtlich der Schönheit der Sprache, der Lieblichkeit ihres Rhythmus und der Correctheit ihres englischen Idioms kaum übertroffen werden." Brownson's Quarterly Review, Oct 1859, p. 543: „Die Uebersetzung wurde nicht nur in einer Zeit angefertigt, in welcher die englische Sprache auf ihrer besten Entwicklungsstufe stand, sondern auch von Männern, welche sie zu handhaben verstanden. Unter dem literarischen Gesichtspunkte kann sie nicht übertroffen, nicht einmal erreicht werden, und wer nicht mit ihr vertraut ist, kann kaum alle Schönheiten der englischen Literatur würdigen."

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 30. März 1869. № 7.

Kirchengeschichte.

S. Pietro e l'Italia, ovvero relazioni di San Pietro e suoi successori colle cento città italiane, esposte da **Stefano Margotti.** Zwei Bände, 523 u. 400 S. Turin 1868.

Von den Werken des verdienstvollen Redacteurs der ‚Armonia' Jakob Margotti sind zwei in das Deutsche übersetzt worden: „Rom und London" zweimal, von Fick und von H. Schiel, Wien 1860, „Die Siege der Kirche in dem ersten Jahrzehent des Pontificats Pius' IX." (Mailand 1857), von mir (Innsbruck 1860) als Supplement zu den drei Bänden meiner Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts (Innsbruck 1854—1858), welche damit bis zum Jahre 1858, also bis zur Zeit des Erscheinens des Werkes fortgeführt wurde.

Das vorliegende zweibändige Werk von Stephan Margotti, vielleicht einem Bruder oder Verwandten des Jakob Margotti, verdankt sein Entstehen dem im Jahre 1867 gefeierte Centenarium des h. Petrus. Damals brachten hundert italienische Städte dem Papste ihre Huldigungen und Danksagungen dar. Margotti bemüht sich nun, die geschichtlichen Beziehungen dieser Städte zum h. Stuhle nachzuweisen und dadurch zu zeigen, welche Wohlthaten, geistige und materielle, Italien von den Päpsten stets empfangen habe. Es ist dies ein Gedanke, welchen in beredten Worten Papst Pius IX. in seiner am 29. April 1849 zu Gaëta gehaltenen Allocution darlegte. Aber die Durchführung dieses Planes bietet viel größere Schwierigkeiten dar, als man anfangs glauben sollte. Die Materialien sind theils nicht vorhanden, theils nicht gesammelt. Von Leo dem Großen und Gregor dem Großen an waren die Päpste nicht nur die geistigen Wohlthäter und Beschützer Italiens; sie waren auch in Zeiten materieller Noth und Bedrängniß wie rettende Schutzengel der Städte und ganzer Landstriche. Aber die Erinnerungen daran sind untergegangen. Um den Stoff zu sammeln und zu ordnen, dazu bedürfte es der ausschließlichen Arbeit mehrerer Jahre. Hiezu fehlte es dem Herausgeber sowohl an der Zeit, als an den literarischen Hülfsmitteln.

Wie schwierig und zeitraubend eine solche allerdings sehr wichtige Arbeit ist, sehen wir an dem Beispiele des römischen Professors Atti. Derselbe setzte es sich zur Aufgabe, nur die materiellen Wohlthaten, welche Pius IX. in der Zeit seines 22jährigen Pontificats gespendet hat, in beglaubigter Weise darzustellen. Es war für ihn eine lange und zeitraubende Arbeit. Er hat überall die Quellen und Belege angeführt. So haben wir in der Schrift Atti's eine dankenswerthe Vorarbeit, welche leider Margotti noch nicht hat benützen können. Weil M. populär schreiben wollte, so hat er in der Regel seine Belege nicht angeführt. Aber man kann das Eine und Andere mit einander vereinigen. Es schadet z. B. dem gut geschriebenen Kapitel über die Wohlthaten der Päpste gegen die Stadt Ancona nicht, daß M. seine Gewährsmänner anführt, während er sich gleich bei dem folgenden Artikel über Rimini im Allgemeinen bewegt. Wir vermuthen, daß seine Hauptquellen das große Werk von Ferd. Ughelli „Italia sacra" war. Ausdrücklich nennt er P. Theiners Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis, Rom 1861, die 20 Jahrgänge der Civiltà cattolica u. a. Um die Anhänglichkeit der einzelnen Städte an Rom und die Wohlthaten der Päpste gegen diese Städte zu zeigen, gibt er gewöhnlich eine Uebersicht ihrer Geschichte bis zum 13—14. Jahrh., läßt dann eine Lücke von mehrern Jahrhunderten und behandelt dann kurz die neueste Zeit, über welche schon das obengenannte Werk „Die ersten zehn Jahre des Pontificats Pius' IX." und verschiedenes andere geschrieben war. — Am besten unterrichtet ist er über seine eigene nähere Heimat, Piemont, und er konnte hier das zu Turin 1863 in zwei Octavbänden erschienene Werk Pedemontium sacrum benützen. In der That beginnt er seine Arbeit mit der Stadt Turin unter der Ueberschrift „Wechselseitige Anhänglichkeit zwischen dem h. Petrus und der Stadt Turin." Es ist überall sein Bemühen, zu zeigen, nicht bloß, welche Wohlthaten die einzelnen Städte von Rom erhalten, sondern auch, welche opferwillige Liebe und Anhänglichkeit dieselben stets in allen Jahrhunderten gegen den h. Stuhl an den Tag gelegt haben — eine Seite, die in den gewöhnlichen Geschichten der Päpste kaum berührt wird.

Die Städte, welche M. in dieser Weise mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt, sind: aus dem Königreich Sardinien: Turin, Genua, Acqui, Alba, Aosta, Bobbio, Cuneo, Fossano, Mondovi, Novara, Oristano, Ivrea, Saluzzo, Tortona, Ventimiglia, Vercelli, Susa, im Ganzen 17; aus der Lombardei und Venetien: Mailand, Venedig, Brescia, Udine, Padua, Verona, Mantua, Bergamo, Cremona, Como, Feltre, Andria, dazu aus den anliegenden Gebieten Trient und Triest, im Ganzen 14; aus Toscana und den Herzogthümern: Florenz, Pisa, Siena, Lucca, Pistoja, Cortona, Volterra, Val' d'Elsa, Parma, Piacenza, Guastalla, Borgo San Donnino, im Ganzen 12; aus Neapel und Sicilien: Neapel, Amalfi, Bari, Teramo, Chieti, Capaccio, Ascoli, Gaëta, Crotona, Lucera, Troja, Trani, Tropea, Messina, Cefalù, im Ganzen 15; endlich aus dem Kirchenstaate: Alatri, Amelia, Ancona, Assisi, Ascoli in Picenum, Bertinoro, Benevent, Camarino, Civita Castellana, Bologna, Fano, Fermo, Forli, Fossombrone, Ferrara, Civita vecchia, Foligno, Gobbio, Jesi, Norcia, Nocera in Umbrien, Montalto, Cesina, Imola, Pesaro, Ravenna, S. Remo in Ligurien, Rimini, Terni,

Todi, San Severino, Urbino, Sabina, Velletri, Viterbo, im Ganzen 35; zusammen 93 Städte.

München. P. Gams.

Liturgik.

Brevier und Breviergebet von Dr. **Ferdinand Probst**, o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Breslau. Zweite verbesserte Auflage. Mit Approbation der hochw. Bischöflichen und Erzbischöflichen Ordinariate Rottenburg und Freiburg. Tübingen, Laupp 1868. XVI u. 328 S. 8. 1 Thlr. 3 Sgr.

Obgleich das Erscheinen einer zweiten Auflage des vorstehend bezeichneten Werkes hinlänglich beweist, daß es bereits in weiten Kreisen bekannt ist, dürfte doch eine kurze Besprechung desselben an diesem Orte um so mehr berechtigt sein, als die Nachfrage nach einem Buche, wodurch man zugleich in den Geist und die Praxis des Breviergebetes eingeführt wird, stets häufig sein wird. Die bischöfliche Approbation hält hierzu die Schrift für „höchst geeignet" und wünscht, „daß durch sie in immer weitern Kreisen die Schönheit, Erhabenheit und Fruchtbarkeit des heiligen Officiums erschlossen werde." Mit diesem Wunsche wird Jeder einverstanden sein, der die Schrift mit Aufmerksamkeit liest. — Der Verf. ging von der richtigen Ansicht aus, in einer Monographie über das Brevier müßten alle wesentlichen Gesichtspunkte ihre Erledigung finden. Darum verband er die historische Methode, die den Stoff liefert, mit der mystischen, die denselben dialektisch entwickelt und verarbeitet, während die rubricistische ihn auf den speciellen Fall anwendet und die ethische allen dreien ergänzend zur Seite steht (S. 17).

Natürlich können diese verschiedenen Methoden, nach denen der Gegenstand behandelt wird, nicht bei jedem Theile gleichmäßige Berücksichtigung finden. Gemäß dem Grundsatz, daß in einem normalen Entwicklungsgange drei Stadien zu unterscheiden sind, „der Anfang, der Fortschritt und das Ende", zerlegt der Verf. seine Schrift in drei Theile: einen allgemeinen, besondern und concreten Theil. Im 1. Theile (S. 19—83) wird die Entstehung, Ausbildung und Vollendung des Breviers mit steter Rücksichtsnahme auf die Verpflichtung des Klerus zum Breviergebet übersichtlich, klar und bündig aus einander gesetzt. Herrscht hier das historische Material vor, so tritt im 2. Theile das mystische in den Vordergrund (S. 87—205). Durch Anwendung der Kategorieen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, denen die Hauptelemente des Breviers: Psalmen, Lectionen und Orationen, vorzugsweise entsprechen (S. 90), wird dem Leser der wunderbar organische Bau des Officiums im Ganzen und in seinen Theilen vor Augen gestellt. Dies Verfahren, das Brevier unter den drei genannten Kategorieen zu betrachten, hat „sowohl an sich, als in der Art der Durchführung Widerspruch erfahren" (S. VIII). Indessen bemerkt der Verf. ganz richtig, daß darüber, ob dem Breviere in seiner Entwicklung und Bildung ein gestaltender Gedanke zu Grunde lag oder nicht, verschiedene Ansichten obwalten können, das Bestreben aber, einen solchen nachzuweisen, nicht für verfehlt gelten sollte, da es auch von Seiten anderer theologischen Disciplinen geschieht. Gleichwohl wird eingeräumt, daß ein und derselbe Gegenstand von verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt werden kann (S. 210); wenn jedoch der vom Verf. eingeschlagene Weg den praktischen und wissenschaftlichen Bedürfnissen zugleich nach allen Seiten genügt, so ist er gerechtfertigt. — Im 3. Theile (S. 209—294), der das Brevier mit seinen an das Kirchenjahr sich anschließenden Officien darstellt, waltet selbstverständlich die rubricistische Methode vor. Die verschiedenen Vorschriften und Anordnungen werden zu einem systematischen Ganzen verbunden, die Decrete werden oft wörtlich mitgetheilt, die Rubriken nicht nur im Allgemeinen, sondern auch mit Rücksicht auf die einzelnen Feste und Festzeiten besprochen. Dabei durchweht das Ganze ein kirchlich-frommer Geist, und obgleich der Verf. mit manchen mittelalterlichen Deutungen vorsichtig und nüchtern zu Wege ging, ist er doch keiner Schwierigkeit ausgewichen und hat in den meisten Fällen, stets auf Quellen gestützt, eine vernünftige Antwort zu geben gewußt, so daß nicht mit Unrecht behauptet wird, es gebe im Brevier nicht viele Zufälligkeiten und es sei (S. 255) sehr leicht, mit dem Worte „Spielerei" über manches abzusprechen.

Ohne weiter in die Details einzugehen, erlaube ich mir bezüglich einiger Punkte folgende Bemerkungen. Wenn der Verf. (S. 34) nach Grancolas behauptet, kein römischer Ordo erwähne die Hymnen im Brevier, so ist dies insofern unrichtig, als dieselben im 15., unter Gregor XI. (1370—78) verfaßten Ordo wiederholt namhaft gemacht werden, und zwar in einer Weise, daß sie damals sicher als ein wesentliches Glied des Officiums angesehen wurden (*Greg. M.* Opp. ed. *Migne*, IV, 1276. 1280. 1337). Dagegen figuriren sie nicht im 11. Ordo, der dem Canonicus von St. Peter, Guido de Castello, nachherigem Papst Cölestin II. († 1143) zugeschrieben wird (l. c. p. 1026). Demnach scheinen die Hymnen erst im 12. Jahrh. ins römische Brevier übergegangen zu sein. Indessen waren sie jedenfalls im südlichen Frankreich und in Spanien frühzeitig im Gebrauch. Gemäß dem 30. Kanon der im J. 506 gehaltenen Synode von Agde sollen die hymni matutini und vespertini täglich gesungen werden. Wenn die Synode von Braga (im J. 563; c. 12) beschloß, daß außer den Psalmen und Hymnen der Bibel A. und N. Testaments nichts Poetisches in der Kirche gesungen werden solle, wie die h. Kanones vorschreiben, so hat die desfallsige Praxis nicht lange gedauert. Denn die unter dem Vorsitze des h. Isidor von Sevilla im J. 633 gehaltene 4. Synode von Toledo bemerkt im 13. Kanon, es sei unrecht, alle von Ambrosius, Hilarius u. A. verfaßten Hymnen zu verwerfen und nur die biblischen im Kirchengebrauche zu gestatten. Schon vorher hatte Isidor die Zulässigkeit solcher Hymnen nachgewiesen (de eccl. off. l. 1. c. 6; ed. *Migne*, V, 743), und auf die Autorität eines so hervorragenden Mannes gestützt, fand die genannte Synode sich veranlaßt, sogar alle mit Excommunication zu bedrohen, welche „die Hymnen zu verwerfen wagten" (l. c. VIII, 371). Wahrscheinlich hat die römische Kirche aus weiser Vorsicht gezögert, die Hymnen dem Officium einzureihen, wie sie ja auch aus demselben Grunde zufolge des gelasianischen Decrets die Acten der Martyrer in der Kirche zu lesen verbot (Epp. rom. Pont. ed. *Thiel*, p. 458). Der Umstand, daß später der 13. Kanon der Synode von Toledo in die pseudoisidorische Sammlung (*Migne*, Patrol. 130, 468) und der 30. Kanon der Synode von Agde ins gratianische Decret (c. 13. de cons. Dist. 5.) übergingen, hat vielleicht zur gegentheiligen Praxis beigetragen.

S. 225 wird die Eigenthümlichkeit, daß die Oration am Sonntage Sexagesima vom Apostel Paulus lautet, durch das Evangelium vom Säemann erklärt. Diese Deutung ist zu weit hergeholt. Weil Klerus und Volk sich an den Stationstagen in eine bestimmte Kirche begaben, um daselbst Gottesdienst zu feiern, hat man häufig die Liturgie in Verbindung mit dem Heiligen gebracht, welchem die betreffende Kirche geweiht war. Das hat der Verf. selbst gelegentlich der hh. Cosmas und Damianus bemerkt, die am Donnerstage vor Lätare in der Collecte erwähnt werden; kein anderer Grund waltet am Sonntag Sexagesima rücksichtlich des h. Paulus ob. Ebenso wurde am Sonntag vor Lätare die Geschichte der alttestamentlichen Susanna zur Lection der h. Messe gewählt, weil an diesem Tage die Station ad S. Susannam war. — Nach S. 235 hätte „die h. Congregation erklärt, daß zur Erlangung des Ablasses (beim dreimaligen Glockenzeichen) das Beten mit gebogenen Knieen erforderlich sei, und zwar auch zur österlichen Zeit." Letzteres ist meines Wissens unrichtig, indem sowohl überhaupt während der österlichen Zeit, als insbesondere das Regina coeli immer stehend

gebetet wird. S. 244 wird es für unpassend erklärt, „in einer ferialen Messe ein höheres Fest zu commemoriren"; darum wird, mit Hinweisung auf Merati, die Commemoration des h. Markus in Landkirchen, wo nur Ein Geistlicher functionirt, ausgeschlossen. Die Ritus-Congregation hat jedoch am 23. Mai 1846 bestimmt, daß das Fest jedes Mal an den Rogationstagen commemorirt werden müsse. — Der Paragraph „Patrocinium oder Titularfest" (S. 268) hätte nach meiner Ansicht einer vollständigen Revision und kürzern Fassung bedurft. Schon die Ueberschrift ist nicht ganz correct. Wie aus Anm. 7 S. 269 hervorgeht, sind beide Begriffe nicht identisch: der Patron ist der Beschützer eines Ortes, der Titular der Schutzheilige einer Kirche. Auf Grund dieses Hauptunterschiedes wäre größere Klarheit und genauere Fixirung der Begriffe möglich geworden. — Die „blaue" Farbe, von der an drei Stellen geredet wird, ist bekanntlich keine Kirchenfarbe.

Diese wenigen Ausstellungen, welche sich übrigens auf das eigentliche Thema fast nicht beziehen, sollen den Werth der Schrift, durch die, wie der selige Erzbischof Hermann v. Vicari sagt, der Verf. „sich wahrhaft um die Kirche verdient gemacht hat", keineswegs verringern. Jedem Kleriker, welcher sich über eine Gebetsübung, der er täglich obliegen muß, gründlich belehren will, ist sie warm zu empfehlen.

Luxemburg. Peters.

Hymni Breviarii Romani. Zum Gebrauche für Kleriker übersetzt und erklärt von **Joseph Pauly**, Kaplan zum h. Foilan in Aachen. Zweiter Theil. Hymni de Tempore. Aachen, A. Jacobi 1869. IV u. 87 S. 8. 12 Sgr.

Den ersten Theil dieses Werkes haben wir im Lit.-Bl. 1868, 689 besprochen; dieser zweite Theil behandelt die Hymni de tempore vom 1. Sonntage im Advent bis zum Fronleichnamsfeste. Der Verf. ist seinen Grundsätzen in Bezug auf Uebersetzung und Anmerkungen treu geblieben und im Allgemeinen verdient dieser zweite Theil die nämliche Empfehlung wie der erste. Auch hier sind es deshalb nur einzelne wenige Stellen, welche zu einer kritischen Bemerkung Veranlassung bieten, und davon wollen wir folgende hervorheben.

In dem ersten Hymnus wird die 3. Strophe also gelesen:

Commune qui mundi nefas
Ut expiares, ad crucem
E virginis sacrario
Intacta prodis victima.

Wenn eine solche Interpunction nach dem römischen Brevier in allen Ausgaben feststeht, so läßt sich nichts dagegen sagen; im Münsterschen Brevier steht das Komma nach crucem und diese Interpunction gefällt mir besser. Prodis ist übersetzt „gehst du hinauf;" das heißt es nicht, sondern hervorgehen oder hervorkommen. Nach der Interpunction des römischen Breviers ist ad crucem vielleicht allgemeiner zu fassen = zum Leiden, was man auf das ganze Leben Jesu deuten kann. — Zu der 1. Strophe des 2. Hymnus

Verbum supernum prodiens
E Patris aeterni sinu,
Qui natus orbi subvenis
Labente cursu temporis

wird bemerkt: „Während die beiden ersten Verse sich auf seine ewige Geburt aus dem Schooße des Vaters beziehen, weisen die beiden letzten auf seine zeitliche Geburt aus dem Schooße der Jungfrau hin." Und zu der 1. Strophe des 26. Hymnus

Verbum supernum prodiens
Nec Patris linquens dexteram

heißt die Anmerkung: „Prodire bezeichnet in dem Adventshymnus den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater, hier wird es gebraucht zur Bezeichnung seines Eintritts in die Welt." Ich sehe nicht ein, wie sich diese verschiedene Deutung des nämlichen Ausdrucks begründen läßt. „Der Sohn ist im Schooße des Vaters" ist eine biblische Vorstellung (Joh. 1, 18) ebenso wie „er sitzt zur Rechten des Vaters." E sinu patris prodiens bezeichnet also dasselbe wie de dextra patris prodiens; denn so ist doch wohl dieser Vers in dem letzten Hymnus ohne Zeugma zu verstehen. — S. 25 ist der Vers Videre postquam illum Magi übersetzt: „Da die Weisen jenen (Stern) gesehen." Ich begreife nicht, wie P. ill*um* auf stellam beziehen kann. Auch der Zusammenhang der Strophe gestattet eine solche Beziehung nicht, illum kann nur auf Deum bezogen werden: „Nachdem sie ihn gesehen (= gefunden) hatten, langten sie ihre Gaben hervor und knieten nieder" u. s. w. — Den Vers Ornata regis purpura in dem Hymnus Vexilla regis deutet P. S. 39 nach Kayser auf den Purpurmantel, womit man sich Christus am Kreuze vorstellen soll. Die Gründe, welche ich gegen diese Auffassung und für die alte Erklärung, wonach purpura das Blut Christi bezeichnet, im Lit.-Bl. 1867, 515 vorgebracht habe, hat P. nicht beachtet; ich kann mich deshalb nur einfach auf jene Bemerkungen wieder berufen und halte meine Behauptung aufrecht. Die Anmerkung zu dem Anfange dieses Hymnus S. 38 ist mir nicht klar. Ich verstehe nämlich nicht, ob man sich darnach vexilla regis und crucis mysterium als dasselbe (Kreuzesfahnen) oder als verschiedene Gegenstände (Kreuzesfahnen und ein Kreuz) denken soll; es scheint das erste gemeint zu sein, aber wo ist dann das Kreuz, an das doch vom Anfange an der Hymnus gerichtet ist? — S. 47 wird die Strophe:

Sola digna tu fuisti
Ferre mundi victimam
Atque portum praeparare
Arca mundo naufrago,
Quam sacer cruor perunxit
Fusus Agni corpore —

also wiedergegeben: „Du allein warst würdig, zu tragen des Weltalls Opfer und den Hafen zu bereiten als Arche für die schiffbrüchige Welt, du, den das heilige Blut gesalbt hat, das aus dem Leibe des Lammes sich ergoß." Ich würde portum mit „Zufluchtsstätte" (welche allgemeine Bedeutung portus auch hat, also = das rettende Schiff) übersetzt haben, und beziehe quam auf arca: „und der schiffbrüchigen Welt eine Zufluchtsstätte zu bereiten als die Arche, welche das heilige Blut getränkt hat," wie Noe seine Arche mit Harz überzog. — In dem Osterhymnus Ad regias agri dapes ist der Vers Fugitque divisum mare übersetzt: „Es schwindet die Theilung des Meeres." Das ist sicher nicht recht; der Vers mußte wörtlich übersetzt werden: „Es flieht getheilt das Meer." Divisum ist als Prolepsis zu erklären: es flieht und theilt sich das Meer. Der Würgengel weicht vor ihren Häusern zurück, und es weicht vor ihnen das Meer; die Feinde werden in den Fluthen begraben. — In der 5. Strophe dieses Hymnus hätte in dem Verse Subiecta cui sunt tartara das cui (poetisch = a quo) nicht durch „dem," sondern „von dem" wiedergegeben werden sollen; so schließen sich die beiden folgenden Verse besser an. Auch stößt die Uebersetzung: „Die Liebe als Priesterin," amor sacerdos, von Christus gesagt. — S. 10, N. 2 muß wohl nach „des Capitels" ergänzt werden „am ersten Sonntage."

Die rasche Förderung dieses 2. Theiles verdient Anerkennung und ist zu wünschen, daß das noch Fehlende in eben so kurzer Zeit folgen möge.

Recklinghausen. B. Hölscher.

Horae diurnae Breviarii Romani, ex decreto SS. Concilii Tridentini restituti, S. Pii V. Pontificis Maximi iussu editi, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recogniti. Additis in proprio loco officiis Archidioecesi Monacensi et Frisingensi ab Apostolica Sede concessis. Monachii 1869 sumptibus J. J. Lentnerianae [?]. 525 u. (174) S. 32. ausser Rubriken, Kalender u. s. w.

Horae Diurnae Breviarii Romani ad usum Fratrum et Monialium Congregationis Carmelitarum Discalceatorum sub titulo S. Eliae ordinis B. V. Mariae de monte Carmelo. Cum

officiis Sanctorum novissime per Summos Pontifices ad hanc usque diem concessis. Regensburg, Pustet 1868. XL, 496 u. (234) S. 16. 1 Thlr. 15 Sgr.[1])

1. Ein gar kleines Büchlein in feinstem, für die Mehrzahl der Augen wohl nur mittelst guter Bewaffnung und bei sehr reichlichem Lichte lesbarem Perldruck in Roth und Schwarz. Außerhalb der Erzdiöcese München ist dies neue Diurnale unbrauchbar, und innerhalb der Diöcese dürfte dessen Gebrauch sehr beschränkt und kaum statthaft sein. Das Büchlein ist nämlich nicht das, was sein Titel besagt, es ist nicht das Diurnale Breviarii Romani, wie es nach dem Tridentiner Decret die Päpste Pius V., Clemens VIII. und Urban VIII. herausgegeben, verbessert und als allein statthaft vorgeschrieben haben; es ist vielmehr ein Brevier, wie es das Concil und die Päpste nicht gestatten wollten, ja wie nach der unmaßgeblichen Meinung des Ref. die betreffenden Constitutionen es geradezu verboten haben. Das Kalendarium ist nicht der Festkalender der allgemeinen Kirche, sondern das Kalendarium perpetuum der München-Freisinger Diöcese; das Corpus des Diurnals ist nicht das Festbuch der allgemeinen Kirche, sondern ein Proprium für München-Freising, ohne auch nur die mindeste Andeutung, wo die durch indulgirte Officien aus ihren Stellen verdrängten Feste der allgemeinen Kirche im römischen Kalender und im Brevier zu finden sind. So finden wir z. B. Dominicus am 9. Aug., Thomas von Villanova am 25. Sept., Januarius am 26. Sept., Petrus Chrysologus am 5. Dec. und dgl., ohne ersehen zu können, daß diese Feste in der allgemeinen Kirche am 4. Aug., 22. Sept., 19. Sept. und 4. Dec. begangen werden. Ueberhaupt befolgt das Corpus dieses Diurnale mit allen seinen eingeschobenen Specialfesten und mit den oft weit verdrängten Officien der allgemeinen Kirche genau die Ordnung des Special-Kalendariums von München-Freising. Abgesehen von verschiedenen Unzukömmlichkeiten, Auslassungen von Rubriken und manchen ganz unpraktischen Einrichtungen, kann also das vorliegende Büchlein nicht mehr als ein Diurnale Breviarii Romani bezeichnet werden. Es ist zu beklagen, daß das erzbischöfliche Ordinariat sich zu einer Approbation herbeigelassen hat, worin mit Berufung auf die päpstlichen Constitutionen de perfecta novae editionis cum archetypis Romanis exemplaribus concordantia bezeugt wird: hanc horarum diurnarum Brev. Rom. editionem per sacerdotem eius rei peritum accurate recognosci iussimus, cuius sacerdotis testimonio de plena [? !] huius editionis cum authenticis exemplaribus concordantia edocti ipsam hanc editionem auctoritate nostra praesentium tenore adprobamus evulgandique licentiam impertimur.

Das Diurnale setzt ein mit demselben übereinstimmendes Brevier voraus, und dieses wieder ein übereinstimmendes Missale. Besteht vorliegendes Diurnale zu Recht, so kann, ja so müßte consequenter Weise ein Brevier und Missale gleicher Einrichtung mit gleichem Rechte folgen. Andere Diöcesen könnten sich ihre liturgischen Bücher mit gleichem Rechte für ihren Specialgebrauch einrichten. Wo bleibt da die Conformität? Aber das Recht ist eben kein Recht. Als im J. 1862 die Mechitaristen-Congregation in Wien ein mit Fehlern und Verkehrtheiten jeder Art schwer behaftetes Missale herausgab, da bestand die S. R. C., alle sonstigen Unzukömmlichkeiten übergehend, nur auf der einen Unstatthaftigkeit, daß die für Oesterreich indulgirten Officien und sonstigen Privilegien in das Corpus des Missale und in das Kalendarium eingesetzt seien. Es bedurfte der inständigen Verwendung (supplicibus votis) eines Cardinal-Erzbischofes, des päpstlichen Nuntius und des Erzbischofes Generalabtes der Mechitaristen, um den Papst zu einem Begnadigungsbriefe zu vermögen, durch welchen dieses Missale zum Gebrauche bloß für Oesterreich (in usum dumtaxat Ecclesiarum ditionis Austriacae, was auf dem Titel bemerkt werden mußte) gestattet wurde. Als Grund der eigentlichen Unstatthaftigkeit und Unerlaubtheit des Gebrauches dieses Missales führt der Papst an: quod (Missale) in corpore praeter Missas universalis Ecclesiae continet particulares nonnullas Missas, quae in fine Missalis poni debuissent inter ceteras Missas pro aliquibus locis. Außer dem obigen Zusatze auf dem Titel, befahl der Papst weiter, als unerläßliche Bedingung seines Indultes: ut in Kalendario seu indice Missarum particulares hae Missae distinguantur charactere rubro, vel adminus charactere efformato literis italicis. Aber kann man von dem Missale mit Recht auf das Brevier, und was hier ganz gleich ist, auf das Diurnale schließen? Wer den durch die ganze Liturgie der Kirche durchlaufenden Geist und deren consequent durchgeführtes System nur einiger Maßen ins Auge gefaßt und Missale nebst Brevier gleichsam als die gemeinsame Quelle der Einheit des Cultus in der lateinischen Kirche erkannt hat, der wird die Berechtigung jenes Schlusses nicht bestreiten. Aber wir können auch positive Aussprüche für unsere Behauptung beibringen. Als der Papst durch Decret vom 10. Sept. 1857 für Frankreich die Aufnahme verschiedener Gebete in das Missale und Brevier indulgirte, besagte das Decret ausdrücklich:

> Inhaerens autem Constitutionibus Apostolicis prohibentibus, ne in corpore Missalis et *Breviarii Romani* ullo pacto adiiciantur, quae ex singulari privilegio alicui tantum dioecesi, provinciae vel regno pertinent, ut id quoad superius indultas preces stricte ab omnibus servetur in Gallia, iussit preces ipsas una cum praesenti decreto nonnisi in appendice Missalis et *Breviarii Romani* ad usum diversorum locorum destinata vel in supplemento Missarum atque *Officiorum* uniuscuiusque dioecesis proprio apponi debere.

Und als der Papst durch Decret vom 10. Febr. 1860 ähnliche Indulte für Oesterreich ertheilte, wurde abermals wörtlich vorgeschrieben:

> Cum autem Constitutionibus Apostolicis cautum sit, ne quae ex singulari Sanctae Sedis privilegio uni alterive Dioecesi, Provinciae vel Regno concessa fuere, in corpus Missalis et *Breviarii Romani* inserere liceat: ut *generali* huic praescriptioni omnes in Imperio Austriaco fideliter obtemperent, iussit Sanctitas Sua preces ipsas cum praesenti decreto adiici solum debere in Appendice Missalis et *Breviarii Romani* pro diversis locis destinata vel in supplemento Missarum atque *Officiorum* uniuscuiusque Dioecesis proprio.

Würde die Kirche nicht ihre normale und allgemeine Festordnung und Liturgie auf das sorgfältigste schützen, und wäre nicht das Einschieben von Particularfesten in die allgemeine Festreihe der gesammten Kirche, wären nicht Weglassungen, Versetzungen und Verstümmelungen in den liturgischen Büchern principiell auf das strengste verboten: so ginge vermöge der hier und da verschieden interpolirten und alterirten Festreihe deren Charakter der Allgemeinheit augenblicklich verloren, sehr bald wäre jegliche Conformität verschwunden, und der heillosesten Verwirrung würden Thor und Thür geöffnet sein.

Da das neue Diurnale wahrscheinlich eingezogen werden muß, so ist eine weitere Kritik desselben unnöthig. Nur dürfte der Herausgeber bei etwaigen weitern Versuchen auf diesem Gebiete wohl daran thun, einer wohlbewährten Ausgabe des Breviers, etwa einer Mechliner, streng zu folgen, und sich aller eigenen Erfindungen und vermeintlichen praktischen Verbesserungen zu enthalten, oder dergleichen wenigstens nicht ohne Berathung mit erfahrenen Freunden zu adoptiren. So ist z. B. die sehr nothwendige Rubrik nach dem Commune Martyrum temp. pasch. ganz willkürlich weggelassen, und statt derselben gibt der Herausgeber auf mehreren Einlegeblättchen folgende Zugaben: 1) Commune Conf. Pont. temp. pasch., 2) Comm. Conf. non Pont. temp. pasch., 3) Comm. Virg. temp. pasch., 4) Comm. non Virg. temp. pasch. Und was erhalten wir nun in dieser Vierzahl von Commune? Die Responsoria brevia zur Terz,

[1]) Mit der Erlaubniß (privilegium exclusivum) des Ordensgenerals und dem Imprimatur des hochw. Ordinariates Regensburg.

Sext und Non aus den gewöhnlichen betreffenden Officien der Länge nach wiederholt mit den eingesetzten Alleluja! Wozu denn aber die Rubrik escamotiren, die dasselbe klar und verständlich, und dazu mit wenigen Worten auch noch anderes als allgemeine Regel sagt, wovon der Herausg. nichts erwähnt hat? Ist der Herausg. vielleicht erschrocken, daß in der genannten Rubrik auch Dedicatio Ecclesiae temp. pasch. erwähnt ist, weil es dergleichen in München-Freising seit zwei Jahren, seit alle Kirchweihen auf den 3. Sonntag im October verlegt sind, nicht mehr gibt? Dann müßte aber noch manche andere Rubrik des Breviers und des Missale und der Generalrubriken hinwegfallen. — Außer den vier genannten österlichen Resp. brev. sind wir noch mit drei weitern bedacht: 1) Officium B. Mariae V. temp. pasch., 2) Off. vot. de imm. conceptione B. M. V. temp. pasch., 3) Off. de SS. Sacramento extra tempus paschale. Quousque tandem! — Warum sind die Festa mobilia de passione Domini getrennt, die einen im Februar, die andern im März, während von den letztern ihrer drei auch noch in den Februar fallen können?

2. Abermals eine sehr freundliche Erscheinung aus der Pustet-schen Officin: prächtiges, sehr starkes, geglättetes, milchweißes Papier, scharfer, in ganz richtiger Mensur gehaltener Schwarz- und Rothdruck, das ganze Aeußere für das Auge wohlthuend. An allen Stellen des Buches gewahrt man den musterhaften Fleiß und die Liebe zur Sache, welche die Herausgeber ihrer Arbeit zugewendet haben. Man sieht, daß die Herausgabe von in ihrer Chorordnung wohl erfahrenen Ordensmännern besorgt ist; überall findet man darauf Bedacht genommen, mittelst der nöthigen Rubriken oder sonstiger Andeutungen die Chorordnung des heiligen Officiums zu erleichtern und zu sichern.

Der Ritus der Discalceaten ist ganz römisch, nur mit den eigenen Ordensfesten und einigen Octaven von Marienfesten, die das römische Brevier nicht kennt, nämlich von Purificatio, Visitatio und Praesentatio B. M. V. Sodann ist die Octav von Corpus Christi höher privilegirt, und der Octav von Epiphanie ganz gleich gehalten. Das Gleiche ist der Fall mit dem höchsten Ordensfeste, der Commemoratio Solemnis B. M. V. de Monte Carmelo, wobei noch, was sonst bei keinem Feste, selbst bei Epiphania und Nativitas Domini nicht stattfindet, die Dominica infra octavam von dem Officium diei infra octavam verdrängt und bloß commemorirt wird, — eine sehr bedeutende Anomalie in dem gesammten System der Riten, daß der Sonntag mit seinem Officium einem Officium semiduplex weichen muß, während sonst die Octav bloß die Farbe des Sonntags nebst Präfation und Communicantes in der Messe beherrscht, ja innerhalb der Septuagesimal- und Adventszeit nicht einmal die Farbe zu beeinflussen vermag. Ref. glaubt, daß hier vielleicht ein seit langer Zeit übersehener Irrthum obwaltet; sollte dieses wirklich der Fall sein, so wäre die Abänderung leicht, indem das Officium des fraglichen Sonntags, in Anbetracht des hohen Privilegiums der fraglichen Octav, analog den Officien der Dom. infra oct. Epiph., Ascens., Corp. Chr. und Nat. D. eingerichtet würde, nämlich: Omnia de octava, praeter lectiones, capitula, versiculos et antiphonas ad Benedictus et Magnificat.

Der Chorgesang der Carmeliter ist durchaus monoton, und kennt sonach auch die acht Psalmtöne nicht. Das Meßbuch dagegen hat römischen Cantus, und diesem analog scheint auch für den feierlichen Gesang des Chorofficiums in foro der gregorianische Choral mit dem Wechsel der Psalmtöne gebraucht zu werden. Wir finden darum in dem Diurnal bei den Antiphonen die entsprechenden Psalmtöne verzeichnet. Auch ist zur Sicherung der Chorordnung der Asteriscus in die Antiphon vor und nach dem Psalm sorgfältig eingesetzt. Daß aber in der 5. Antiphon der Vesper Corporis Christi der Stern ganz falsch steht, das hätte wohl, nachdem dieser meines Wissens von der Kemptener Edition erfundene Fehler schon so oft gerügt ist, vermieden werden sollen. Bei der sonst so sorgfältigen Ausstattung des Buches wäre wohl zu erwarten gewesen, daß man das Theilen der Wörter am Ende der rechten Seite vor dem Umblättern mehr vermieden hätte.

Möge es gestattet sein, noch ein Paar Bemerkungen zu machen. Das festum Patrocinii S. Joseph am 3. Sonntag nach Ostern pflegte man in vielen Kirchen im Falle der Behinderung dieses Sonntags auf den 4. Sonntag zu verlegen. Allein dieser 4. Sonntag konnte ebenfalls behindert sein; was dann? Antwort: Unsicherheit und Unordnung. Durch ein Decret der S. R. C. vom 10. Sept. 1847 wurde das Fest vom Range eines Duplex maius zum Duplex II. classis erhoben, und in Folge dessen ist dasselbe fortan wenigstens durch keine dies octava und durch kein Apostelfest mehr behindert. Sodann verordnet das Decret: für den eintretenden Verhinderungsfall transferendum est iuxta rubricas, d. h. nach der andern gewöhnlichen Formel in primam diem festo IX lectionum non impeditam. Damit war radical geholfen. Dagegen lesen wir S. 339 unseres Diurnals die Rubrik: Si hoc festum celebrari nequeat hac Dominica . . . . ., transfertur una cum Octava in seq. Dom. IV., ex concessione Pii Pap. VI. 21. Junii 1789. Ob diese concessio Pii VI. dermalen, nach dem Decret vom 10. Sept. 1847, für die Carmeliter noch in Kraft ist, könnte gefragt werden. Ich meine, das Privilegium vom J. 1789 wird durch das Decret von 1847 nicht berührt; denn das Wesentliche des neuern Decretes ist die Erhebung des Festes zu einem höhern Range, Duplex II. classis; im Carmeliterorden aber besitzt das Fest bereits einen noch höhern Rang, es ist Duplex I. cl. cum Octava. Diesen Rang herabzusetzen, widerspricht dem Geiste des Decretes und entspricht nicht dem Gebrauche der Kirche in Betreff solcher bestehenden Privilegien. Die zufällige und untergeordnete Bestimmung des Decretes bezüglich des Modus der Translation berührt die Concessio für die Carmeliter wieder nicht; denn durch diese Bestimmung würde das Privilegium der Concessio geschmälert, da eine Translatio iuxta rubricas, wie ein-für allemal, so auch hier die Translation der Octav ausschließen würde. Demnach, so schließe ich, besteht die Concessio von 1789 in allen Stücken zu Recht. Aber wie, wenn der 3. und der 4. Sonntag nach Ostern beide behindert sind? Nehmen wir an: den 26. April Dedicatio ecclesiae, und am 4. Sonntag Inventio S. Crucis als Titulus ecclesiae. Und sonach wäre denn noch weitere Vorsorge zu treffen.

Die Rubrik für festum Pretiosissimi Sanguinis S. 387 ist nicht unrichtig, aber sie könnte, entsprechend dem Decret vom 10. Aug. 1849, präciser sein, und für die eventuelle Translation statt *in Feriam II* seq. non impeditam a festo I. vel II. classis gesagt werden: *in proximam diem* festo I. vel II. classis non impeditam. — Auch für das Festum VII Dolorum B. M. V. am 3. Sonntag im September ist die Rubrik S. 445 richtig; aber sie dürfte auch noch besagen, daß, wenn bis zum Advent kein Sonntag für dieses Fest frei wäre, dasselbe in primam diem liberam post Dom. III. Sept. *iuxta rubricas* transferirt werden müßte. — S. [140] finden wir eine eigenthümliche Rubrik: Si Directorium postulat, sequens hymnus ex Matutino in Laudibus sumitur. Kann sich denn eine Rubrik auf das Directorium berufen? Muß nicht vielmehr das Directorium seine Vorschrift aus der Rubrik ableiten?

Unser Diurnal enthält einen reichen Anhang von Officia propria pro aliquibus locis, für dessen Zusammenstellung man den Herausgebern dankbar sein muß. Nur verstehe ich nicht recht, warum für den 27. April S. 338 das Fest S. Peregrini, und für Dominica III Julii S. 397 das Fest SS. Redemptoris in das Corpus des Diurnals und nicht vielmehr in den Anhang pro aliquibus locis gesetzt wurden, da doch bei beiden Festen ausdrücklich bemerkt wird, daß sie bloß pro aliquibus locis gelten.

Bei den Festen Purificatio und Annuntiatio B. M. V. ist die Rubrik richtig und wegen der Translation dieser Feste von einer Dominica privilegiata auf die unmittelbar folgende Feria II. den neuesten Decreten entsprechend. Bei dem Feste Immaculata Conceptio B. M. V. ist die gleiche Rubrik eben so richtig ausgelassen, weil das Fest im Carmeliterorden Duplex I. classis ist, folglich jedenfalls am 2. Adventssonntag, wenn es auf diesen fällt, gefeiert werden muß. — Bei dem Feste Pretiosissimi Sanguinis ist in der Oration die Conclusion Qui tecum vivit unrichtig und zu der Construction der ganzen Oration nicht passend. Sie muß heißen: Per eundem Dominum. Sie steht richtig in allen alten und neuen Missalen, dagegen unrichtig in allen alten und neuen Brevieren, selbst in dem sorgfältig durch die Benedictiner in Metten ausgearbeiteten neuern Proprium ihres Ordens, so wie auch in den römischen Ausgaben. Die ganz gleich beginnende und gleich construirte Oration in festo SS. Redemptoris hat überall die richtige Conclusion.

Der Carmeliterorden und alle Freunde der heiligen Liturgie sind Herausgebern und Verleger für das schöne Diurnal zu Dank verpflichtet.

Regensburg. Schmitz.

Das bevorstehende Concil.

Das allgemeine Concilium und die Weltlage. Regensburg, Manz 1869. VI u. 29 S. 8. 4 Sgr.

Das Votum eines (dem Ref. unbekannten) im besten Sinne des Wortes auf der Höhe der Zeit stehenden Mannes, der aber mit diesem Schriftchen mehr nur ein Programm zu einer wahrhaft instructiven und die Sache treffenden Arbeit geliefert, als in eine irgend erschöpfende Erörterung der Aufgaben des beabsichtigten Concils eingetreten ist. Aber auch in dieser Gestalt wiegt dieses Schriftchen ganze Dutzende von Broschüren auf, deren Verfassern entweder die Reife der erforderlichen wissenschaftlichen und praktischen Durchbildung abgeht, oder aber bald der optimistische, bald der pessimistische Standpunkt maßgebend ist. Würde es dem ungenannten Verf. dieses Schriftchens gefallen, sein Programm etwas zu erweitern und dasselbe in einem Werke von 10—12 Bogen auszuführen, er würde sich dadurch um die ganze Christenheit entschiedene Verdienste sammeln. Denn das ist uns keinen Augenblick zweifelhaft, daß keiner von denen, welche es angeht, eine derartige Schrift unbeachtet und ungelesen lassen könnte. Die geeigneten Uebersetzer in die fremden Sprachen würden sich von selbst finden.

Nach einem kurzen Vorwort werden folgende Titel behandelt. I. Die Kirche und die Staaten. II. Die Kirche und die andern Bekenntnisse (auf die Schismatiker und die orientalischen Secten ist keine specielle Rücksicht genommen). III. Die Kirche und der Unglaube. IV. Die kirchliche Jurisdiction. V. Das kirchliche Eherecht. VI. Das kirchliche Vermögensrecht. Als weitere, geeigneten Ortes einzureihende Themata möchten wir vorschlagen: VII. Das innere Verfassungsleben der Kirche. VIII. Die Kirche und die Schule. IX. Die Kirche und das Ordens- und Vereinswesen. X. Die Kirche und die sociale Frage.

Unter jedem Titel gibt der Verfasser eine prägnante Zeichnung von dem Vormals und Jetzt und fixirt aus dieser Zusammenstellung die Aufgaben des Concils mit kurzer Andeutung der etwaigen Lösungen derselben. In weitaus den meisten Punkten sind wir mit ihm durchaus derselben Ansicht, und es gereicht dem Berichterstatter zu großer Befriedigung, unter Titel II. den nämlichen Anschauungen zu begegnen, welche er in der vorigen Nummer dieses Blattes Sp. 203 geäußert. Einzelne Ansichten und Vorschläge von untergeordneter Bedeutung würde der Verf. bei genauerer Ueberlegung und Durchsprechung wohl von selbst aufgeben, wie z. B. das S. 20 über die eventuellen Maßregeln zur Gewinnung des Zeugenbeweises Bemerkte. Man darf es als gewiß annehmen, daß nach thatsächlich vollzogener Trennung der Kirche vom Staate die Kirchenzucht an Ernst und Schärfe zunehmen und alle Freundschaftsdienste der Staatsgewalt ablehnen würde. Gerade mit der „Rückkehr zur Einfachheit der ältesten Zeiten“ würde sich die Kirche auch in weltlichen und gemischten Dingen möglichst selbst zu genügen trachten.

Wir unterlassen es geflissentlich, Aushebungen aus diesem Gutachten zu machen, damit unsere Leser sich bemühen, persönlich von demselben Kenntniß zu nehmen. Da unseres Erachtens nichts darin vorkommt, was auszusprechen auch der überzeugungstreueste Sohn der Kirche irgend ein Bedenken zu tragen brauchte, so können wir uns die Anonymität nur aus dem Umstande erklären, daß es der Verf. für förderlicher ansah, wenn er die gute Sache lediglich sich selbst vertreten ließe.

Bonn. Dieringer.

Geschichte der Philosophie.

Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. Von **Adolf Lasson.** Berlin, W. Hertz 1868. XX u. 354 S. 8. 2 Thlr.

Vorliegende Schrift scheint mir eines der erfreulichen Zeichen zu sein von der Thatsache, daß die deutsche Philosophie der neuern Zeit in dem stillen Winterschlafe der Gegenwart doch noch frisches Leben birgt und noch nicht gestorben ist. Da und dort treibt sie unbemerkt ihre Wurzeln von der Oberfläche in die Tiefen der Vergangenheit und zieht aus der Geschichte frische Lebenssäfte für die Zukunft. Das ist der Zug, der in philosophischen Kreisen gegenwärtig der vorherrschende ist. Auch gegenwärtige Arbeit ist aus einem derartigen Bedürfnisse entstanden. „Bei dem Bestreben, den ferner liegenden Quellen der Systeme Fichte's, Schellings und Hegels nachzugehen, bin ich auf die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts zurückgeführt worden. Gleich als mir zuerst die Gestalt des Meister Eckhart entgegentrat, fesselte sie mich mit unwiderstehlicher Gewalt,“ sagt der Verf. in seiner Vorrede. Um gleich zum vorhinein meine Ansicht über den Gesammteindruck der Schrift auszusprechen, so scheint die Arbeit selbst eine nachhaltige und liebevolle Hingabe an den Gegenstand zu verrathen. Die Arbeiten seiner Vorgänger hat der Verf. fleißig benutzt und es treffend verstanden, die Resultate derselben für seine Zwecke zu verwerthen. Wer überhaupt von der Bedeutung des behandelten Gegenstandes Kenntniß hat, wird ohne alle Ueberschätzung dem Verf. beistimmen, daß er „etwas Nützliches“ gethan habe.

Zuerst gibt er in einer Einleitung eine ziemlich ausführliche Erörterung über Werth und Wesen der Mystik (S. 1—46); es folgt eine kurze Biographie und dann die Lehre Eckharts (S. 71—341). Als Eintheilungsgrund für die Darstellung hat L. sich den subjectiven Gesichtspunkt der Mystik, als „der Lehre von der Wiedererhebung und Wiedervereinigung der Seele mit Gott“ gewählt. So behandelt er 1) allgemein die Lehre von der Seele (S. 81—107); sodann 2) das Wesen und seine Offenbarung (S. 107—160); 3) die Vereinigung der Seele mit Gott (S. 160—216); 4) das sittliche Leben (S. 216—292); 5) Offenbarung und Kirche (S. 292—341). Sehr erklärlich ist es, daß es dem Verf. von seinem protestantischen Standpunkt aus nicht immer möglich war, den Kern des Gedankens der katholischen Kirche zu treffen und seinen Gegenstand gleichsam mitten in der Strömung einer von innen und außen harmonischen Weltanschauung zu erfassen. Wir müssen aber dabei constatiren, daß es der gemessenen Sinnesart des Verf. eigen ist, stets sich von dem Gewichte objectiver Thatsachen leiten zu lassen; nirgends zeigt sich eine tendenziöse Verläugnung des Wahren in dem Katholicismus, soweit er es erkennt. Dieser Standpunkt des Verf. ist ins Auge zu fassen, um manchen Urtheilen einen Sinn abzugewinnen. So z. B. wenn er

S. 300 sagt: „Man sieht, specifisch biblisch ist Eckharts Mystik nicht. . . Wahrhafter Quell der Erkenntniß ist für Eckhart die Schrift nicht." Eckhart selber hatte freilich die gegentheilige Ansicht; denn überall sagt er, daß er der Schrift mehr glaube als sich selber (z. B. Pfeiffer 4, 17 u. a.); us der geschrift reden ist bei ihm zum ständigen Terminus geworden. Richtig ist allerdings, daß er damit die Tradition der Kirche und die Speculation nicht ausgeschlossen wissen will. „Bibelfest" im Sinne eines Altlutheraners waren aber auch die „mit dem Geiste der Bibel genährten Männer, ein Bernhard von Clairvaux oder Thomas von Kempen" nicht. — Sonderbar für uns lautet S. 3: „Im Allgemeinen wird man sagen können: überall da, wo die Versöhnung mit Gott als die Grundthatsache vor allem betont wird, da haben wir einen mystischen, und überall da, wo der Nachdruck auf die Sünde als die Ursache einer realen Trennung von Gott gelegt wird, da haben wir den entgegengesetzten Standpunkt vor uns. Das eigentliche Blüthezeitalter der religiösen Mystik wird innerhalb des Christenthums also da liegen, wo das Bewußtsein der Sünde noch nicht zur vollen Herrschaft gekommen ist, in der vorreformatorischen katholischen Kirche." Der Verf. scheint also zu glauben, daß z. B. einem Augustinus, einem Hieronymus, daß jenen bis zur Excessivität strengen Asceten der alten und mittelalterlichen Kirche, daß den Flagellanten und Büßern zur Zeit Eckharts, daß einem Tauler und Suso, einer h. Teresia und einem Ignatius Loyala „das Bewußtsein der Sünde noch nicht zur vollen Herrschaft gekommen sei!" Ich meine nun, der Unterschied zwischen praktischer und theoretischer oder idealer Mystik würde die Sache viel einfacher machen. Die erstere kann ohne die letztere sein; niemals aber ist für die religiöse Mystik im theoretischen Sinne ein „Blüthenalter" möglich, wo die praktische Mystik oder das innere lebendige Christenthum abhanden gekommen ist oder bloßer Polemik Platz machen mußte.

Was der Verf. S. 291 u. a. von der „Riesengröße" des Meister Eckhart sagt, muß Jedem, der sich mit dessen Schriften beschäftigt, klar werden. Wenn er aber meint: „In seinem Jahrhundert waren auch die Besten nicht reif, dem Meister zu folgen," so scheint mir das ein zu großer Euphemismus zu sein. Wenn es ihm belieben würde, die Reihenfolge von großartigen Erscheinungen aus dieser Zeit, die noch lange nicht dem größern Publicum zugänglich sind, weil sie handschriftlich da und dort zerstreut sich finden, zu mustern, so würde er vielleicht sein Urtheil modificiren. Ich glaube zum erstenmal auf eine Reihe dieser handschriftlichen Tractate hingewiesen zu haben (vgl. Meister Eckhart, Wien 1864, bes. S. 175—208: die Kölner Schule) und erlaube mir die Bemerkung, daß mir außerdem noch manche zu Gebote stehen. Obwohl sonst die Stellung Eckharts zu den Freigeistern und Quietisten der Zeit richtig dargestellt wird, so wird er doch S. 51 ff. mit den Waldensern in eine Beziehung gebracht, die ihm durchaus nicht zukommt. Als einen Mangel historischer Kenntnisse bemerken wir S. 53 die Meinung des Verf., daß dem katholischen Volke „das Bibellesen schließlich g a n z verboten" worden sei.

Sehen wir ab von dergleichen einseitigen Urtheilen, die wir mehr Andern als dem Verf. selbst zuschreiben müssen, so finden sich in dem Buche selbst ganz vortreffliche Partieen. Unter diese möchte ich namentlich die Seelenlehre S. 81 ff. rechnen; besonders wenn man sie vergleicht mit der Darstellung in den ‚Theol. Studien und Kritiken' 1868, S. 273 ff. Mit großer Feinheit ist S. 101 ff. die Lehre des Meisters über den „Grund" oder das „Fünklein" der Seele dargestellt. Bekanntlich ist dies einer der heikligsten Punkte, theils weil der Gegenstand in die Tiefen der Geheimnisse des Lebens und des Mysteriums der Gottheit führt und dann weil die Begriffe hier selbst nicht mehr ausreichen. In neuester Zeit sind Theologen und Philosophen in gleicher Weise auf diesen Punkt aufmerksam geworden. So z. B. Zöckler, Schöberlein, Hamberger und besonders Delitzsch in seinem „System der biblischen Psychologie", Leipzig 1862, S. 151 ff.; ebenso die neuesten Arbeiten von J. H. Fichte über Psychologie. Auch hier hat, wie es mir scheint, Lasson die Originalität des Meisters etwas zu hoch taxirt. Wenn die griechischen Väter von dem πνεῦμα im Unterschiede von dem νοῦς sprechen, wenn sie von der φύσις τῆς ψυχῆς reden, wie z. B. Johannes von Damascus (de natura composita T. I. p. 525), so ist damit gewöhnlich dieser „Grund" gemeint im Unterschiede von den besondern Kräften. Bei den lateinischen Vätern ist gewöhnlich mens der Ausdruck, um die Gesammtheit der Seelenkräfte an sich, ohne besondere Actualisirung einer einzelnen Kraft anzudeuten. Begriffliche Erörterungen sind im Mittelalter ebenso häufig als umfassend. Wilhelm von Auxerre (Summa aurea l. II. tract. 12 fol. 55, ed. Paris 1500) hat dafür den Namen synteresis; er bezeichnet diese als pars superior rationis, vertex animae, und sagt, daß die höchste der Gaben, die Gabe der Weisheit, durch welche Gott erkannt wird, in sinderesi sei. Ganz derselbe Gedanke ist häufig bei Eckhart (z. B. Pfeiffer 318, 1. 394, 15. 416, 5 u. s. w.). Weil nun jede Potenz als wirkliche eben nur als Energie zu denken ist, darum verwechselt bereits Wilhelm von Auvergne De anima (Opp. T. II. suppl. p. 68) die Seele selbst mit ihren Kräften; ebenso auch Eckhart. Das ist auch der Grund, warum Alexander von Hales (Summa theol. P. II. qu. 73. m. 2. p. 126 ed. Venet. 1576) und nach ihm Albert der Große (Summa th. P. II. Tr. 16. qu. 99. m. 3. Tom. XVIII. p 470) die synderesis öfters als theoretisches Vermögen betrachten, als potentia habitualis animae oder scintilla animae. Eckhart selber sagt, daß der Grund der Seele keinen Namen habe, und gleich darauf verläßt er das Gebiet der Apophase und wird kataphatisch. Das ist allerdings ein Widerspruch, der überall hervortreten muß, sobald die menschliche Vernunft das Unendliche begrifflich fassen will.

Was Lasson S. 109 ff. über das Verhältniß Eckharts zu Gilbert sagt, scheint mir mancher Berichtigung zu bedürfen. Nicht „realistische Gesichtspunkte" schlechthin waren bei Gilbert der Grund des Unterschiedes zwischen Deitas und Deus, Gottheit und Gott; sondern das, was ihm so heftige philosophische Gegner zugezogen hat, ist eine ganz nominalistische Opposition von Deus und Deitas (dem quod und ex quo). Wer Gilberts eigene Darstellung (Comment. in Boeth. p. 1146 ed. Basil. 1570) mit der Schilderung seiner Lehre bei Otto von Freising, bei Pseudo-Beda (Opp. Bedae Ven. T. VIII, p. 926—954) und vorzüglich bei dem Abt Gottfried von Clairvaux (Epistola de Gisleberto Porretano, Opp. S. Bernardi ed. Mabillon 1719, p. 1447) vergleicht, kann über diese dialektische Zwitterstellung Gilberts nicht in Zweifel bleiben. Eckhart ist in all seinen Prädicaten durchaus realistisch. Gott und Gottheit fallen bei ihm nicht aus einander wie bei dem bloßen Dialektiker. Eine derartige Opposition hat bekanntlich schon Aristoteles (Metaph. Λ. 7. p. 1072 a. 25 und 28), noch mehr aber die mittelalterliche Scholastik zurückgewiesen. Wenn wir in diesem Punkte wie in vielen andern den Eckhart einen Scholastiker durch und durch nennen, so glauben wir von ihm keinen Tadel, sondern das Gegentheil ausgesagt zu haben. Da Lasson selber die sog. „Selbstständigkeit," wie sie da und dort das Steckenpferd philosophischer Kinder der Gegenwart ist, als das charakterisirt, was sie ist, nämlich idiotische Eitelkeit: so würden wir in mancher Partie seiner Schrift noch größere Klarheit und Wahrheit finden, wenn er diesen Zusammenhang der Ideen des Mystikers mit denen der Scholastik immer gefunden und besser gewürdigt hätte. Doch das lag, scheint es, nicht in seinem Plane; ihm war es zunächst um das Verhältniß der neuern deutschen Philosophie zur Mystik des Mittelalters zu thun.

Die Schrift ist jedenfalls ein erfreulicher Beitrag zur Geschichte des religiösen Forschens im Mittelalter.

München. J. Bach.

Alterthumskunde.

Aegypten und die Bücher Mose's. Sachlicher Commentar zu den ägyptischen Stellen in Genesis und Exodus. Von Dr. **Georg Ebers**, Privatdocent an der Universität Jena und Vorsteher des Grossherzogl. ethnographischen Museums daselbst. Erster Band. Mit 59 Holzschnitten. Leipzig, Engelmann 1868. XVI u. 360 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, „aus ägyptischen Quellen dasjenige beizubringen, was irgend welchen Bezug auf Genesis und Exodus hat oder geeignet scheint, das in den beiden Büchern Mitgetheilte in ein helleres Licht zu setzen, als es ohne die Hülfe gleichzeitiger Zeugnisse möglich war." (S. VIII.) In dem vorliegenden 1. Bande geht die Erklärung bis zur Deutung der Träume des Pharao (Gen. 41, 32.); der 2. Band „soll die Genesis bis zu Ende und die auf Aegypten bezüglichen Stellen im 2. Buche Mose's" behandeln (S. XI.) [1]).

Wer mit den rapiden Fortschritten, welche die junge Wissenschaft der Aegyptologie, vorzüglich in den letzten Jahrzehnten, gemacht hat, nur einigermaßen bekannt ist, der wird ein solches Werk als ein durchaus zeitgemäßes mit Freuden begrüßen. Champollions ruhmvolle Entdeckung, fortgeführt und vervollkommnet durch eine verhältnißmäßig kleine Schaar begeisterter Männer, hat zu Resultaten geführt, auf deren Erreichung man noch vor 50 Jahren jede Hoffnung aufgegeben hatte. Heutzutage ist nicht bloß die Schrift der alten Aegypter ihres räthselhaften und geheimnißvollen Charakters entkleidet, sondern auch die Sprache derselben in ihrem grammatischen Bau und in ihrem Wortreichthum zum großen Theil klar gelegt. Während man früher für die Kenntniß des alten Pharaonenlandes lediglich auf die unverbürgten und zweifelhaften Nachrichten eines Herodot, Diodor und anderer klassischen Schriftsteller angewiesen war, sind wir jetzt in der Lage, die Geschichte des alten Aegyptens aus einheimischen und meist gleichzeitigen Quellen studiren zu können. Wegen der mannigfaltigen Berührungspunkte der israelitischen Geschichte mit der ägyptischen kann auch der Exeget einer genauen Kenntniß der gesicherten Ergebnisse der ägyptolog. Forschung nicht mehr entrathen. Aber wie soll er sich diese Kenntniß verschaffen? Hat doch der Kreis des menschlichen Wissens dermalen eine solche Ausdehnung gewonnen, daß es der angestrengten Kraft und des rastlosen Fleißes eines ganzen Menschenlebens bedarf, um auch nur auf Einem Gebiete der Wissenschaft sich mit genügender Sicherheit bewegen zu können. Von allen biblischen Büchern ist aber besonders die Genesis ihrer Anlage nach ein Buch, bei dessen vollständiger Erklärung ein Hinübergreifen in die verschiedenartigsten Gebiete des menschlichen Wissens geradezu unvermeidlich geworden ist. Hierzu wäre aber eine Universalität der Bildung erforderlich, wie man sie in unsern Tagen von keinem Exegeten billiger Weise verlangen darf. Es ist daher mit Dank anzuerkennen, wenn diejenigen, welche ihre Thätigkeit irgend einem Felde des profanen Wissens zugewendet haben, die Ergebnisse desselben auch dem Theologen und Exegeten zugänglich machen, ohne daß Letztere nöthig hätten, in diesem Fache selbständige Studien zu machen. Was nun insbesondere die Aegyptologen betrifft, so haben die neuern Forschungen ein reichhaltiges Material zu Tage gefördert, welches bei der Erläuterung der auf Aegypten bezüglichen Stellen in den bibl. Büchern von erheblichem Nutzen sein kann. Daß dieses Material in solchen Büchern und Zeitschriften niedergelegt ist, welche hauptsächlich auf Aegyptologen von Fach berechnet sind und deßwegen selten zur Kenntniß weiterer Kreise gelangen, ist selbstverständlich. Es war daher ein glücklicher Gedanke des Verf., die Ergebnisse der ägyptologischen Forschung, insoweit dieselben für die Erklärung der Bücher Mose's von Wichtigkeit sind, zusammenzustellen und so dem Exegeten ihre Verwerthung zu erleichtern.

Daß bei einer Vergleichung des Werkes von E. mit dem bekannten Buche von Hengstenberg: Die Bücher Mose's und Aegypten, Berlin 1841 [1]), dieses ganz in den Schatten gestellt wird, bedarf für den Eingeweihten nicht erst der Versicherung. Im J. 1841 war die Hieroglyphik trotz des vielversprechenden Anlaufs Champollions noch nicht über das Stadium des Anfanges hinausgekommen, und demnach konnte auch die Kenntniß des ägyptischen Alterthums damals nur eine äußerst mangelhafte sein. Erst aus der Zeit, welche auf das Erscheinen des genannten Buches folgte, datirt der gewaltige Aufschwung der Denkmalforschung sowohl, wie namentlich der hieroglyphischen Studien. Einen weitern Vorzug des Werkes von E. finden wir in dem Umstande, daß es von einem Aegyptologen von Fach herrührt, und zwar von einem solchen, der, wie fast jede Seite darthut, auf der Höhe seiner Wissenschaft steht, während der Berliner Theologe bei seiner Arbeit sich auf fremde Schultern stützen und meistens nur in gutem Glauben hinnehmen mußte, was ihm, abgesehen von den Nachrichten der griechischen und lateinischen Klassiker, das große Werk der französischen Expedition oder die Denkmälersammlungen von Rosellini und Wilkinson an die Hand gaben. Bei diesem eklektischen Verfahren, welches seinen Grund in dem rein apologetischen Zwecke H.'s hatte, kann es nicht Wunder nehmen, wenn er manches Unrichtige und Zweifelhafte mit aufnahm und manches Richtige aus dem Grunde überging, weil es der pentateuchischen Darstellung, freilich wie er sie

1) Auffallend erscheint es, daß Ebers, obgleich er seinem Werke den Titel: „Aegypten und die Bücher Mose's" vorgesetzt hat, den diesbezüglichen Commentar auf Genesis und Exodus zu beschränken die Absicht hat. Wir würden es jedenfalls bedauern, wenn die drei letzten Bücher Mose's, in denen es, namentlich in den gesetzlichen Bestimmungen, an „ägyptischen Stellen" doch gewiß nicht fehlt, wirklich von dem Plane des Verf. ausgeschlossen werden sollten.

1) Ein anderes Buch von gleicher Tendenz scheint dem Verf. unbekannt geblieben zu sein: „*Israel in Egypt*, or the Books of Genesis and Exodus illustrated by existing monuments by *William Osburn*. Second Edition, revised. London 1856. Indessen dürfte dies gar nichts verschlagen; denn wenn der Verf. dieses Werkchens auch einerseits eine leidliche Kenntniß der Hieroglyphik verräth und in dieser Beziehung sich vor Hengstenberg auszeichnet, so enthält es auf der andern Seite derartig verworrene Ansichten bezüglich der ägyptischen Geschichte und Chronologie, die in der gewaltsamsten und unkritischsten Weise nach der biblischen zurecht gelegt wird, daß es dem eingeweihten Leser nicht die geringste Ausbeute gewährt. — Die oben angedeuteten Umstände sind zugleich aber nicht wenig geeignet, den mannichfachen Schwächen und Unrichtigkeiten, an denen Hengstenbergs Buch leidet, als Entschuldigung zu dienen, und daher scheint das Urtheil unseres Verf. über dasselbe (S. VIII und besonders S. 199) denn doch ein allzustrenges, wenn nicht gar ungerechtes zu sein. Das Werk war der erste Versuch dieser Art und darf schon aus diesem Grunde auf eine milde und billige Beurtheilung Anspruch machen. Heutzutage, wo die Geschichte des alten Aegyptens in immer hellern und schärfern Umrissen hervortritt und die Glaubwürdigkeit Manetho's die Feuerprobe bestanden hat, ist es freilich leicht, die unrichtigen und schiefen Auffassungen H.'s bloßzulegen; aber man frage sich, was denn vor dem Jahre 1840 von der Denkmalforschung für die Kenntniß des alten Aegyptens geleistet worden war. Gerade bezüglich der Geschichte der Hyksos, deren Identificirung mit den Israeliten den lebhaftesten Widerspruch und wegen der animosen Ausdrucksweise Hengstenbergs die größte Entrüstung unter den Aegyptologen hervorrief, hatte die Denkmalforschung auch nicht das geringste bestätigende Zeugniß dem Manethonischen Berichte an die Seite zu setzen vermocht. Wenn E. (S. 199) sagt: „Die Monumente waren zur Zeit der Hengstenberg-schen Invective, wo es die verlästerten Fragmente des Manethon zu bestätigen galt, keineswegs »still«, man hat nur [!] seit 1845 gelernt ihre Sprache gut zu verstehen, auch haben sich gerade von den Hyksos Spuren genug gefunden," — so sieht Ref. nicht ein, was mit diesem Satze bewiesen werden soll. Daß man vor dem Jahre 1845 die Sprache der Denkmäler noch nicht „gut verstehen gelernt hatte," ist doch eher Schuld der Aegyptologen als des Theologen Hengstenberg, wenn hier überhaupt von einer Schuld die Rede sein könnte. Uebrigens darf man wohl annehmen, daß H. selbst heute die Ansichten aufgegeben habe, welche ihm zur Zeit so großen Tadel, mitunter auch „Invectiven" zugezogen haben.

verstand, zu widersprechen schien. H. gegenüber, „der überall in erster Linie als Parteimann sieht und schreibt", legt E. ein bedeutendes Gewicht auf die von ihm angestrebte rein objective Erörterung der einschlägigen Fragen. Er ist der Ansicht, „daß es dem Aegyptologen übel stehen würde, sich in rein theologische Fragen zu mischen"; indessen nimmt er doch „das volle Recht in Anspruch, freie historische Kritik zu üben" (S. XI). Wir können allerdings dem Verf. das Zeugniß geben, daß er in der Ausübung dieses „Rechtes" sich nicht den mindesten Zwang angethan hat; er sieht z. B. „in den Erzvätern bis Joseph zwar historische Gestalten", aber nur „Personificationen ganzer Epochen, gewissermaßen vorbildliche Gestalten aus der alten, heiligen Sage der Israeliten" (S. 253); „erst mit Joseph beginnt für ihn die Genesis wesentlich geschichtlich zu werden" (S. 256); aber auch die 12 Stämme sind „nicht rein persönlich zu fassen" (S. 260); die Abfassung der Völkertafel ist „höchstens in die erste Königszeit" zu setzen (S. 224) u. s. w.

Das Buch zerfällt in zwei dem Umfange nach ungleiche Theile. Der erstere: „Die Völkertafel der Genesis" (S. 36—252) enthält eine eingehende Erörterung desjenigen Theiles der Völkerschichten, welche die Völkertafel unter der Rubrik „Hamiten" aufführt, und von diesen wird wiederum, dem Zwecke des Buches entsprechend, der Zweig Mizraim besonders ausführlich behandelt. Der Verf. hat gewiß Recht, wenn er den ägyptischen Urkunden eine gewichtige Stimme zuerkennt bei der Erklärung der Völkertafel. Einmal nämlich stehen unter allen geschichtlichen und geographischen Quellen, die wir besitzen, die ägyptischen ohne alle Frage der Zeit der Abfassung der Völkertafel am nächsten. Dazu kommt, daß der Autor derselben jedenfalls aus ägyptischen Quellen schöpfte, wenn wir auch geneigt sind, deren Benutzung nur auf Aegypten selbst zu beschränken, weil den Hebräern für die Kenntniß der japhetischen und semitischen Völkerstämme andere zuverlässige und leicht zugängliche Quellen zu Gebote standen [1]). Wenn es aber auch auf der einen Seite höchst wahrscheinlich ist, daß der Verfasser der Völkertafel seine geographischen und ethnographischen Kenntnisse Aegyptens ägyptischen Quellen verdankte, so geht doch unseres Erachtens E. zu weit, wenn er auch sogar den Urtypus der „scheinbar seltsamen" Classification, in welcher die sieben Söhne Mizraims von der Bibel aufgeführt werden, in den ägyptischen Nomenlisten wiederfinden will. Diese hieroglyphischen Nomenlisten sind, wenn sie vollständig auftreten, immer mit einer dreifachen Reihe von Namen verbunden, deren Bedeutung, obgleich Männer wie Harris, Brugsch, J. de Rougé und Lepsius an der Erklärung derselben ihren Scharfsinn versucht haben, bis jetzt noch nicht sicher gestellt ist. E. gibt nun eine neue, von den bisherigen Versuchen abweichende Deutung jener räthselhaften Namen, indem er in der ersten Reihe das dem jeweiligen Nomos zugehörige „Canalnetz, also [?] das platte Land", in der zweiten das Tempelgebiet und in der dritten die Häfen erkennen zu müssen glaubt. Eines Urtheils über diese Erklärung müssen wir uns so lange enthalten, bis wir die in Aussicht gestellten Beweise dafür kennen gelernt haben werden. Gesetzt aber auch, der Verf. sei wirklich im Stande, die Richtigkeit dieser Ansicht nachzuweisen, so würden wir uns doch noch nicht entschließen können, in der Dreitheilung der Nomenlisten das Vorbild für die Anordnung der Gruppe Mizraim in der Völkertafel wiederzuerkennen, da wir keinen Beweis haben, daß diese für die einzelnen Nomen gültige Eintheilung auch auf das ganze Land Aegypten angewendet worden sei. Die Stelle, welche E. (S. 95) aus den geogr. Inschriften von Dümichen mittheilt, ist für unsere Frage nicht beweiskräftig. Den Verf. hätte von seiner Hypothese schon die Wahrnehmung abhalten sollen, daß die in den Nomenlisten constant beibehaltene Reihenfolge (1. Mer, 2. Pehu, 3. Uu) in dem angezogenen Texte nicht befolgt ist, abgesehen

1) Vgl. Knobel, die Völkertafel der Genesis, Gießen 1850, S. 5 ff.

davon, daß auch die hier so wichtigen Determinative mit den in den Nomenlisten gebräuchlichen nicht stimmen. — Wir erwähnen diesen an und für sich unwesentlichen Punkt vorzüglich deßwegen, weil derselbe auf die Erklärung der von der Völkertafel mitgetheilten Namen sichtlich von entscheidendem Einfluß gewesen ist; namentlich ist dieses der Fall bezüglich der Ludim, der Anamim und der Kaphtorim, in deren Deutung der Verf. von der herkömmlichen Ansicht abweicht. Auch hinsichtlich der Etymologie einzelner biblischer Völkernamen hat sich derselbe durch die oben besprochene Hypothese nachweislich beeinflussen lassen [1]).

Einen staunenswerthen Fleiß hat E. auf die Lösung der schwierigen Kaphtorim-Frage verwendet (S. 127—252). Während die meisten Neuern das biblische Kaphtor mit der Insel Kreta oder Cypern identificiren (die ältesten Uebersetzer der Bibel dachten an Kappadocien), lautet die These des Verf.: „Die Kaphtorim sind gleich den Bewohnern der Deltaküste und gehören dem phönicischen Stamme zu" (S. 130). Um die Richtigkeit dieses Satzes nachzuweisen, hat der Verf. mit wahrem Bienenfleiße alle (mitunter auch sehr zweifelhafte) Spuren des Alterthums gesammelt, welche für eine frühzeitige Ansiedlung phönicischer Stämme an der Deltaküste und für die Verbreitung ägyptisch-phönicischer Cultur von hier aus auf die Inseln und Küsten des mittelländischen Meeres zu sprechen scheinen. Wenn wir nun auf der einen Seite das Resultat der weitläufigen und scharfsinnigen Untersuchung, daß wir nämlich unter den Kaphtorim ägyptisirte Phönicier an der Mittelmeer-Küste Aegyptens zu verstehen haben, dankbar acceptiren, so will es uns auf der andern Seite scheinen, als ob der Verf. die Bedeutung und Tragweite dieses Resultates in etwa überschätze. Er glaubt nämlich die Ausführlichkeit, mit welcher er sich über die ethnographische und geographische Frage der Kaphtorim verbreitet, damit entschuldigen zu müssen, daß dadurch auch die so lebhaft ventilirte Hyksos-Frage ihre befriedigende Lösung gewinne. Er meint, es sei undenkbar, daß die Hyksos sich so schnell und so leicht der Sprache, Schrift, Religion und Cultur der Aegypter accommodirt hätten, „wenn rohe Hirten mit dem Uebermuthe der Eroberer nur auf ein ihnen ganz fremdes Culturvolk gestoßen wären. Hier müssen Mittelsmänner vorhanden gewesen sein, und solche existirten thatsächlich in den halbägyptisirten Phöniciern an der Deltaküste, dem Kaft-ur [2]), deren Städte Ha-uar und Tanis

1) So z. B. leitet E. den Namen פַּתְרֻסִים (Singul. פַּתְרוֹס) von dem Hathor-Cultus in Theben her, und erklärt: pa Hathor res (zusammengezogen: pather-res), soll heißen: „die Wohnung der Hathor des Südens." Den Verf. nöthigte zu dieser Etymologie seine oben erwähnte eigenthümliche Ansicht, vermöge welcher er unter dem angeführten Worte den Namen eines „Tempelgebietes" erblickte; andern Falles würde er ohne Zweifel auf diejenige Etymologie gerathen sein, welche sich dem Ref. als die einfachste und natürlichste dargeboten hat. Ober-Aegypten, welches in der Bibel „Patros" genannt wird, heißt hieroglyphisch ta-res, d. h. „Land des Südens, Südland;" mit dem articulären p (a) würde es demnach pa-ta-res lauten, also ganz dieselbe Form, wie das hebräische Patros. Ganz analog gebildet ist das gräcisirte *πτίμυρις*, welches nach Stephan von Byzanz (s. v. *Δέλτα*) eine Benennung des ägyptischen Deltalandes war. Letzteres heißt nun in der That hieroglyphisch (p)-ta-meri, „das Land der Ueberschwemmung." — Dagegen halten wir die neue Erklärung des Namens „Mizraim" für eine sehr glückliche. E. übersetzt nämlich „Doppelumwallung, Doppelmauer," und erinnert sehr passend an die Befestigungen, durch welche die alten Pharaonen (nach dem Berichte Diodors, der durch altägyptische Papyrus bestätigt wird) die nordöstliche Grenze Aegyptens gegen die Einfälle asiatischer Horden schützten. Die Etymologie von E. erklärt am besten 1) die duale Form und trotz dieser die in der Bibel vorkommende Zusammenstellung von Mizraim und Patros und 2) den Umstand, daß der Name Mizraim nur bei den östlich von Aegypten wohnenden semitischen Völkern im Gebrauche war, in den hieroglyphischen Inschriften sich aber nicht hat nachweisen lassen.

2) Hierin erkennt nämlich E. die ägyptische Urform des hebräischen כַּפְתּוֹר. Daß unter dem hieroglyphischen Kaf (t) oder Kfa (t) Phönicien

nun die Wohnungen der neuen Ankömmlinge wurden. Beide waren Brüder Eines Stammes, verstanden einander, und bald wurde, wie das nicht ausbleiben konnte, das vorgeschrittene Geschlecht zum Lehrer und Führer der Zurückgebliebenen" (S. 220). Wäre diese Erkenntniß wirklich der einzige Gewinn, welchen wir aus den weitläufigen Erörterungen zu ziehen vermöchten — glücklicher Weise ist dies nicht der Fall — so würden wir diesen mit der aufgewandten Arbeit als nicht im Verhältniß stehend betrachten müssen, insofern man die Möglichkeit der langjährigen Herrschaft der Hyksos schon längst in einer Weise zu erklären versucht hat, welche von dem E.'schen Versuche sich thatsächlich gar nicht unterscheidet. Jene „Mittelsmänner", deren Rolle E. seinen Kaphtorim zutheilt, hat man schon früher aufgefunden. Es kann nämlich gar nicht mehr in Zweifel gezogen werden, daß, wenn auch nicht die eigentliche Deltaküste, so doch der ganze nordöstliche Theil Aegyptens, also diejenige Landschaft, welche die Hyksos bei ihrem Einfalle zuerst betraten und in welcher sie bis zu ihrer Vertreibung den Centralpunkt ihrer Macht besaßen, schon zur Zeit des alten Reiches von mehr oder minder stark ägyptisirten Semiten bewohnt war, und daß dieses in gewissem Sinne noch heutzutage der Fall ist. Schon Lepsius glaubte nur mit Rücksicht auf diesen Umstand sowohl die Möglichkeit der IX. und X. (Herakleopolitischen) Dynastieen als auch den Einfall der Hyksos erklären zu können. Er sagt (Königsb. der Aeg. S. 22): „Eine herakleopolitische Nebendynastie konnte nur eine semitische oder doch eine auf die semitischen Grenznachbaren gestützte sein," und er glaubt sich berechtigt, „die beiden herakleopol. Dynastieen als die Vorläufer der phönicischen Hyksos anzusehen, die bereits im sethroitischen Nomos eine von der memphitischen Dynastie unabhängige Herrschaft sich erkämpft hatten, wenn es sich hier auch vielleicht mehr um einen Abfall der im Nordosten vorwiegend semitischen Bevölkerung, als um einen ausländischen Einfall, wie bei den Hyksos handeln mochte." Wir haben demnach nicht nöthig, auf die von E. an die Deltaküste versetzten Kaphtorim zu recurriren, und Ref. sieht nicht ein, wie die Hyksos-Frage durch die Ausführungen des Verf. ein neues Licht erhalten haben sollte.

Was die chronologische Frage betrifft, so soll diese erst im 2. Bande eine ausführliche Besprechung erhalten; allein auch schon in dem vorliegenden Bande hier und da eingestreute Bemerkungen lassen des Verf. Ansicht bezüglich der israelitisch-ägyptischen Chronologie erkennen. Nur über die chronologische Ansetzung der Hyksos-Epoche spricht er sich nicht mit wünschenswerther Klarheit aus. Nach einigen Stellen zu schließen (S. 222, vgl. S. 201), scheint er die 511 Jahre des Josephus (c. Ap. I, 14.) für die Hyksos-Zeit zu acceptiren, und an einer andern Stelle (S. 194) spricht er ausdrücklich von den zwei Manethonischen Hyksosdynastieen, der XV. und XVI.[1]). Aus einigen andern gelegentlichen Bemerkungen (S. 204, vgl. S. 206) dagegen ergibt sich, daß er den bei Josephus genannten Hirtenkönig Apophis für den unmittelbaren Vorgänger der XVIII. Dynastie hält, folglich die ganze Zeit der Fremdherrschaft auf die Regierungsdauer der von Josephus aufgeführten 6 Hirtenkönige beschränkt. Daß letzteres keineswegs die Meinung des Josephus gewesen sein könne, ergibt sich aus dessen gar nicht mißzuverstehenden Bemerkung, welche er der Aufzählung jener 6 Könige beifügt (*τούτους δὲ τοὺς προκατωνομασμένους βασιλέας.... καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους κρατῆσαι τῆς Αἰγύπτου φησὶν ἔτη πρὸς τοῖς πεντακοσίοις ἕνδεκα.* c. Ap. l. c.) Hiemit stimmt auch Africanus (bei Syncellus p. 61) insofern überein, als er auf seine die besprochenen 6 Könige umfassende XV. Dynastie (*δυναστεία ποιμένων*) noch eine zweite Hyksosdynastie (*ποιμένες ἄλλοι βασιλεῖς*) folgen läßt. Es ist darum auch nicht nöthig, den Josephus durch den Africanus zu „corrigiren" und mit diesem den Apophis an die letzte Stelle zu setzen: wir können ihn unbedenklich mit Jos. an 4. Stelle stehen lassen. Allerdings wissen wir aus dem Papyrus Sallier I., daß unmittelbar vor dem Anfange der XVIII. Dynastie ein Hirtenkönig Apophis herrschte; aber was verbietet uns denn, zwei Könige dieses Namens in der Reihe der Fremdherrscher vorauszusetzen, mithin den in jenem Papyrus genannten König als Apophis II. zu bezeichnen? Mit dieser Ansicht steht Ref. keineswegs allein; wir verweisen u. A. nur auf Brugsch (Histoire d'Egypte I, S. 79) und Deveria (in der Revue archéol. 1861, Oct. S. 253), obgleich wir die von Letzterm geäußerte Vermuthung, die bei Africanus stattgefundene Versetzung des Apophis von der 4. an die 6. Stelle sei eben durch die dem Africanus bekannt gewordene Tradition von einem Apophis als Vorgänger des Amosis (XVIII, 1.) veranlaßt worden, deßwegen für unwahrscheinlich halten, weil sich von einer solchen Tradition bei den altchristlichen Chronographen keine Spur findet. Endlich stößt man mit der eben besprochenen Verkürzung der Hyksos-Zeit noch auf eine andere nicht unerhebliche Schwierigkeit. Es handelt sich nämlich um die Unterbringung einer Anzahl von Königsnamen, die sich unzweifelhaft als der Hyksos-Zeit angehörende darstellen. Ganz sicher und keinem Zweifel unterliegend ist nur die Zusammenstellung des Denkmalnamens Apepi mit dem *Ἄπωφις* (*Ἄφωφις, Ἄφωβις*) der Manethonischen Listen. Dagegen müssen wir die (auch von E. angestellten) Versuche, den in der „Stele vom Jahre 400" erwähnten Hyksoskönig Setaa pehuti Nubti-Set, oder den zu Bagdad gefundenen Ra Set-nub, oder auch nur den verstümmelten Königsnamen auf dem Koloß von Tell-Mokdam (welchen E. mit Lauth u. A. Set-Schalati liest, obgleich nur das symbolische

---

verstanden sei, unterliegt jetzt, nach dem von Lepsius aufgefundenen bilinguen Decret von Kanopus, in welchem für das hieroglyphische Kaft in der griechischen Uebersetzung ausdrücklich *Φοινίκης* steht, keinem Zweifel mehr. Demnach würde also Kaft-ur mit „Groß-Kaft" oder „Groß-Phönicien" zu übersetzen sein, und E. glaubt, daß man die Deltaküste durch den Zusatz „Groß" von dem Mutterlande, dem eigentlichen Kaft (Phönicien) habe unterscheiden wollen. Man kann unbedenklich zugeben, daß die Zusammenstellung des Kaftur mit dem biblischen Kaphtor lautlich keine Schwierigkeiten darbietet, und dennoch der geistreichen Conjectur E.'s so lange seine Zustimmung versagen, bis der Name Kaftur in dieser seiner Zusammensetzung auch durch die Denkmäler seinen urkundlichen Beleg gefunden haben wird. Denn „die Forderung, daß der Name selbst aus den Inschriften der ägypt. Denkmäler nachgewiesen werden müßte," halten wir nicht für „übertrieben," wie Dietrich in dem 3. Hefte von Merx' ‚Archiv f. wiss. Erforschung des A. T.', S. 314 sagt (wo dieser Gelehrte, nebenbei bemerkt, Kaphtor als Kah-pet-hôr „Landstrich des (Gottes) Hôr" erklärt, eine Deutung, mit welcher wir uns aus philologischen und archäologischen Gründen am allerwenigsten befreunden können). Es wäre vielmehr auffallend, wenn unter den außerordentlich zahlreichen geographischen Namen, welche wir aus den Denkmälern kennen, jener Name nicht gefunden werden sollte, unter der Voraussetzung, daß derselbe wirklich von den Aegyptern herrührte und daß die Bewohner von Kaftur in so vielfache Berührung mit den alten Aegyptern gekommen seien, wie der Verf. darthut. Sodann dürfte aber auch die Frage erlaubt sein, ob der Name „Groß-Phönicien" nicht passender für das Mutterland als für die von diesem aus in Aegypten gegründete Colonie gewesen wäre.

1) S. 199, Z. 2 v. u. ist „14. Königsreihe" wahrscheinlich ein Versehen für 15. Königsreihe. Auch an einigen andern Stellen sind trotz der sorgfältigen Correctur Druckfehler stehen geblieben, namentlich in Eigennamen. So u. a. S. 59 Pelgrave st. Palgrave, S. 122 Wilcinson st. Wilkinson, Rowlinson st. Rawlinson, S. 333 zweimal: Harrack st. Horrack, S. 202 Suteeh st. Sutech, S. 141 Benerike st. Berenike. — Bei dieser Gelegenheit sei noch auf einen sehr ungenauen Ausdruck aufmerksam gemacht. E. sagt nämlich (S. 193) bezüglich der Sethostafel von Abydos, daß wir „deren Entdeckung wiederum Dümichen verdanken." So viel hat sich doch aus dem unerquicklichen Streite, welcher auf die Publication jener Tafel folgte, ergeben, daß nicht Dümichen, sondern Mariette der eigentliche „Entdecker" gewesen ist, und daß der Erstere nur jenes kostbare Denkmal, freilich gegen Wissen und Willen Mariette's, zuerst veröffentlicht hat. Die Verdienste J. Dümichens um die Aegyptologie sind so groß und allgemein anerkannt, daß es gewiß unnöthig ist, sie in solcher Weise vermehren zu wollen.

Zeichen für den Gott Set und die Schlußsilbe ti deutlich erhalten sind) mit irgend einem der 6 Manethonischen Hyksosnamen der XV. Dyn. zu identificiren, mindestens als sehr kühn bezeichnen. Auf diese Weise erschwert man sich die Sache ohne alle Noth. Am einfachsten ist es demnach, die angeführten Denkmalnamen der XVI. (vielleicht auch der mit der XVIII. zum Theil gleichzeitigen XVII.) Dynastie zuzuweisen, deren Königsnamen uns in den Manethonischen Listen nicht erhalten sind und die allem Anschein nach Manetho selbst nicht mitgetheilt hatte. Wir glaubten diesen Punkt auch darum hier zur Sprache bringen zu dürfen, weil der gelehrte Lauth derselben Auffassung wie E. zugethan ist, indem er nur Eine Hyksos-Dynastie (die XV. des Manetho) annimmt und die XVI. und XVII. als „Pseudo-Dynastieen" ausscheidet (Manetho u. d. Turiner Königspapyrus, München 1865, S. 235; vgl. Ztschr. der D. M. G. XVII, 568).

Auch in Betreff der ägyptisch-israelitischen Zeitrechnung können wir dem Verf. nicht beistimmen, wenigstens insoweit es sich um die Zeit der Einwanderung der Israeliten nach Aegypten handelt. Wir müssen ihm zwar vollkommen beipflichten, wenn er von einer ausführlichen Widerlegung der Hengstenberg'schen These von der Identität der Israeliten und Hyksos im Hinblicke auf die neuesten Ergebnisse der ägyptologischen Forschung Abstand nimmt. Daß die von Josephus überlieferte Erzählung des Manetho von der Hyksos-Herrschaft in ihren wesentlichen Zügen echt historisch, folglich eine Confundirung der Israeliten und Hyksos unzulässig sei, kann jetzt nicht mehr in Zweifel gestellt werden. Ebenso dürfte die Ansetzung des Auszuges aus Aegypten unter Menephtah, dem Sohne des Ramses II. Miamun (XIX. Dyn.), einem vernünftigen Zweifel nicht mehr unterliegen. Dagegen herrscht über die chronologische Fixirung der Einwanderung in Aegypten noch fortwährend eine große Meinungsverschiedenheit. Man sollte denken, es wäre ganz einfach, von Menephtah an 430 Jahre (welche Exod. 12, 40 als Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten angegeben werden) zurückzuzählen und dann nachzusehen, in welche Dynastie, beziehungsweise unter welche Regierung die Einwanderung zu setzen sei. Wenn nun auch die Zeitdauer von dem letzten Jahre des Menephtah rückwärts bis zum Anfange der XVIII. Dyn. in etwas verschiedener Weise angegeben wird, so kann man doch behaupten, daß man mit den 430 Jahren jedenfalls in die Hyksoszeit und zwar in das Ende derselben gelangt. Es ist gewiß beachtenswerth, daß auch die Tradition mit dieser Ansetzung insofern übereinstimmt, als sie die Erhöhung des Joseph und also auch den Einzug der Israeliten in die Regierungszeit des Apophis, welchen wir nach dem oben erwähnten Papyrus Sallier I. in der That als den letzten Hirtenkönig vor der XVIII. Dyn. ansehen müssen, verlegt. E. glaubt das Gewicht dieser Tradition mit der Bemerkung beseitigen zu können: „Wie oft auch der Name des Apophis mit Joseph in Verbindung gebracht wird, so oft wiederholen wir, daß es sich leicht durchschauen läßt, wie die Ausschreiber des Manethon mit Josephus, die Hyksos und Juden verwechselnd, ihre eigene Vermuthung in das Werk des Sebennyten hineingetragen haben" (S. 260). Zwar sind auch wir weit entfernt, den synchronistischen Notizen bei den Auszüglern des Manetho im Allgemeinen eine entscheidende Wichtigkeit beizulegen, weil in den meisten Fällen die Rücksicht auf die für sie allein maßgebende biblische Chronologie unverkennbar ist. Allein bei unserer Frage liegt die Sache denn doch etwas anders. Hier herrschte, wie Syncellus ausdrücklich sagt, eine allgemeine Uebereinstimmung (*ἐπὶ γὰρ πᾶσι συμπεφώνηται ὅτι ἐπὶ Ἀφώφεως ἦρξεν Ἰωσὴφ τῆς Αἰγύπτου. Sync.* Chron. p. 62 B, ed. *Dindorf.*; vgl. p. 69, B: *πάντες ὁμολογοῦσι*). Diese Uebereinstimmung unter den christlichen Chronographen ist um so beachtenswerther, als sie in Betreff anderer israelitisch-ägyptischer Gleichzeitigkeiten nicht stattfindet. So z. B. wird der Auszug aus Aegypten in der Africanischen Liste unter Amosis, dem 1. Könige der XVIII. Dyn., in der Eusebischen dagegen erst unter Achemheres, dem 9. Könige derselben Dyn., angemerkt. Daß man mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit an der besprochenen Tradition festhielt, beweist der Umstand, daß Eusebius sich nicht scheute, zwei Dynastieen zu vertauschen und die XV. zur XVII. zu machen, nur um die Gleichzeitigkeit des Joseph mit Apophis nicht anzutasten. Syncellus (l. c.) gibt diese Rücksicht ausdrücklich als Motiv jener Umstellung an. Wir denken, ein solcher consensus unanimis, welchen wir bezüglich unserer Frage bei den alten Chronographen gewahren, ist zu wichtig, als daß wir nicht genöthigt wären, ihm eine wirklich historische Unterlage zu geben. Es hat uns daher der Eifer stets unerklärlich geschienen, mit welchem die angesehensten Forscher der Neuzeit für die Unrichtigkeit der 430 Jahre plaidiren. Wären es wirklich unabweisbare, aus der ägyptischen Geschichte und Chronologie hergenommene Gründe, welche uns die gänzliche Unhaltbarkeit jener 430 Jahre zeigen würden, so würden wir nicht anstehen, die biblische Zahl preiszugeben. Wohl aber halten wir uns nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, an derselben festzuhalten, wenn sie sich mit der ägyptischen Geschichte und Chronologie recht gut in Einklang bringen läßt, und das ist, wie oben angedeutet, allerdings der Fall. Man hat auch niemals den Versuch gemacht, vom Standpunkte der ägypt. Chronologie aus die Unrichtigkeit jener biblischen Zahl darzuthun, weil ja bezüglich der Einwanderung der Israeliten auf ägypt. Denkmälern bis jetzt nicht die geringste Andeutung gefunden worden ist, — die bildliche Darstellung der einwandernden Aamu-Familie zu Benihassan, welche Champollion u. A. auf den Zug Jakobs deuteten, bezieht sich, wie jetzt allgemein zugestanden wird, nicht auf dieses Ereigniß; — man stützt sich vielmehr lediglich auf Andeutungen in der biblischen Erzählung selbst. Einzelne scheinbar starke Gründe für die Unmöglichkeit der 430 Jahre, welche sich bei Lepsius (Chronol. d. Aeg. I, 384 ff.) finden, können von E. nicht angerufen werden, weil dieser nicht, wie der genannte Gelehrte, den Zug des Stammes Israel unter Sethos I. (XIX. Dyn.), sondern „in die XVIII. Dynastie" (S. 260), und zwar, wie aus einer unmittelbar vorhergehenden Bemerkung erhellt, an das Ende dieser Dynastie verlegt (nebenbei bemerkt, dieselbe Ansicht, welcher auch Duncker, Gesch. des Alterthums I, 294, zugethan ist). Mithin bleibt für E. nur noch der Eine Grund, welchen man aus der ägyptischen Sprache, Religion, Cultur u. dgl. hergenommen hat zum Beweise, daß Joseph nur unter einer national-ägyptischen, nicht aber unter einer fremdländischen (Hyksos-)Dynastie nach Aegypten gekommen sein könne. Wenn man diesem Einwurfe gegenüber bemerkt hat, die eingedrungenen Herrscher könnten sich ja im Laufe der Zeit den in Aegypten herrschenden Anschauungen, Sitten und Gewohnheiten accommodirt haben, so konnte diese Bemerkung allerdings nur den Werth einer Vermuthung haben, aber einer solchen, welche durch Berufung auf analoge Vorgänge in der Weltgeschichte volle Berechtigung für sich in Anspruch nehmen dürfte. Durch die neuesten Mariette'schen Ausgrabungen in Sân, an der Stelle der alten Hyksosstadt Tanis, ist aber an Stelle jener Vermuthung volle Gewißheit getreten. Die zu Tage geförderten Denkmäler zeigen unwiderleglich, daß die Hyksos sich der ägypt. Schrift und Sprache bedienten, daß ihre Könige die ägypt. Titel der nationalen Pharaonen, wenigstens zum Theil, adoptirt hatten, ja daß sie sogar mit der ägypt. Götterlehre sich befreundet haben müssen. Wie wäre es sonst z. B. zu erklären, daß sich ein Hirtenkönig si-ra d. h. „Sohn des (ägypt. Sonnengottes) Ra" nannte? Was in dem oft citirten Papyrus Sallier I. von der Verehrung des Hyksos-Gottes Sutech durch den König Apophis erzählt wird, spricht durchaus nicht gegen die Anerkennung des ägypt. Pantheon durch die Hyksos; die ganze Erzählung macht vielmehr den Eindruck, daß nur der ausschließliche Cultus des Sutech eine religiöse

Reform des genannten Königs gewesen sei und daß wir gerade in dieser reformatorischen Maßregel die nächste Veranlassung zum Ausbruche des Krieges zwischen dem Hirtenkönig von Hauar und den oberägyptischen Vasallenfürsten zu suchen haben. — Die früher mit so großer Emphase aus der zur Zeit des Joseph am ägyptischen Hofe herrschenden ägyptischen Sprache, Religion und Sitte angezogenen Gründe für die Nothwendigkeit, den Einzug der Israeliten unter eine national-ägyptische Dynastie zu setzen, haben demnach jetzt ihre Bedeutung verloren. Trotzdem sagt E. S. 295 über die biblische Darstellung der Geschichte Josephs: „In dem ganzen Abschnitte wird uns nichts entgegentreten, was nicht auf einen Pharaonenhof in den besten Zeiten des Reiches paßte, vieles, was sich nimmermehr mit einem, wenn auch noch so sehr ägyptisirten, Hyksoshofe vereinen läßt." Sollte E. bei diesen Worten an die Entscheidung unserer Frage gedacht haben, so müßten wir darauf aufmerksam machen, daß er auch sogar diesem Hauptargument, auf welches man sich bei der Ansetzung des Einzuges am meisten zu stützen pflegt, den Boden entzogen hat durch die Bemerkung, „daß die einzelnen Züge der Geschichte der Juden in Aegypten, wie sie die heutige Fassung der Genesis bringt, für uns nicht mehr beweisen, als daß bei der Redaction der alten Ueberlieferungen, die kaum vor Esra ihre Endschaft erreichte, die Verhältnisse des Pharaonen-Reiches und Hofes ziemlich genau bekannt waren" (S. 261). Wir müssen doch nothwendig voraussetzen, daß der Verfasser der Geschichte des Joseph die Verhältnisse in Aegypten nur so und nicht anders schildern konnte, als wie sie zu *seiner* (des Verfassers) Zeit thatsächlich waren. Wer daher die Abfassung oder auch nur die Redaction jener Erzählung bis in die Zeit kurz vor Esra herunterrücken zu müssen glaubt, der muß sich auch darauf gefaßt machen, die ägyptischen Verhältnisse so dargestellt zu finden, wie sie damals, „in den besten Zeiten des Reiches" sich gestaltet hatten, und ein Schluß aus der pentateuchischen Darstellung auf die wirklichen Verhältnisse *zur Zeit des Joseph* ist dann gänzlich unstatthaft. Wir sind demnach begierig zu erfahren, ob der Verf. für seine Verlegung der Einwanderung in die XVIII. Dyn. neue und stichhaltigere Beweisgründe beibringen wird. Unseres Dafürhaltens dürfte ihm dies schwer fallen[1]).

Der zweite Theil des Buches (S. 253—360) enthält unter der Ueberschrift: „Die Erzväter und Aegypten" einen Commentar zu den auf Aegypten bezüglichen Stellen in der Geschichte des Abraham und des Joseph. Der Verf. hat hier mit großer Erudition und seltenem Fleiße aus den bis jetzt zugänglichen Schätzen der altägypt. Literatur alles zusammengetragen, was zur Erläuterung der hier in Betracht kommenden Stellen dienen kann. Während er sich im ersten Theile von seiner scharfsinnigen Combinationsgabe mitunter zu weit hat hinreißen lassen und in das unsichere Fahrwasser der Hypothese sich verirrt hat, steht er hier auf sicherm Grund und Boden. Selbstverständlich war er bei der Ausarbeitung des Commentars zunächst auf die Leistungen seiner Fachgenossen angewiesen; jedoch fehlt es auch nicht an solchen Stellen, in denen er als selbständiger Forscher auftritt, weßhalb das Buch selbst für Aegyptologen von Interesse sein dürfte. Wenn er hinsichtlich des Planes und der Methode mit Hengstenberg zusammentrifft, so fällt doch der Unterschied in der Ausführung sofort in die Augen, insofern E. bei der Erläuterung der biblischen Darstellung nicht nur die uns erhaltenen *bildlichen* Darstellungen berücksichtigt, sondern auch fast bei jeder Stelle altägyptische *Texte* beizubringen weiß, die für das Verständniß gewiß nicht weniger instructiv sind. Sodann bietet der Commentar manche Einzelheiten, die, weil erst durch die neuesten Forschungen festgestellt, zur Kenntniß des größern theologischen Publicums noch nicht gelangt sein dürften. Dahin rechnen wir die neue und sicher allein richtige Etymologie des Wortes „Pharao", ägypt. par-aa d. h. „das große Haus", womit auch die Erklärung Horapollo's I, 61: οἶκος μέγας, vortrefflich übereinstimmt; ferner die überaus wichtige Thatsache, daß jetzt auch der Name der Hebräer (ägypt. Apuriu) in gleichzeitigen hieratischen Papyrus nachgewiesen worden ist, zuerst durch den französischen Aegyptologen Chabas (Mélanges égyptologiques 1862. I, 116 ff.) Reich an neuen Aufschlüssen sind auch die Abschnitte über die Beschneidung bei den Aegyptern (S. 278—285) über „das Verhältniß von Mann und Weib in Aegypten" (S. 305—316; sehr interessant ist die von E. mitgetheilte Episode aus einem von Mariette gefundenen demotischen Papyrus, dem sog. „Roman des Setnau", weil sie nicht nur in der ganzen Anlage, sondern auch in vielen Details eine überraschende Aehnlichkeit mit der Versuchungsgeschichte des Joseph zeigt); ferner „die priesterlichen Berather des Pharao" (S. 341—349), sowie mehrere Einzelheiten in der Erzählung des Traumes des Pharao.

Bekanntlich hat die genaue Kenntniß der ägypt. Zustände, welche der Verfasser der pentateuchischen Bücher ganz unabsichtlicher Weise an den Tag legt, von jeher als ein starker Beweisgrund für die Abfassung derselben, wenn nicht durch Moses selbst, so doch im Mosaischen Zeitalter, gegolten. Delitzsch bemerkt (Commentar zur Genesis, 3. Aufl. S. 525), daß man bei der Betrachtung der zahlreichen Denkmäler, welche uns anschauliche Scenen aus dem Leben der alten Aegypter darstellen, ohne Uebertreibung sagen könne, die Geschichte Josephs werde da vor unsern Augen wieder lebendig; und im Hinblicke auf die merkwürdige Bestätigung, welche der biblische Bericht durch die neuern Resultate der Aegyptologie erhalten hat, glaubt er sich zu dem Schlusse berechtigt, daß es, „wenn nicht Moses selbst, so doch ein Zeitgenosse des Moses sei, der hier aus eigenen Anschauungen heraus eine der liebsten Ueberlieferungen seines Volkes berichtet" (S. 527). Auch E. gelangt zu dem Endergebnisse, „daß namentlich die ganze Geschichte des Joseph selbst in ihren Einzelheiten als durchaus entsprechend den wahren Verhältnissen im

1) Nachdem der Artikel über das Buch von Ebers schon mehrere Monate geschrieben war, erschien die neueste Publication des unermüdlichen F. *Chabas*: Les pasteurs en Egypte. Amsterdam, Van der Post 1868. 56 S. 4., in welcher die Manethonische Relation der Hyksosepoche mit den in neuester Zeit gewonnenen Ergebnissen der Denkmalforschung verglichen resp. die durchgängige Uebereinstimmung des Manetho mit den Denkmälern nachgewiesen wird. Es gereicht dem Ref. zur Freude, constatiren zu können, daß er sich bezüglich der oben entwickelten Ansicht über die Hyksoszeit mit dem ausgezeichneten französischen Aegyptologen in allen wesentlichen Punkten in Uebereinstimmung befindet. Auch Chabas nämlich beschränkt die ganze Dauer der Herrschaft der Hirten nicht auf die 6 (resp. 4) von Manetho namentlich aufgeführten Hirtenkönige, sondern hält an den 511 Jahren des Josephus fest und nimmt also *zwei* Hyksosdynastieen an. (Nur will er nicht mit Lepsius u. A. die vollständige Vertreibung der Hirten erst unter Misphragmuthosis, d. i. Tuthmosis III., sondern schon unter Amosis, den 1. Herrscher der XVIII. Dyn. verlegen. Die Gründe, welche Ch. für diese Ansicht, welcher fast alle französischen Aegyptologen zugethan sind, weitläufig erörtert, sind jedenfalls sehr beachtenswerth.) Sodann zeigt er die Unmöglichkeit, den im Pap. Sallier I. erwähnten König Apophis (Apepi) mit dem in den Manethon. Listen genannten Hirtenkönig Apophis zu identificiren, und setzt demnach den erstern in die letzte Zeit der Hirtenherrschaft, d. h. an das Ende der 511 Jahre. Bemerkenswerth ist auch das, was Ch. über den veredelnden Einfluß der ägypt. Civilisation auf die Hyksos und die schließliche „Aegyptianisirung" der letztern sagt (S. 30 ff.). Wie sehr sich überhaupt Ch. der Ansicht Lepsius' in Betreff der ägypt. Geschichte und Chronologie nähert, geht daraus hervor, daß er ebenfalls die Regierung des Menes in das 39. Jahrh. v. Chr. (nach Lepsius 3892 v. Chr.) setzt. Die hauptsächlich von Lepsius und Bunsen vertretene Ansicht von dem echt Manethonischen Ursprunge der beim Syncellus als Zeitdauer der ägypt. Geschichte (von Menes bis Nectannebos II.) angegebenen 3555 Jahre nennt Ch. „extrêmement vraisemblable" (S. 8). — Diese Zugeständnisse des berühmten französischen Gelehrten an die Resultate der deutschen Forschungen sind um so erfreulicher, je weniger Beachtung und Anerkennung die letztern sich bisher bei den französischen Forschern, die fast ausschließlich das Gebiet der ägypt. *Philologie* cultiviren, zu verschaffen vermocht haben.

alten Aegypten bezeichnet werden muß." (S. XII.) Wenn er nun deßungeachtet die Abfassung des Pentateuchs im mosaischen Zeitalter leugnet, so kann das natürlich weder unsere Freude über das Buch noch den Dank, welchen wir ihm für seine mühevolle Arbeit schulden, im geringsten verkümmern. Wir fühlen uns um so weniger veranlaßt, mit dem Verf. über diese seine Ueberzeugung zu rechten, als dieselbe auf die reine objective Art und Weise seiner Untersuchungen nicht den mindesten Einfluß ausgeübt hat. Wohl aber dürfte mancher Leser — und zu diesen gehört auch der Ref. — in seiner Ueberzeugung von der Abfassung des Pentateuchs, wenn nicht durch Moses selbst, so doch im Mosaischen Zeitalter, nur bestärkt worden sein. In diesem Sinne ist es wahr, was der Verf. bemerkt, „daß er gezwungener Weise und doch gern auch denen, welche der freien Kritik die zu den heiligen Schriften führenden Thore verschließen möchten [!?], manches Willkommene bringe" (S. XII.). — Den Erfolg wenigstens haben die neuern und neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Aegyptologie gehabt, daß sie der Waffe, welche man früher aus der genannten Disciplin herholen zu dürfen glaubte, um die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuchs zu bestreiten, die Spitze abgebrochen haben, und daß namentlich solche rohe und die eigene Ignoranz bloß legende Angriffe, wie sie sich noch vor etwa 30 Jahren ein von Bohlen erlaubte, für alle Zukunft nicht mehr zu befürchten sind [1]).

Köln. W. Fell.

Geschichte.

Beiträge zur Geschichte des Herzogthums Jülich, herausgegeben von **Aegidius Müller**. Zwei Bände. Bochum, Druck von J. E. Faßbender, 1867 und 1868. IX u. 331, 220 S. 8. nebst zwei photographischen Abbildungen und einer Wappentafel. 23 Sgr. und 20 Sgr.

Herr Vicar Müller, der bereits durch die Geschichte des h. Erzbischofs Anno, durch die historische Beschreibung des Siegkreises und durch mehrere kleinere Aufsätze seinen Namen auf dem Gebiete der niederrheinischen Specialgeschichte bekannt gemacht hat, liefert in diesem Werke dankenswerthe Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Herzogthums Jülich. Je wichtiger die Rolle war, welche die ehemaligen Grafen, spätern Herzoge von Jülich rc. in den zahlreichen Fehden und politischen Verwicklungen des Niederrheins gespielt haben, desto erwünschter werden diese Beiträge den Geschichtsfreunden sein, da es bisher an einer umfassenden, auf kritischer Grundlage ruhenden Geschichte der Länder Jülich, Cleve, Berg noch fehlt, die hier mitgetheilten Arbeiten aber nicht bloß manches Neue bieten, sondern auch über einzelne Punkte, die bisher dunkel waren, Licht verbreiten. M. schlägt den rechten Weg ein, um zu einer gründlichen allgemeinen Geschichte des Landes zu gelangen; er sammelt mit Fleiß und Umsicht die zerstreuten Specialien, sondert sie mit gesunder Kritik und begnügt sich nicht mit dem, was andere Geschichtsforscher vor ihm geschrieben haben, sondern geht zur Quelle zurück. Mögen seine eifrigen Bemühungen nur nicht an der Theilnahmslosigkeit des Publikums oder, deutlicher gesagt, am Kostenpunkt scheitern!

Der Verfasser des ersten Bandes der Beiträge ist ein junger talentvoller Jurist, Martin Aschenbroich, der kaum am Ziele seiner akademischen Laufbahn angelangt und mit vortrefflichen Kenntnissen ausgerüstet, unerwartet schnell am 5. Jan. 1867 im 26. Jahre seines Alters aus dem irdischen Leben abberufen wurde. Der Herausgeber wollte mit demselben gemeinsam die Specialgeschichte des frühern Herzogthums Jülich bearbeiten, sieht sich nun genöthigt, die Ausführung des Planes allein zu versuchen, und beginnt mit der Herausgabe des von seinem Freunde verfaßten Werkes, und zwar auf eigene Kosten.

Dasselbe behandelt die alte Jülich'sche Residenz Nideggen. Die Burg des gleichnamigen Ortes ist ein durch Schönheit, Festigkeit und romantische Lage ausgezeichnetes architektonisches Bauwerk und galt im Mittelalter als uneinnehmbar. Wenige Orte von Jülich, Cleve, Berg lassen sich bezüglich ihrer historischen Bedeutung mit Nideggen vergleichen. Jahrhunderte lang war es der Wohnsitz der Dynasten von Jülich, die sich von kleinen Landgrafen zum Range der ersten Reichsfürsten emporschwangen. Als das Schloß durch die Erfindung des Schießpulvers seine Bedeutung verloren hatte, verlegten die Herzoge ihre Residenz nach Jülich; der Ort Nideggen gerieth dadurch bei seiner isolirten Lage fast ganz in Vergessenheit. Nur wenig war bisher über seine Geschichte bekannt (Quix); Aschenbroich ist es gelungen, unter Benutzung des Provinzialarchivs zu Düsseldorf, der Urkunden und Literalien auf dem Rathhause und im Kirchenarchiv zu Nideggen u. s. w. die geschichtliche Vergangenheit desselben nach allen Seiten hin aufzuhellen. Sein Werk zerfällt in drei Theile. Der erste enthält einen allgemeinen Abriß der Geschichte des Schlosses und der Stadt. Der zweite erzählt die Baugeschichte des Schlosses und der Stadt, handelt über die Burgmannen, Burggrafen und Burglehen von N., über Schloß- und Stadtbewachung, Schützengesellschaft u. dgl.; wichtiger, auch für die Landesgeschichte im Allgemeinen, sind die Kapitel, worin die innern und äußern Rechtsverhältnisse der Stadt dargelegt werden. Da in den mittelalterlichen Städten, namentlich in den kleinern, der Einfluß des Klerus auf alle Verhältnisse des bürgerlichen Lebens von großem Einflusse war, so stellt der Verf. seine Forschungen über die kirchlichen Zustände seiner Vaterstadt mit besonderer Sorgfalt an. Sein Buch ist in dieser Hinsicht zu einem Muster geworden, wie derartige Localgeschichten zu behandeln sind. Ausführlich berichtet er über die Johanniter-Commende zu N., über die dortige Pfarrkirche, ihre Bauart, Erbprovisoren, Einkünfte, Gerechtigkeiten, Beneficien, Bruderschaften, Ablässe, Reliquien, gibt dann eine Reihenfolge der Pfarrer nebst kurzen Notizen über ihr Leben, ferner eine gedrängte Geschichte des Collegiatstiftes zu N., das ehedem die Gebeine der sel. Christina von Stommeln umschlossen hat, des Minoritenklosters, des Hospitals u. s. w. In all diesen Abschnitten bekundet der Verf. einen ebenso kirchlich gläubigen, als wissenschaftlichen Sinn. Hieran schließt sich eine Geschichte des Amtes N., der gleichnamigen Kellnerei und einiger dort ansässigen und dorther stammenden Männer, die in der Geschichte des Landes Berühmtheit erlangt haben. Der 3. Theil endlich umfaßt das Urkundenbuch, bestehend aus 45 Urkunden, von denen die meisten bisher unedirt waren. — Aschenbroichs Arbeit beruht auf sorgfältigen Studien der einschlägigen Quellen. Irrthümer oder Unrichtigkeiten sind dem Ref. nicht aufgefallen.

Ebenso verdienstlich ist der zweite Band des Sammelwerkes; derselbe hat zum größten Theile den Herausgeber zugleich zum Verfasser; nur an der Ausarbeitung der beiden ersten Aufsätze ist Aschenbroich betheiligt. Er umfaßt 1) die Geschichte der alten Grafen und Herren von Hengebach nebst einer Specialgeschichte des Schlosses, Fleckens und Amtes Heimbach; 2) die Geschichte der Burg und der Herren von Vlatten nebst ihren verschiedenen Stammlinien; 3) die Geschichte der Jülich'schen Unterherrschaft Gladbach und der verschiedenen Besitzer derselben; 4) die Geschichte der Reichsfeste Berustein, welche schon im ersten Viertel des 13. Jahrh. zerstört wurde, nebst der des Dorfes Bergstein; 5) Beiträge zur Geschichte vieler Ortschaften und adeligen Geschlechter im ehemaligen Herzogthum Jülich. Der Verf. hat das erreichbare Material ebenso fleißig herbeigezogen, als objectiv nach den Gesetzen einer gesunden Kritik bearbeitet. Der Leser überzeugt sich davon

1) Die Redaction erlaubt sich, diejenigen Leser, welche sich für die Vergleichung der biblischen Berichte mit den Ergebnissen der ägyptologischen Forschungen interessiren, auf die Aufsätze aufmerksam zu machen, welche Herr W. Fell unter dem Titel „die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der altägyptischen Geschichte und Chronologie" in ‚Chilianeum', Neue Folge I. Band (1869) veröffentlicht.

unschwer, sobald er nur die kleine Schrift von Quix über die Grafen von Hengebach (Aachen 1839) mit der Darstellung desselben Gegenstandes bei Müller (S. 1—50) vergleicht; während jene registerartig nur einen kurzen Inhalt der Urkunden angibt, ist diese eine pragmatische Geschichte dieser Herren, eingefügt als organisches Glied in die Landesgeschichte und bereichert mit vielen neuen Quellen. — So sehr auch in den einzelnen Abschnitten des Buches, seinem Hauptzwecke gemäß, die Profangeschichte in den Vordergrund gerückt ist, so findet doch auch die kirchliche ihre urkundliche Aufhellung und Darstellung. Der Kürze halber seien hier nur einige wichtige Punkte erwähnt. Ueber die Kapelle in Heimbach, die nach Binterim und Mooren (Erzdiöc. I S. 170) von Papst Leo IX. eingeweiht sein soll, theilt M. urkundliche Zeugnisse mit, nach denen dieselbe wenigstens ins 12. Jahrh. zurückreicht. Sie bestand nachweislich lange vor der Pfarrkirche daselbst und scheint ursprünglich das für die wenigen Bewohner des Thales Heimbach bestimmte Gotteshaus gewesen zu sein. Ueber die Weihe desselben durch Papst Leo IX. verspricht M. im nächsten Bande eine eigene Untersuchung; ich will derselben nicht vorgreifen, doch mache ich ihn auf die viel wahrscheinlichere Meinung von Quix aufmerksam, daß unter diesem Heimbach das am Oberrhein zu verstehen sei. Interessant ist die Angabe, daß diese Kapelle, außer der Verehrung des h. Kreuzes und der Mutter Gottes, der h. Jungfrau Antonicia geweiht sei, wie wenigstens eine alte Glockeninschrift daselbst besagt. Kein Martyrologium kennt letztere Heilige, aber das gläubige Volk von H. verehrt sie als solche seit unvordenklicher Zeit. Einer Angabe des Gelenius zufolge (1645) ist ihr Leichnam daselbst in einem Tragschrein eingeschlossen. Sie soll aus der Gegend von Fulda stammen und ein Einsiedlerleben geführt haben. — Auch die Kapelle in Luxheim bietet für den Kunstkenner durch ihr antikes, den Uebergang aus dem romanischen in den gothischen Baustil repräsentirendes Chörchen Interesse dar; M. macht noch auf andere dortige Denkmale der christlichen Vorzeit, die von den Kunstkennern bisher nicht beachtet worden, aufmerksam. — Wichtig sind die Aufschlüsse, welche der Verf. über den alten Ort Berg bei Floisdorf (villa montis) beibringt. Dieser Ort wird schon im J. 698 in einem Codicill zum Testament der Irmina, Tochter des merovingischen Königs Dagobert II., erwähnt; dieselbe schenkt nämlich die villa montis in pago Tulpiacensi an das von ihr errichtete Kloster zu Echternach. Da dieser Ort in einer andern alten Urkunde als gelegen in pago Ribuariensi bezeichnet wird, so war man bisher zweifelhaft, wo derselbe zu suchen sei; Hontheim sucht ihn in Bergen an der Mosel, Wiltheim im Großherzogthum Luxemburg u. s. w. Der Zülpichgau hat sich nie bis an die Mosel und noch weniger bis ins Luxemburgische erstreckt. M. stellt es S. 169 urkundlich außer allen Zweifel, daß unter dieser villa montis nur Berg bei Floisdorf zu verstehen sei. Ebenso bringt er die Frage zum Abschluß, wo der Ort Leudesheim, der im Prümer Güter-Verzeichnisse vorkommt und von Beyer (Urkundenbuch des Mittelrheins) nach Lüssem bei Niederberg verlegt wird, gelegen sei; es ist zweifellos der in der Pfarrei Gladbach bei Düren liegende Ort Luxheim. Die erste urkundliche Erwähnung dieses Ortes geschieht im J. 867 in einer Urkunde des Kaisers Lothar II. Mir liegt ein zweites Beweisstück für die Richtigkeit der von M. aufgestellten Behauptung vor, nämlich eine Urkunde vom J. 922, die bisher nur stückweise (von den Bollandisten und den Herausgebern des kölnischen Urkundenbuches) veröffentlicht worden ist. In derselben heißt es: Reginoldus item (tradidit ecclesiae sanctarum virginum Colon.) in pago Tulpiaco in villa vel marca gladebach sive in Leudesheim mansa laetilia II. et iugera illuc pertinentia III. Das Ursulastift in Köln hat diese Besitzungen in Luxheim bis zur Zeit der Reformation inne gehabt.

Alfter. Kessel.

Zeitfragen.

Die **Diöcese Rottenburg** und ihre Ankläger. Von Dr. **Aemil Ruckgaber.** Tübingen, Laupp 1869. 2 Bl. 92 S. 8. 10 Sgr.

Die zahlreichen Artikel über die „Rottenburger Wirren“ in Zeitungen und Zeitschriften waren wohl geeignet, in weiten Kreisen die Aufmerksamkeit auf die Diöcese Rottenburg hinzulenken, aber nicht genügend und großentheils ganz ungeeignet, den Fernerstehenden eine klare und richtige Vorstellung von den dortigen kirchlichen Verhältnissen zu geben. Die vorliegende Schrift bietet eine eingehende und anschauliche Darstellung, wie sie gewiß Viele außerhalb der Diöcese längst gewünscht haben[1]). Der Verf. ist freilich in dem Streite selbst Partei, hat aber die persönlichen Fragen im Ganzen nicht mehr, als es unvermeidlich war, in seine Darstellung verwebt und durch seine persönlichen Anschauungen, so viel ich urtheilen kann, die Objectivität seiner Schilderung der sachlichen Verhältnisse nicht trüben lassen.

In dem ersten Haupttheile der Schrift werden die Verfassungs- und Verwaltungs-Verhältnisse der Diöcese, wie sie früher bestanden, wie sie durch die Convention vom J. 1857 geordnet wurden, und wie sie nach dem Bruche dieser Convention durch das Gesetz vom 30. Jan. 1862 und durch staatliche und bischöfliche Verordnungen geregelt worden sind, eingehend und anschaulich dargestellt. Es ergibt sich aus dieser vergleichenden Darstellung, daß die Verhältnisse jetzt nicht nur viel besser als vor dem Jahre 1857, sondern auch in den wesentlichen Punkten trotz der formellen Aufhebung der Convention im Sinne derselben geordnet, und daß die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Staate in Würtemberg im Ganzen viel befriedigender sind, als in den meisten deutschen Ländern. Am Schlusse (S. 89) wird hervorgehoben, daß hinsichtlich des kirchlichen Lebens die Diöcese Rottenburg eine Vergleichung mit andern Diöcesen, z. B. Mainz, nicht zu scheuen braucht. — Der zweite Haupttheil behandelt die „Reform der Erziehung des Klerus,“ und zeigt, daß auch in dieser Hinsicht die Bestimmungen der Convention von 1857 und der gleichzeitig dem Bischof von dem Papste übersandten Instructionen im Wesentlichen zur Ausführung gekommen sind, daß namentlich die Einrichtung der Convicte nicht nur vielfach verbessert ist, sondern auch allen billigen Anforderungen entspricht. Die gegen das Tübinger Convict erhobenen Anklagen werden als theils unbegründet, theils bis zur Unwahrheit übertrieben erwiesen. Es ergibt sich aus der Darstellung von R., daß das eigentliche Ziel dieser Anklagen die Errichtung von Seminarien nach der tridentinischen Vorschrift und damit die Aufhebung der theologischen Facultät in Tübingen ist, und daß auch die subsidiarische Forderung, die Candidaten des geistlichen Standes sollten zwei Jahre statt eines Jahres im Seminar zu Rottenburg zubringen und es solle den Studirenden der Theologie der Besuch von Vorlesungen protestantischer Docenten unbedingt verboten werden, mit jenem Projecte im Zusammenhange steht. R. weist nach, daß die Ausführung der tridentinischen Vorschrift in Würtemberg die größten Inconvenienzen zur Folge haben müsse: der Staat würde die 100,000 Gulden, die er jetzt jährlich für die Convicte zahlt, nicht auch für tridentinische Seminare zahlen und Klerus und Volk die Kosten der neuen Einrichtungen aufzubringen haben; der Priestermangel würde zunehmen; die Aufhebung der katholisch-theologischen Facultät würde eine gerechte paritätische Organisation der Landesuniversität hindern; die Ausscheidung des kath. Klerus aus dem Rechte der Aufsicht über die Schule und eine durch alle Beziehungen durchgreifende, an Verwicklungen nur zu fruchtbare Entfremdung zwischen der Staats- und Kirchengewalt würde

1) Eine Ergänzung dazu bietet eine in dem 5. diesjährigen Hefte der ‚Hist.-pol. Bl.‘ veröffentlichte Darlegung von einem Mitgliede der Tübinger theologischen Facultät.

nicht zu vermeiden sein. Die tridentinischen Vorschriften über die Erziehung des Klerus kommen fast in keiner deutschen Diöcese vollständig zur Ausführung, und wer die Bedürfnisse und Verhältnisse der Kirche in Deutschland kennt, kann nicht wünschen, daß man jetzt, statt die bestehenden Einrichtungen zu verbessern und zu vervollkommnen, dieselben aufheben und tridentinische Seminare an ihre Stelle setzen möge. Die Resultate, welche die bestehenden Einrichtungen, namentlich die Verbindung der theologischen Facultäten mit den Universitäten, in Würtemberg und in andern Theilen Deutschlands gehabt haben, sind nicht so unerfreulich, und die Resultate der Seminar-Erziehung, wie sie in Frankreich, Belgien, Italien und theilweise in Oesterreich (s. Lit.-Bl. 1868, Sp. 153) besteht, sind nicht so erfreulich, daß ein unbefangener Beobachter die beabsichtigte gänzliche Umgestaltung des geistlichen Erziehungswesens in Deutschland ohne Besorgniß ansehen könnte. — Was der Verf. über die von ihm bei der Leitung des Tübinger Convictes beobachteten und in seinen Vorlesungen über Pastoraltheologie entwickelten Grundsätze mittheilt, wird von jedem Vernünftigen gebilligt werden und läßt den gegen ihn erhobenen Vorwurf des „theoretischen und praktischen Liberalismus“ als Verleumdung erscheinen.

Ich wiederhole, daß die vorliegende Schrift geeignet ist, auch die Leser außerhalb der Diöcese Rottenburg zu interessiren und zu orientiren [1]), und kann es nur bedauern, daß sie nicht schon einige Monate früher erschienen ist. Reusch.

Literarische Notizen.

— Die bereits 1867, Sp. 721 angezeigte Biographie des protestantischen Theologen Rudolf Stier ist jetzt durch das Erscheinen der zweiten Hälfte vollständig geworden [2]). Dieser Band berichtet über die Thätigkeit Stiers als Lehrer im Missionshause zu Basel (bis 1827), dann als Pfarrer zu Frankleben in der Provinz Sachsen (1829—1838) und zu Wichlinghausen im Wupperthal (1838—1847), endlich, nach dreijährigem Privatisiren in Wittenberg, als Superintendent zu Schkeuditz (Prov. Sachsen, 1850—59) und Eisleben (1859—16. Dec. 1862). Neben vielen nur für einen engern Leserkreis interessanten Mittheilungen über Familienverhältnisse, bietet auch dieser Band manche Beiträge zur Charakteristik der Zustände und Bewegungen in der protestantischen Kirche, namentlich Preußens. Im J. 1846 erhielt Stier von der Bonner evangelisch-theologischen Facultät das Doctordiplom hon. c.; eine theologische Professur hat er wiederholt abgelehnt; die Unterhandlungen wegen Errichtung eines Prediger-Seminars zu Königsberg, worüber Stier 1843 ein (S. 443 mitgetheiltes) Promemoria ausarbeitete, zerschlugen sich. Auch seine schriftstellerische Thätigkeit war wesentlich die eines praktischen Theologen; außer Predigten veröffentlichte er katechetische und hymnologische Schriften, Broschüren über die Union u. s. w. Auch seine zahlreichen exegetischen Schriften (die sechs Bände über „die Reden des Herrn Jesu“ haben theilweise drei Auflagen erlebt) sind nicht wissenschaftliche Commentare, sondern aus Predigten, Bibelstunden und Betrachtungen hervorgewachsen. Am bekanntesten ist er geworden durch die Berichtigung der Lutherschen Bibelübersetzung (mit J. F. v. Meyer), durch die Herausgabe der Bielefelder Polyglottenbibel (mit Prof. Theile) und seine Streitschriften über die „Apokryphen.“ — Von einem mit Stier befreundeten und verschwägerten, in wissenschaftlicher Hinsicht bedeutendern und einflußreichern protestantischen Theologen, Carl Immanuel Nitzsch, liegt uns ein kurzer Lebensabriß von W. Hoffmann vor [1]). Nitzsch wurde am 21. Sept. 1787 zu Borna in Sachsen geboren; er studirte an der Universität Wittenberg, wo sein Vater, Carl Ludwig Nitzsch, seit 1790 Professor der Theologie war, habilitirte sich dort 1810 als Privatdocent und wirkte zugleich, namentlich während der Belagerung Wittenbergs im J. 1813, als Seelsorger. Nach der Aufhebung der Universität wurde er 1817 Professor an dem Wittenberger Prediger-Seminar, war dann von 1820 an kurze Zeit Propst zu Kemberg und wurde 1822 Professor der Theologie und Universitätsprediger zu Bonn. 1847 wurde er in gleicher Eigenschaft nach Berlin berufen, wurde bald darauf Mitglied des Ober-Consistoriums und 1851 des evangelischen Ober-Kirchenraths und 1855 Propst zu Berlin. Er starb am 21. Aug. 1868. Unter den zahlreichen Schriften von N. sind die bedeutendsten das „System der christlichen Lehre“ (1829, 6. Aufl. 1851), die „praktische Theologie“ (4 Bände 1848—67) und die „protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers“ (1835), welche nach Hoffmann S. 21 „an der paritätischen Universität Bonn eine That zu nennen war“ und „von der evangelischen Theologie zu ihren Kleinodien gezählt wird.“ — Die Bedeutung der wissenschaftlichen und praktischen Thätigkeit von N. würde besser hervortreten, wenn der „Lebensabriß“ weniger declamatorisch und panegyrisch geschrieben wäre.

— Eine Abhandlung über „die religiöse Bedeutung des Brückenbaues im Mittelalter, mit besonderer Beziehung auf die Frankfurter Mainbrücke,“ von Prof. Dr. J. Becker, im ‚Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst,‘ Bd. IV der neuen Folge, zeigt in Kürze, daß im Mittelalter der Brückenbau als ein gottgefälliges Werk der Nächstenliebe galt, ähnlich wie ein Kirchen-, Spital- oder Schulbau. Das zeigt sich unzweideutig eines theils in dem für die Frankfurter Brücke gespendeten Schärflein des Armen, den Gaben und Vermächtnissen der Reichen, den Opfern der Wanderer und in der öfters vorkommenden Ablaßverleihung für Hülfe bei irgend welchem Brückenbau, anderseits in der Thätigkeit des Ordens der Brückenbrüder (frères pontifes) in Frankreich und einzelner Architekten geistlichen Standes. Aus der Fülle interessanter Einzelheiten der sehr gelehrten und gründlichen Abhandlung sei hervorgehoben, daß im J. 1300 zu Gunsten der alten Mainbrücke in Frankfurt ein Ablaß von italienischen Bischöfen verliehen wurde. Vielleicht macht gerade letzteres Manchem den Nutzen der Ablässe klarer als eine gelehrte Deduction. F. F.

— Diejenigen, welche das Studium der Monogramme Christi beschäftigt, mögen nicht vergessen, die neueste Ausgabe der Bonifatianischen Briefe durch Jaffé, Bibl. rer. Germ. tom. III, zu beachten, wo am Anfange und Ende der Briefe merkwürdige Zeichnungen vorkommen, über welche bis jetzt nirgends ein Wort der Erklärung zu finden war. Es müßte zunächst constatirt werden, ob die Copieen möglichst getreu sind. Man vergl. die Briefe No. 85. 117. 127. 129. F. F.

— Es ist eine bekannte und vielbeklagte Thatsache, daß die

---

1) Dasselbe läßt sich nicht sagen von der etwas früher erschienenen Broschüre: „Die Frage der geistlichen Erziehung in der Diöcöse Rottenburg, (mit geschichtlicher Einleitung). Von einem Priester der Diöcöse.“ Sigmaringen, Tappen 1869. 2 Bl. 47 S. 8. 5 Sgr. Interessant ist die Broschüre nur insofern, als sie zeigt, daß selbst ein Mann, der so entschieden gegen die jetzigen Leiter der Convicte Partei nimmt, wie der Verf., Zeugniß dafür ablegen muß, daß die Einrichtung derselben in den letzten Decennien wesentlich verbessert worden und jetzt so ist, daß sie in den Händen geeigneter Persönlichkeiten den an geistliche Bildungsanstalten zu stellenden Anforderungen durchaus genügt. Stil und Druck der Broschüre sind in seltenem Grade verwahrlost. Die hartnäckig festgehaltene Schreibweise „Diöcöse“ oder „Diözöse“ scheint übrigens nicht zu den — sonst zahllosen — Druckfehlern zu gehören.

2) Dr. Ewald Rudolf Stier. Versuch einer Darstellung seines Lebens und Wirkens von G. Stier, Dir. d. Herzogl. Franciscеums in Zerbst, in Verbindung mit F. Stier, Diaconus zu Sct. Nicolai in Eisleben. Zweite Hälfte, die Zeit von 1825 an umfassend. Mit mehreren Beilagen. Wittenberg, H. Kölling 1868. VI u. 472 S. 8. Beide Bände $2^1/_2$ Thlr.

1) Lebensabriß des entschlafenen Dr. Carl Immanuel Nitzsch. Nebst Gedächtnißpredigt gehalten am 21. September 1868 von Dr. W. Hoffmann, General-Superintendent zu Berlin. Berlin, Wiegandt und Grieben 1868. 56 S. 8. 8 Sgr.

kirchliche Tonkunst nicht in dem wünschenswerthen Maße an der Regeneration Theil genommen, deren sich die übrigen Zweige der christlichen Kunst in neuerer Zeit zu erfreuen hatten. Wir verkennen die besondern Schwierigkeiten nicht, welchen die Pflege dieses Zweiges der Kunst und des gottesdienstlichen Lebens an vielen Orten begegnet. Dennoch konnten wir uns nur zu oft des Eindruckes kaum erwehren, als ob selbst die Hüter des Heiligthums wenigstens praktisch dem Grundsatze huldigten, für die Kirche sei in rebus musicis auch das Schlechteste noch gut genug. Wir gestehen offen, daß wir einem kaum begreiflichen Mangel an Interesse für die Beschaffenheit des kirchlichen Gesanges, des Orgelspieles u. s. w. selbst bei solchen begegnet sind, die im Uebrigen für die Zierde des Hauses Gottes mit Sinn und Eifer sich bemühen. Und doch könnten auch diejenigen Mitglieder des Klerus, denen nur geringe musikalische Kenntnisse zu Gebote stehen, vieles zur Hebung des Kirchengesanges u. s. f. beitragen, wenn sie nur diesem so wichtigen Theile ihres Berufes die geziemende Aufmerksamkeit widmen, die Haltung und die Leistungen des Chorpersonals und der Organisten beaufsichtigen, sie durch Darbietung entsprechender Bildungsmittel fördern, die maßgebenden kirchlichen Grundsätze den Lehrern, Organisten, Sängern mittheilen und erklären wollten. In dieser Ueberzeugung möchten wir dem Klerus das Schriftchen: Der katholische Kirchenchor oder die vorzüglichsten Pflichten der Chorregenten, Organisten und Sänger, von P. Utto Kornmüller, O. S. B., Stiftschorregenten im Kloster Metten (Landshut, Thomann 1868. VIII u. 116 S. 12. 9 Sgr.) bestens zu eigener Beachtung und zur Weiterverbreitung empfehlen. Dasselbe entwickelt in gemeinfaßlicher Form theils aus der Natur und dem Zwecke des Kirchengesanges und der Kirchenmusik, theils aus den betreffenden kirchlichen Verordnungen die wichtigsten Grundsätze, welche katholische Chorregenten, Organisten und Sänger behufs einer würdigen Ausübung ihres Amtes zu beobachten haben. Die einschlägige neuere Literatur hat der Verf. in zweckmäßiger Auswahl verzeichnet. Th. S.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Ghiringhello, della spontaneità e del filosofare, von Zukrigl.
Hagemann, Vernunft und Offenbarung, von Bach.
Höflinger, Manuale rituum, von A. Schmid.
Le Hir, Etudes bibliques, von Langen.
Marpurg, das Wissen und der relig. Glaube, von Dippel.
Max Müller, Essays, von Wörter.
Nilles, de rationibus festorum mob., von Meckel.
Raabe, Verständniß der alten Sprachen, von Kaulen.
Roßbach, Geschichte der Gesellschaft, 2. Bd., von Stumpf.

Mit Nro. 7 ist das erste Quartal abgeschlossen; es wird um rechtzeitige Erneuerung resp. Anmeldung des Abonnements auf das zweite Quartal gebeten. Nach einer Vereinbarung zwischen der Redaction und dem Verleger richtet sich die Bogenzahl lediglich nach der Abonnentenzahl. In dem abgelaufenen Quartal ist es — bei mehr als 1100 Abonnenten — möglich gewesen, vier Nummern von $2^1/_2$, drei von 2 Bogen zu geben. Die Redaction wünscht mit Rücksicht auf die Masse und Reichhaltigkeit des Stoffes dringend, daß eine weitere Zunahme der Abonnentenzahl eine Vermehrung der Bogenzahl möglich mache.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 13. April 1869. № 8.

Kirchengeschichte.

Die Papstverzeichnisse des Eusebios und der von ihm abhängigen Chronisten kritisch untersucht von Dr. **R. A. Lipsius.** Kiel, Schwers 1868. 1 Bl. 29 S. 4. 10 Sgr.
De temporum notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus disputavit **Alfredus a Gutschmid.** Kiel, Schwers 1868. 28 S. 4. 10 Sgr.

1. Die Schrift von Lipsius ist eine kurze, aber sehr gehaltreiche kritische Untersuchung der von Eusebius und den von ihm abhängigen Chronisten uns überlieferten Angaben über die Amtsjahre der ältesten römischen Bischöfe. Das älteste auf uns gekommene Verzeichniß der Bischöfe von Petrus bis Eleutherius finden wir bei Irenäus (adv. haer. III, 3, 3), der, weil er den Gnostikern gegenüber bloß die ununterbrochene successio episcoporum in der Hauptkirche constatiren wollte, die Amtsdauer nicht genau anzugeben brauchte. Dagegen sagt der Judenchrist Hegesippus, er habe in Rom die Reihenfolge der Bischöfe bis auf Anicetus aufgezeichnet (bei *Eus.* H. E. IV, 22; vgl. Döllinger, Christenthum, S. 316). Der doppelten Papstliste des Eusebius, der einen in der Chronik, der andern in der Kirchengeschichte, liegt, wie L. nachweist, von Clemens bis Soter dieselbe Urquelle zu Grunde: eine neue Stütze für Döllingers Ansicht, wonach Eusebius seine Angaben über die ältesten römischen Bischöfe und die Dauer ihres Episkopats aus Hegesippus geschöpft hat. Ob Eusebius eine Berechnung der Amtsjahre der einzelnen Päpste nach irgend einer der damals üblichen Aeren, oder lediglich die Reihenfolge der Namen mit Angabe der Amtsdauer vorgefunden, ist ungewiß; jedenfalls kommt „die Eintragung der Papstliste in das spatium historicum, also die Bestimmung der Antrittsjahre der einzelnen Bischöfe nach Jahren Abrahams auf des Eusebios eigene Rechnung" (S. 2).

Als Anfangsdatum gilt dem Eus. der in der Chronik bei 2083 Abr. = 67 n. Chr. eingetragene Tod des h. Petrus; bei 2082 = 66 n. Chr. wird der Amtsantritt des Linus angemerkt. Dieses Datum ist nach L. „keiner zuverlässigen historischen Ueberlieferung entlehnt, sondern verdankt seine Fixirung lediglich der gelehrten Reflexion" (S. 2). Es ist indessen ohne Belang, wie Eus. das Todesjahr gefunden hat; die Hauptfrage ist, ob solche Angaben vorlagen, aus denen er dasselbe mit einiger historischer Gewißheit erschließen konnte. Die von L. angeführte Stelle (H. E. II, 25) beweist zur Genüge, daß Eus. gemäß den vorhandenen Actenstücken von der Gleichzeitigkeit des Martyrtodes der beiden Apostelfürsten überzeugt war (vgl. Lit.-Bl. 1867, Sp. 727), und das geschichtliche Datum 64 für die neronische Verfolgung bildete in dem Falle eine Instanz gegen die Jahre 66 oder 67, wenn Nero nur vorübergehend ein Verfolger der Christen gewesen wäre.

Der Verf. läßt den Chronisten vom J. 354, welcher den Tod Jesu in das Consulat der beiden Gemini oder ins 15. J. des Tiberius (29 nach Chr.) setzt, „die traditionellen 25 römischen Bischofsjahre des Petrus unmittelbar vom nächstfolgenden Jahre an" (30. n. Chr.) zählen. Das letztere ist unrichtig. Vielmehr constatirt der Chronograph dreierlei: 1. Petrus hat etwas über 25 Jahre der römischen Kirche vorgestanden; 2. er hat im J. 30, nach Christi Himmelfahrt, die Leitung der Kirche übernommen und ist bis zu seinem Tode unter vier Kaisern das Oberhaupt derselben gewesen; 3. er starb mit Paulus unter Nero den Martyrertod. Wie man sieht, hat der Chronograph dasjenige, was Mehrere successiv verzeichnet hatten, in ein Ganzes zusammengestellt, und er konnte, sobald er sich keine Aenderungen erlauben wollte, den römischen Episkopat Petri nicht mit dem J. 30 beginnen lassen. Demnach ist der Chronograph im Vergleiche mit Eusebius dafür kein Beweis, daß dieser das J. 67 als Petri Todesjahr „keiner zuverlässigen historischen Ueberlieferung entlehnt" habe.

Von dem Jahre 67 an werden die Antrittszeiten der folgenden Päpste durch einfache Addition der überlieferten Amtsjahre gefunden. Um die weitere Untersuchung, inwiefern einzelne Ansätze etwa auf feste Data gegründet sind, zu veranschaulichen, wird (S. 3 und 4) eine dem Kanon der Chronik entlehnte Tabelle vorgeführt. Danach beträgt die Gesammtsumme der Jahre Abrahams von Pontian bis Gajus 50 Jahre, während die Summe der einzelnen Bischofsjahre 69 Jahre gibt. Da aber die Summe der für die einzelnen Bischöfe von Pontian bis Gajus in der Kirchengeschichte angesetzten Amtszeiten mit den entsprechenden Jahren Abrahams in der Chronik bis auf ein Jahr übereinstimmt, nämlich 49 Jahre beträgt, so ist der Fehler in der Chronik nicht in der durch die Jahre Abrahams fixirten Hauptsumme, sondern in den Ziffern für die einzelnen Bischöfe zu suchen (S. 5). Der Verf. weist nach, daß die bei Pontian, Dionysius und Felix angesetzten Amtsjahre 8, 12, 19 in 6, 9, 5 zu verwandeln seien. Die auf Grund dieser Untersuchung hergestellte Liste (S. 8) zeigt ein nahes Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem von Pontian bis Gajus reichenden zweiten Theile derselben und den Angaben der Kirchengesch. Im ersten Theile der Liste, der die Zeit von Petrus bis Urban begreift, tritt diese Aehnlichkeit nur in der Mitte, von Clemens bis Soter, hervor. Während hier dieselbe Urliste zu Grunde liegt, gehen die Angaben der Chronik und Kirchengesch. am Anfang (bei Linus und Anencletus) und am Schlusse (von Eleutherius an) soweit aus einander, daß L. zwei völlig verschiedene Quellen für dieselben an-

nimmt (S 9). Gleichwohl betrifft die Differenz lediglich die einzelnen Bischofsjahre. Denn die beiden Katalogen zu Grunde liegende Ueberlieferung gibt von Petrus bis Urban als Gesammtsumme 191 Jahre. Ebenso ist die Zahl der Namen und die Reihenfolge der Bischöfe in beiden übereinstimmend überliefert. L. ist nun der Ansicht, die bis Eleutherius gehende Urliste habe verschiedene Fortsetzungen erhalten, welche bis zum Tode des Kallistus in der Gesammtziffer übereinstimmten[1]), im Uebrigen unabhängig von einander veranstaltet wurden. Bei Abfassung der Chronik lag dem Euf. nur eine dieser Fortsetzungen vor; als er später die Kirchengesch. schrieb, hatte er eine zweite Liste bekommen, die aber nur von Petrus bis Urban auf einer andern Quelle beruhte. Diese Liste, welche in die Kirchengesch. überging, steht dem Chronographen vom J. 354 viel näher, als die Liste der Chronik, und scheint „der eigenen Ueberlieferung der römischen Kirche entlehnt zu sein. Ueberall nämlich, wo die Liste der Kirchengesch. von der Liste der Chronik differirt, stimmt der lateinische Katalog mit jener gegen diese zusammen. Für die kritische Herstellung der ältesten Ueberlieferung sind wir daher bei der Zeit von Petrus bis Urban vorzugsweise an die Liste der Kirchengesch. gewiesen, wogegen die Angaben der Chronik hier nur dann einen kritischen Werth erhalten, wenn sie die Ansätze der Kirchengesch. gegen die der lateinischen Kataloge bestätigen" (S. 12). Demnach gelten die eusebianischen Nachrichten nur für die Zeit von Petrus bis Urban als selbständige Quelle für die Papstchronologie, und der Chronograph ist besonders für die Folgezeit maßgebend.

Weil das auf Grund der eusebianischen Chronik errichtete Werk des h. Hieronymus keineswegs eine bloße lateinische Uebersetzung ist, war L. veranlaßt, dessen Angaben noch einer besondern Prüfung zu unterwerfen. Das Resultat ist, daß mit wenigen Ausnahmen alle Jahre Abrahams von der eusebianischen Chronik verschieden sind, Hieronymus sich aber fast immer mit den Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengesch. berührt. Er hat demnach statt der Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik die der Kirchengesch. zu Grunde gelegt. Bezüglich der Amtsjahre stimmt er bei den ältesten Päpsten von Petrus bis Urban mit der Chronik nur dort zusammen, wo auch die Kirchengesch. übereinstimmt, sonst sind, außer bei Linus, Evarestus und Urbanus, die Ziffern bei Hieron. dieselben wie in der Kirchengesch. Bei den drei genannten Päpsten stimmen die Ziffern mit dem lat. Papstkataloge vom J. 530 überein, „so daß hier entweder Hieron. den auch für Felicianus als Quelle dienenden lat. Katalog, oder dieser jenen benutzt haben muß" (S. 15). Von Pontian bis Gajus stimmt Hieron. mit der Kirchengesch. des Euf. überein; nur hat er bei Pontianus, Cornelius, Stephanus und Eutychianus dem Liberianischen Katalog oder einer verwandten Quelle den Vorzug gegeben.

Die Papstliste des Euf. ging nur bis Marcellinus. Dagegen setzt Hieron. die Namen und Kaisergleichzeitigkeiten der Päpste fort bis Damasus, die Zahlen ihrer Amtsjahre nur bis Julius. Demnach hörte die von ihm benutzte Liste genau an demselben Punkte auf, wie die des Liberianus. Dennoch lag nicht dieser, sondern nur ein verwandtes Verzeichniß dem Hieron. vor. Um dies zu beweisen, zieht L. noch einen alten, ursprünglich griechisch geschriebenen Katalog herbei, welchen Mabillon (Vet. Anal. III, 426) aus einem Cod. Corbeiensis mitgetheilt hat (S. 18). Sowohl bei diesem wie bei Hieron. fehlt der im Liberianus erwähnte Marcellus. L. erklärt dies daraus, „daß der beiden Listen zu Grunde liegende Katalog, wie der des Euf., ursprünglich nur bis zur diocletianischen Verfolgung ging und später fortgesetzt wurde, wobei denn der letzte Bischof vor und der erste nach der Verfolgung wegen der Aehnlichkeit ihrer Namen mit einander vermischt wurden." Jedenfalls hat L. wahrscheinlich gemacht, daß Hieron. „neben den durch Euf. aufbewahrten Listen noch einen römischen Katalog benutzte, welcher ursprünglich ebenfalls bis Marcellus ging, ihm aber bereits in einer Fortsetzung bis Julius vorlag" (S. 18). — Diesen zweiten Katalog, dessen sich Hieron. bediente, oder ein mit ihm aus derselben Quelle geflossenes Document erkennt L. auch in der angeblichen syrischen Uebersetzung der eusebianischen Chronik wieder, welche Rödiger in der Ausgabe von Schöne publicirt hat (S. 20). Hier stimmen die Ansätze bei Urbanus, Cornelius, Stephanus, Eutychianus wörtlich mit Hieron. überein.

Zuletzt vergleicht L. von den spätern griechischen Chronisten das *χρονογράφιον σύντομον*, den Georgios Synkellos mit seinem Fortsetzer Theophanes und die kurze Chronographie des Nikephoros mit einander (S. 21—27) und faßt auf S. 28 das Resultat seiner Quellenkritik kurz zusammen. Demgemäß waren außer dem Kataloge des Chronographen und dem Kataloge, den das Chronikon des Euf. bietet, im 4. Jahrh. noch drei andere Kataloge vorhanden: ein dritter, der in die Kirchengesch. des Euf. aufgenommen wurde, ein vierter, den Hieron. und der Syrer gebrauchten, ein fünfter, der wahrscheinlich dem Anianos vorlag und in einer Fortsetzung des Anianos von den genannten spätern griechischen Chronisten benutzt wurde. Am Schluß veranschaulicht eine Stammtafel das gefundene Textverhältniß. — Da aber „ein abschließendes Urtheil über das Quellenverhältniß eine eingehende kritische Analyse der verschiedenen lateinischen Kataloge voraussetzt" (S. 28), glaubt Ref. die vorliegende Schrift weiterhin nicht besser empfehlen zu können, als indem er sich erlaubt, den Verf. zu bitten, auch die durch jenen Schlußsatz angedeutete Arbeit zu übernehmen.

2. Die Abhandlung von Gutschmid steht zu der eben besprochenen Schrift in mehrfacher Beziehung. Die Zeitrechnung des eusebianischen Kanon ist nach „Jahren Abrahams" und nach „Olympiaden" eingerichtet. Um die Jahre Abrahams auf Jahre der christlichen Zeitrechnung zu reduciren, hat man bisher von der gegebenen Jahreszahl Abrahams nach Christi Geburt die Zahl 2016 substrahirt. Gutschmid sucht nachzuweisen (S. 11 und 27), daß diese Regel nur für die Jahre 2017—2209 gelte. Von Pertinax bis zum Schlusse der Chronik, 2210—2343 Abr., muß man von dem gegebenen Jahre 2018 substrahiren, um für ein im spatium historicum eingetragenes Datum das entsprechende Jahr nach Christus zu finden. Ferner liegen vom Regierungsantritte des Pertinax an dem Kaiserverzeichnisse im Kanon alexandrinische Jahre, die Ende August beginnen, zu Grunde, während vorher antiochenische Jahre, die im Herbst anfangen, den vom 1. Jan. an laufenden Jahren Abrahams gleichgesetzt sind. Indem Lipsius bei der durchaus nach Jahren Abrahams eingerichteten eusebianischen Papstliste die Kaisergleichzeitigkeiten im Kanon außer Acht gelassen, hat er die Verwirrung gemieden, die eine unmittelbare Reduction der Papstjahre auf die entsprechenden Kaiserjahre im Kanon herbeigeführt hätte. — Die Olympiaden, welche Euf. mit 1240 Abr. = 777 v. Chr. beginnen läßt, sind, wie Gutschmid bemerkt, unecht; Hieronymus hat sie dadurch, daß er den Anfang derselben bei 1241 Abr. = 776 anmerkt, in echte verwandelt (S. 11).

Im Uebrigen ist die Schrift für die eusebianische Chronologie überhaupt von hohem Interesse. Insbesondere sind die Tabellen der persischen Könige, der Ptolemäer und der römischen Kaiser sehr praktisch eingerichtet. Bei jeder stehen zuerst der Name des Königs oder Kaisers nebst den Regierungsjahren aus dem eusebianischen Kanon, dann der Regierungsanfang nach Jahren Abrahams, ferner eine Reduction dieser Jahre auf Jahre vor oder nach Christus, zuletzt der vom Verf. ausgerechnete wirkliche Regierungsantritt neben einander. — Hoffentlich sind beide Schriften nur vorläufige Versuche, denen anderweitige gelehrte und kritische Untersuchungen nachfolgen werden.

Luxemburg. Peters.

1) Die drei Bischöfe Victor, Zephyrinus und Kallistus haben in beiden Listen zusammen 33 Jahre: in der Chronik 12+12+9, in der Kirchengeschichte 10+18+5.

Israel und die Kirche. Geschichtlicher Ueberblick der Bekehrungen der Juden zum Christenthum in allen Jahrhunderten. Von **Ch. K. Kalkar,** Dr. theol. Uebersetzt von Al. Michelsen. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 1869. VIII u. 194 S. 8. 24 Sgr.

Mit unleugbar großen Geistesgaben ausgerüstet, thätig und strebsam, sich gegenseitig fördernd und helfend, haben die Juden in ihrer Zerstreuung überall, wo sie sich des Schutzes der Gesetze oder der zeitweiligen Machthaber erfreuten, eine bedeutsame Stellung eingenommen. Der im Allgemeinen große Wohlstand, ja Reichthum, den sie sich durch ihre mercantile Thätigkeit erwarben, ihr scharfer Verstand und ihre oft überlegene Geistesbildung verschafften ihnen Zugang und Einfluß bei den Großen der Welt, zogen ihnen aber auch zahlreiche Feinde zu, die nicht selten die religiösen Vorurtheile der großen Masse gegen die Fremdlinge zu blinder Wuth aufstachelten. Die Folge hiervon waren jene blutigen Verfolgungen, denen Tausende zum Opfer fielen, während eine noch größere Zahl aus Furcht vor dem Tode äußerlich das Christenthum annahm. — In einer Geschichte der Bekehrungen unter den Juden kann von solchen Zwangstaufen, gegen welche Päpste und Bischöfe vergebens eiferten, natürlich nicht die Rede sein. Doch haben auch seit den frühesten Zeiten des Christenthums bis auf den heutigen Tag zahlreiche, durch Geist und Tugend ausgezeichnete Männer die Reihen des Judenthums verlassen, um sich freiwillig und aus reiner Ueberzeugung der Lehre Jesu anzuschließen, der sie fortan mit allem Eifer dienten. Die Gesellschaften und Vereine zur Bekehrung der Juden sind neueren Ursprungs und gehören sammt und sonders dem Protestantismus an [1]).

Obiges Schriftchen des durch mehrere andere die Missionen betreffenden Werke bekannten dänischen Theologen [2]) will nur als erster Versuch betrachtet werden, das umfassende Thema übersichtlich zu bearbeiten, sowohl in Bezug auf die frühern Bekehrungen unter den Juden als auch, und zwar mit sichtlicher Vorliebe, in Betreff der Missionsarbeiten unter ihnen. Der Verf. betrachtet im ersten Abschnitte die Schicksale der Juden in den einzelnen Ländern, schildert die harten Verfolgungen, denen sie im Mittelalter und auch noch später unterlagen, anerkennt aber auch die Bemühungen der Päpste und des Klerus, denselben Einhalt zu thun. Es ist dieser Abschnitt bei aller Kürze doch von großem Interesse, wenn man auch mit dem Verf. von dem lebhaftesten Schmerzgefühl ergriffen wird bei der Erinnerung an diese dem Geiste des Christenthums so durchaus widersprechenden Verfolgungen. Spanien und Portugal, Frankreich, Italien und Deutschland schienen in diesem Punkte um den Preis zu ringen. Bald sind es die leitenden Staatsgewalten, die, zum Theil aus politischen Gründen, harte Gesetze gegen die Juden erließen, bald einzelne Fanatiker, Laien oder Mönche, die das Volk zu Excessen aufreizten, denen Unzählige nur dadurch entgingen, daß sie das Christenthum annahmen, das sie haßten und verachteten und durch die Gewaltmaßregeln, die man gegen sie anwandte, nicht lieben lernen konnten. Aber gerade der Umstand, daß diese harten Maßnahmen und Verfolgungen aller Orten stattfanden, wo die Juden in größerer Menge angesiedelt waren, und daß die eindringlichsten Ermahnungen von Seiten der Päpste, Bischöfe und Geistlichen dagegen nichts ausrichteten, scheint uns dafür zu sprechen, daß es nicht bloß die „ungeheuren Reichthümer," noch auch stets religiöser Fanatismus waren, die den Volkshaß gegen die Fremdlinge hervorriefen und so tief einwurzeln ließen, daß weder eine humanere Gesetzgebung noch die allgemeinere Bildung ihn bis auf den heutigen Tag hat ausrotten und beseitigen können. Hierfür sind die Pöbelexcesse in Ungarn, Böhmen, Galizien, Rumänien u. s. w., die in den letzten Jahren wiederholt stattfanden, und ohne die strafften Polizeimaßnahmen sich jeden Augenblick wiederholen würden, redende Beweise.

Von wirklichen Bekehrungen führt Kalkar eine große Menge aus allen Zeiten und allen Ländern an. Nach der Reformation kommen in Deutschland namentlich zahlreiche Conversionen zum Protestantismus vor. Dieser Umstand erklärt sich leicht, wenn wir erwägen, daß in den betreffenden Ländern die Ausübung des katholischen Glaubens entweder gar nicht oder doch nur in der beschränktesten Weise gestattet war, davon zu geschweigen, daß die Katholiken von allen öffentlichen Aemtern und Ehrenstellen ausgeschlossen waren. Ist doch auch jetzt noch in den protestantischen Ländern oder solchen, deren Regierungen protestantisch sind, die Zahl der Juden, die den katholischen Glauben annehmen, verschwindend klein gegen die, die sich dem Protestantismus zuwenden. So sollen allein in Berlin 2500 getaufte Juden wohnen, bis auf eine an den Fingern abzuzählende Minorität sammt und sonders der protestantischen Kirche zugehörig. Die gesetzliche politische Zurücksetzung der Juden bei entschiedener Bevorzugung der protestantischen Confession in allen Lebenssphären wirkte auf die Strebsamern unter ihnen wie die Zwangstaufen im Mittelalter. — Interessant ist der Nachweis, daß ein großer Theil deutscher Predigerfamilien von Juden abstammt, und namentlich die Namen Christlieb, Christfeld, Gottlieb, Gottlob, Christhold, Friedenreich, Gottfried, Lebrecht, Neumann, Neander, Lichtenberg, Lichtenfels u. s. w. auf jüdische Abstammung deuten. Daß K. mit Vorliebe, ja fast ausschließlich, bei diesen protestantischen Proselyten verweilt, wollen wir nicht tadeln; es ist am Ende selbstverständlich. Nur beiläufig wollen wir bemerken, daß er den berühmten Kanzelredner J. E. Veith irrthümlich für einen Bruder des ebenso berühmten Malers Ph. Veit hält.

Die eigentlichen Missionen unter den Juden sind ein ausschließliches Verdienst des Protestantismus. Wie viel sich auch gegen die Praxis der Missionsvereine und Missionäre selbst sagen läßt, die Grundidee ist jedenfalls eine löbliche und verdiente auch katholischerseits eine größere Berücksichtigung. Wir können auf die Details nicht eingehen — die Berichte aus den jüdischen Missionen gleichen den andern wie ein Ei dem andern — können aber die Bemerkung nicht zurückhalten, daß K., durch diese Berichte geblendet, die Erfolge der Missionen in zu rosigem Lichte erblickt. Die religiöse Gleichgültigkeit, das Verlangen nach öffentlicher Wirksamkeit, wo das jüdische Bekenntniß dieselbe erschwert, der Wunsch endlich, den Kindern ihre künftige Lebensbahn freier und wegsamer zu machen, das sind die Missionäre, die die meisten Erfolge aufzuweisen haben. Was K., gestützt auf englische Berichte, von den Erfolgen der evangelischen Missionen in Jerusalem mittheilt, ist eitel Dunst. „Von Jerusalem aus über das ganze Land wird das lautere Evangelium gepredigt," und obschon Rußland und Oesterreich (!!) ganze Schätze Goldes und Silbers nach Jerusalem schicken, so „bildet sich mitten unter der gemischten Bevölkerung auf Zion eine kleine Gemeinde von Juden, welche dem Fürsten Salems huldigt." Nun, was von dieser protestantisirten Gemeinde unter den Juden zu halten, darüber haben, um nur akatholische Zeugen anzuführen, L. A. Frankl, Moritz Busch, Titus Tobler, Graul klaren Wein eingeschenkt.

Wir erwähnen nur noch K.'s Bemerkungen über die Erfolge der Judenmissionen in Frankreich. In seinem blinden Vertrauen auf den englischen Reporter übersetzt er wörtlich: „Die Erfahrung hat gelehrt, daß dieses eines der am wenigsten zugänglichen Arbeitsfelder ist, theils wegen der Unwissenheit, des Un- und Aberglaubens der Juden, theils in Folge des Charakters, in welchem die das Judenthum rings umgebende katholische Kirche dort erscheint." Wir wollen die Gehässigkeit dieses von einem bornirten englischen Bibelagenten hingeworfenen und von dem Verf. leichtsinnig wiederholten Ausspruches über die katholische Kirche in Frankreich nicht betonen, aber als Fachschriftsteller mußte K. sich doch wenigstens mit den Hauptwerken der ein-

1) Die von den Brüdern Ratisbonne gegründete Congregation U. L. F. von Sion kann nicht in die Kategorie jener Vereine gestellt werden.
2) Vgl. Lit.-Bl. 1868, Sp. 106.

schlägigen Literatur bekannt machen, und da durften ihm die Schriften des berühmten ehemaligen Rabbiners Drach nicht unbekannt bleiben. Derselbe ist geneigt, das Ende der Tage sich nahen zu sehen, wegen der Menge der Juden, die überall und ganz besonders in Frankreich sich mit der katholischen Kirche vereinigen. Und der Cardinal Pitra schreibt von den zahlreichen Bekehrungen im Elsaß: „L'Alsace juive était profondement remuée par la main de dieu . . . . Il faut en effet remonter bien haut dans les annales de l'Eglise, et peut-être faudra-t-il descendre jusqu'à la fin des temps, pour rencontrer un pareil ébranlement dans la race endurée des Patriarches" [1]). Nun, die katholische Kirche besitzt noch keine Missionsvereine und kann sich in Frankreich, diesem so „unzugänglichen Arbeitsfelde," gleichwohl einer so reifen Ernte rühmen; ihr Charakter scheint demnach doch nicht ganz so übel zu sein, wie er dem englischen Missionar erschienen. Da in Frankreich die vollständigste Glaubensfreiheit herrscht, die Protestanten sogar nachweislich, und ganz besonders im Elsaß, einen bedeutenden Einfluß besitzen, zahlreiche Juden aber in allen Zweigen der Verwaltung angestellt sind, so sind daselbst für ihre Bekehrung zur katholischen Kirche nicht dieselben Motive vorhanden, wie sie z. B. in Preußen die Uebertritte zum Protestantismus veranlassen.

Schließlich noch einige Worte über „zwei historische Erscheinungen," auf die K. großen Werth legt: Joseph Wolff und das protestantische Bisthum in Jerusalem. Der erstere war bekanntlich zuerst katholisch geworden, lebte eine Zeitlang als Hauslehrer beim Grafen F. L. Stolberg und zeigte sich dort schon als einen unstäten, wankelmüthigen Menschen, dessen Eitelkeit unerträglich war[2]). Diese Eigenschaften machten seine Stellung in der katholischen Kirche unhaltbar; er verließ sie und machte, theils im Dienste der englischen Bibelgesellschaft, theils auf eigene Faust, viele Reisen, von denen er wunderbare Dinge berichtete, heirathete eine vornehme und reiche Engländerin und starb im Genusse einer reichen Pfründe 1862. Wir können beim besten Willen in Wolff nichts mehr denn einen religiösen Abenteurer erblicken. Was aber das protestantische Bisthum betrifft, so ist es freilich eine historische Erscheinung, von dem nach unserm Verf. für die Mission in Palästina eine ganz neue Periode beginnt. Wir beschränken uns darauf, die eigenen Worte des Bischofs Gobat über seine Erfolge anzuführen. Er schreibt nach England: „Obschon wir predigen, ermahnen, warnen, bitten, sowohl die Proselyten als auch andere, so ist es dennoch gewöhnlich, ja ich muß sagen, beinahe immer ohne einen sichtbaren Erfolg" [3]).

Breslau. Rosenthal.

Dogmatik.

Das Abendmahlsopfer der alten Kirche. Ein Beitrag zum Verständniß und Aufbau des Altarlebens der Kirche Jesu Christi von **H. M. Friedrich Otto,** Diakonus zu St. Bonifazii in Langensalza. Gotha, Perthes 1868. VIII u. 128 S. 8. 16 Sgr.

Die heilige Eucharistie als Opfer. Dogmatische Abhandlung von Dr. **Ph. Hergenröther.** Regensburg, Manz 1868. 74 S. 8. 10 Sgr.

1. Der Verf. der ersten Schrift gehört zu den wahrheitsuchenden Protestanten, welchen durch das Studium der alten Liturgieen klar geworden ist, der opferlose protestantische Cultus sei nicht der altkirchliche, und welche in Folge ihrer liturgischen Studien von einer Art religiösen Heimwehs nach dem Opfer der Eucharistie und all dem Segen, der an seine Feier geknüpft ist, erfaßt worden sind. Offen erklärt er, es sei eine schadenbringende Verirrung gewesen, daß der Protestantismus „das Abendmahls**opfer** fallen ließ"; denn „wo der Opfergedanke in den Hintergrund trete, da erbleiche auch das Verständniß für den Cultus, dessen Seele eben das Opfer ist" (S. 88).

„Das Selbstopfer im Gebete ist zwar ein überaus fruchtbarer und aufbauender Gedanke für das gottesdienstliche Leben; aber das Juwel im Cultusschmuck der Kirche Gottes ist das Opfer der Eucharistie" (S. 96). „Bei den ersten Menschen, zur Zeit Noahs, zur Zeit der Patriarchen, überall ist das Opfer Mittelpunkt des Gottesdienstes. Das Christenthum aber ist nicht Auflösung, sondern Erfüllung. Sehen wir ins Neue Testament, so nehmen wir da nichts wahr von einem Aufheben des Opfers und des Opferns, als etwas für die Kirche, für die Gemeinde des heiligen Geistes nicht mehr zutreffenden. Die Apostel ermahnen die Christen, ihr ganzes Leben mit allem Ernste unter den Gesichtspunkt eines dem Herrn darzubringenden Opfers zu stellen (Röm. 12, 1; 1 Petr. 2, 5). Soll aber das gesammte sittlich-religiöse Leben eines Christen ein Opfer sein, wie sollte da von dem, was doch die Blüthe, was der Höhepunkt eines solchen Lebens ist, von dem gottesdienstlichen Leben der Opfercharakter getrennt werden können?" (S. 2). „Auch vom Cultus der Kirche gilt, daß Gottesdienst und Opfer etwas unzertrennbar Verbundenes sind" (S. 4).

Der Verf. wünscht sehnlichst, daß die evangelische Kirche „das Opfer der Eucharistie" wieder in ihren Cultus aufnehmen möchte; „sie würde dadurch um ein bedeutendes Stück reicher werden an wahrer Katholicität, sich vollkommener beweisen als die Kirche der Reformation, sich schmücken mit dem schönsten priesterlichen Schmucke" (S. 102); über das gesammte religiös-sittliche Leben würde sich nach des Verf. Ueberzeugung in Folge der Wiederaufnahme des eucharistischen Opfers Segen und Weihe ergießen (S. 94).

Nach solchen Aeußerungen des Verf. möchte man erwarten, seine Opfertheorie werde der katholischen Meßopferlehre sehr nahe kommen, mindestens so nahe als die der Irvingianer, werde jedenfalls über ein bloß subjectives Opfer, über das Opfer des Gebetes hinausführen. Allein dem ist nicht so, wie schon aus dem I. Abschnitt ersichtlich wird, in welchem der Verf. (S. 2—17) die Frage zu beantworten sucht: was ist das Opfer der Eucharistie? Anknüpfend an die schon bei Justin dem Martyrer, bei Irenäus, in der Liturgie der apostolischen Constitutionen und sofort in allen griechischen Liturgieen uns begegnende zweitheilige *εὐχαριστία*, welche als Dank- und Lobgebet für die Gnade der Weltschöpfung und Welterhaltung einerseits und der Erlösung in Christus anderseits sich vollzieht, setzt der Verf. das Wesen des eucharistischen Opfers erstlich in den Dank und das Lob Seitens der Gemeinde für die Wohlthaten der Schöpfung, also in eine **geistige** Opferdarbringung, welcher aber auch äußerer Ausdruck gegeben werde in der Darbringung von Brod und Wein, die als Repräsentanten der gesammten materiellen Schöpfung erscheinen. Den zweiten wesentlichen Bestandtheil des eucharistischen Opfers findet er sodann im Danken und Loben für die Gnade der Erlösung, in der *εὐχαριστία* für die Sendung des *λόγος* ins Fleisch und für die Hingabe des fleischgewordenen Gottessohnes in die Todesleiden, deren eben hier in der Liturgie feiernd Erwähnung geschieht.

„Indem für Christi Leiden, für diesen größten Liebesbeweis Gottes gedankt wird, wird das Opferleiden Christi selbst zum Gegenstand der Gebetsdarbringung. Es ist ein Verkündigen (des Todes Jesu) nicht in der Predigt, sondern im Gebete vor Gott, ein Vor- Gott- bringen im Gebet" (S. 10). „In dem Gebete der Eucharistie dankte nicht allein die Kirche für die Schöpfungswohlthaten Gottes, sondern sie brachte darin auch die Thaten, Werke und Gaben Gottes in seiner Schöpfung lobend vor sein Angesicht (opferte sie). Diese Darbringung vollzog sich äußerlich sichtbar in der Darbringung von Brod und Wein. Die alte Kirche dankte nicht bloß für die Gaben der Erlösung, sondern sie brachte auch die Gabe Gottes (Joh. 4, 10), den Herrn Jesum Christum und was er für uns gethan, lobend vor Gottes Angesicht" (S. 11).

Da der Verf. von einem „Bringen des Herrn Jesus Christus vor Gottes Angesicht" redet, möchte man vermuthen, er lehre ähnlich den Irvingianern, der in der Consecrationshandlung

---

1) Vie du R. P. Libermann, Paris 1855, p. 22.

2) Menge in seinem Leben des Grafen Stolberg, Bd. 2, S. 399 ff., erzählt hiervon ergötzliche Details.

3) Das heilige Land. Köln 1866. 4. Heft.

gegenwärtig gewordene Leib des Herrn und sein Blut, somit der Herr Jesus, werde von der Kirche durch den bestellten Opferer unter Dank und Lobpreisung Gott vorgehalten, werde als Dank= und Lobopfer und zugleich auch als Bittopfer dargebracht; man möchte diese Auffassung um so mehr erwarten, als sich ja nach dem Verf. auch das Lobopfer für die Schöpfungswohlthaten nicht rein geistig vollzieht, sondern in der Darbringung von Brod und Wein, also in einer äußern Oblation sich versichtbart, und analog auch zu dem geistigen Lobopfer für die Erlösung noch eine äußere, objective Darbringung als Complementum hinzukommen sollte. Allein gegen eine Oblatio corporis Christi und gegen Darbringung des Lobopfers der Gemeinde im Zusammenschluß mit einer Oblatio corporis Christi verwahrt sich der Verf. an verschiedenen Stellen aufs entschiedenste, obgleich es ihm ausgemacht ist, daß Christus nicht erst beim Genuß, sondern schon vor demselben in Kraft der gesammten Consecrationshandlung (mit Einschluß der sog. Epiklesis) auf dem Altare gegenwärtig werde, eine Gegenwart, bezüglich welcher nicht klar wird, wie sich der Verf. dieselbe denke (vergl. S. 35. 37.); die katholische Transsubstantiationslehre bezeichnet er als superstitiös und als einzige Quelle der nach seiner Ansicht grundverkehrten katholischen Opferlehre. Zu wiederholten Malen betont der Verf., daß zufolge der h. Schrift, der ältesten Tradition und dem Zeugniß der ältesten Liturgieen Christi Leib und Blut im Sacrament zu keinem andern Zweck gegenwärtig werden, als um mitgetheilt und empfangen zu werden (S. 361); selbst die römisch=katholische Abendmahlsliturgie wisse nichts von einer Darbringung des Leibes Christi, sondern lediglich von einer im »Unde et memores« sich vollziehenden eucharistischen Gebetsdarbringung. Die Stellen aber in den alten morgenländischen Liturgieen, die von dem Leibe und Blute Christi als einem Gegenstande der eucharistischen Darbringung reden, gehörten, wie deutlich wahrzunehmen sei, zu den liturgischen Bildungen und Zusätzen des 4. und 5. Jahrhunderts.

Für diese Behauptungen bringt der Verf. die gewöhnlichen, schon längst von Höfling, Harnack, Kliefoth u. A. vorgetragenen Beweise bei, deren Entkräftung nur in einer zusammenhängenden Darstellung der altkirchlichen Opferlehre gründlich geschehen und selbstverständlich in einer kurzen Recension gar nicht versucht werden kann, obgleich sie keineswegs sehr schwer ist. Nur ein Paar Fragen möchten wir dem Verf. stellen, und zwar erstlich die Frage, worin sich denn seine Opferlehre von der protestantischen wesentlich unterscheide. Letztere genügt ihm nicht, wie seine oben angeführten Aeußerungen zeigen; er will ein Opfer haben, welches den Mittelpunkt des gesammten Cultus bildet und nicht bloßes Selbstopfer, nicht bloße Gebetsdarbringung ist. Und doch schwindet auch das, was er als eucharistisches Opfer darstellt, schließlich zusammen in ein subjectives Opfer der Gemeinde, in eine „Gebetsdarbringung," wie er S. 39 selbst zugesteht, da er sagt:

„Die Eucharistie ist ein Gebetsact. Für denselben ist die Abendmahlsgegenwart Christi von keiner objectiven, gegenständlichen, aber doch von einer subjectiven Bedeutung. Zu jeder Zeit und an jedem Orte kann jeder gläubige Christ Christum und sein Verdienst vor Gott geltend machen; aber das Gebet der Geltendmachung ist ein besonders zuversichtliches und freudiges, wenn es von der Gemeinde geschieht bei der Feier des h. Abendmahles unter der geistlichen Fühlung der sacramentlichen Gegenwart dessen, der im Himmel sich für uns darbringt."

Hiernach würde Christus doch nicht bloß zum Zweck des Genusses gegenwärtig, obschon dieß der Verf. an verschiedenen Stellen behauptete, sondern auch zu dem Zwecke, um den Gläubigen mittelst „der geistlichen Fühlung der sacramentlichen Gegenwart" ihr subjectives Opfer zu erleichtern und es schwunghafter zu machen. Nur ist, wenn es mit dieser Zwecksetzung seine Richtigkeit hat, zu verwundern, daß Christus erst nach vollzogenem eucharistischem Opfer gegenwärtig wird. „In den alten morgenländischen Liturgieen wird das Opfer der Eucharistie, als dessen wesentlichsten Ausdruck wir die Worte erkannten: »so gedenken wir nun seines Leidens,« vor der Anrufung (Epiklesis), vor Eintritt des Abendmahlsgeheimnisses dargebracht" (S. 14); somit wäre das Opfer der Eucharistie in dem Momente, wo Christus gegenwärtig wird, schon zu Ende; und doch will sich „die Kirche so gern von der sacramentlichen Gegenwart Christi, an die sie mit Zittern und mit Freude glaubt, sich anwehen lassen zu getrosterm und zuversichtlicherm Gebete" (S. 38). Wie unpsychologisch, um nicht zu sagen wie unnatürlich! Christus wird sacramental gegenwärtig zu dem (wenn auch nicht ausschließlichen) Zwecke, um die Gemeinde behufs innigern Vollzuges ihres eucharistischen Opfers geistig anzuwehen; die Gemeinde aber beeilt sich, mit ihrem Opfer fertig zu sein, ehe Christus sacramental gegenwärtig wird! Da ist denn doch die Opferlehre der Irvingianer ungleich consequenter! Rothe, gegen welchen unser Verf. polemisirt (S. 26), beurkundet ungleich mehr Verständniß der alten Liturgieen, da er sagt:

„Ehe die Kirche (nach der Consecration) weiter schritt, ehe sie zu jenem »nehmet esset« der Ausspendung des h. Sacramentes und den dazu gehörigen Handlungen und Gebeten gelangte, erlaubte sie sich stille zu stehen und inne zu halten, indem sie mit den Augen des Glaubens den verfolgte, der zwar auf Erden als das Lamm Gottes seinen Leib in den Tod gegeben hatte, nun aber eingegangen ist in das Allerheiligste des Himmels, um — eingesetzt als der Hohepriester in Ewigkeit, ohne dabei aufzuhören zugleich das Lamm Gottes zu sein, — immerdar sein Opfer selbst vor den Vater zu bringen und in Kraft desselben uns zu vertreten und für uns zu bitten. Aber nicht nur, daß die Kirche mit dem Aufschwung ihres Glaubens den Herrn dorthin begleitete, sie that mehr als das, sie war seine Begleiterin auch in seinem Thun, sie that das auf Erden, was er im Himmel thut. Wie nämlich er dort beständig in seiner Person vor dem Vater steht als die stets lebendige Beweisführung und Vergegenwärtigung der einmal für immer durch sein Opfer am Kreuze vollbrachten Versöhnung, auf gleiche Weise nahm auch die Kirche, die mit ihm zu einem geheimnißvollen Leibe verbunden war, und die sacramentlich das Fleisch und Blut des Herrn in ihrer Mitte hatte, diese heiligen Gaben und brachte sie dem Vater im Himmel als das beständige Gedächtniß und den thatsächlichen Erweis des Versöhnungsopfers am Kreuze."

Zwar führt auch diese Theorie über den Begriff einer Oblation (Oblatio corporis Christi) Seitens der Gemeinde nicht hinaus und genügt dem kirchlichen Dogma, das ein Sacrificium lehrt, durchaus nicht; aber sie ist doch wenigstens psychologisch correct, was wir von der unsers Verf. nicht sagen können. — S. 59 ff. gesteht er zu, daß Christus im Himmel λειτουργός sei, ein stetiges Opfer darbringe; „er bringt dar, das heißt: er macht geltend seine einmal am Kreuze geschehene Selbstdarbringung, er bringt dar die in ihm ewig präsente Thatsache seines Golgathaopfers" (S. 60); „das Opfer Christi im Himmel ist in Ansehung seines Inhaltes die Geltendmachung seines Leidens und Sterbens" (S. 65). In der Consecration sodann wird nach Otto dieser himmlische Hohepriester in Mitten seiner Gläubigen gegenwärtig, um sie für ihre Opfer, d. i. für ihre dankende und lobpreisende Geltendmachung des Opfertodes Jesu (= eucharistisches Opfer) anzuwehen; er wird selbstverständlich gegenwärtig als derselbe, welcher er im Himmel ist, es wird mit ihm gegenwärtig „die in ihm ewig präsente Thatsache seines Golgathaopfers." Anstatt nun mit ihrer Geltendmachung des Golgathaopfers zuzuwarten, bis durch die Consecration Christus und in ihm sein einmaliges Golgothaopfer unter ihnen gegenwärtig geworden, beeilen sich die lebendigen Glieder vom Leibe Christi, mit ihrem Opfer fertig zu werden, ehe das Haupt und mit ihm sein einmaliges Opfer gegenwärtig wird, gleichsam als wollten sie einen möglichst innigen Zusammenschluß zwischen Haupt und Gliedern um jeden Preis verhindern.

Da Otto zugesteht, schon vor dem Genuß werde Christus und „in ihm die ewig präsente Thatsache seines Golgothaopfers" gegenwärtig, so hätte er consequenter Weise in seiner Theorie vom eucharistischen Opfer wenigstens so weit gehen müssen, als Rothe, Charles Böhm, Thiersch u. A. gehen. Doch auch in die=

sem Fall müßten wir ihm noch eine Frage stellen, die zweite der oben angekündigten: wie kommt es denn, daß Christus in der Eucharistie unter zwei Gestalten, in Form der Trennung (forma sacrificii) sich gegenwärtig setzt? Auf diese Frage können die Irvingianer und kann namentlich Otto keine genügende Antwort geben. Oder wenn die Eucharistie (nach Letzterm) nur subjective Geltendmachung des Opfertodes Jesu von Seiten der Gläubigen, wenn sie nicht einmal *oblatio* corporis et sanguinis Christi ist, wenn in der Eucharistie weder Christus selber sich opfert, noch auch die Gläubigen ihn, sein Fleisch und Blut opfern, wozu dann die forma sacrificii? Diese läßt sich nur genügend erklären, wenn man festhält, daß die Eucharistie nicht bloß Gebetsopfer, Opfer des Lobpreises ob der Erlösung in Christus, auch nicht bloß Oblatio des Fleisches und Blutes Christi Seitens der Gemeinde, sondern allererst Opfer Christi, von Christus und an (in) Christus vollzogenes Opfer ist, wie das Tridentinum lehrt: „dasselbe Opfer und derselbe Opferer wie am Kreuze."

Diesen kirchlichen Opferbegriff, in dessen näherer Formulirung und Begründung die kath. Theologen bekanntlich mannigfach aus einander gehen, hält auch Döllinger in „Christenthum und Kirche" (I. Aufl. § 142—49) ganz entschieden fest, und Otto ist sehr im Irrthum, wenn er (S. 26) meint, Döllingers Auffassung und Darstellung des Meßopfers stimme im Wesentlichen mit der der Irvingianer überein. Döllinger lehrt ein specielles Priesterthum, welches Christum, den verklärten Hohenpriester, auf Erden vertritt, nicht aber (gleich den Irvingianern) ein besonderes Priesterthum, das nur die Hand der priesterlichen Gemeinde ist und in deren Namen Christi Fleisch und Blut dem himmlischen Vater darbringt. Ihm ist ferner das eucharistische Opfer primär Opfer Christi, der sich auf dem Altare geheimnißvoll immolire (§ 148), und erst secundär Opfer (Oblation, nicht Sacrificium) der Gemeinde. Er erklärt ferner das eucharistische Opfer als Sühnopfer, und zwar, wie unser Verf. selbst anerkennt, in anderm Sinn als die Irvingianer. Döllingers Opfertheorie ist im Wesentlichen die des großen Vasquez, nur mit Rücksicht auf den Stand der modernen theologischen Wissenschaft und in specieller Rücksicht auf den Hebräerbrief und seine neuere Auslegung formulirt und begründet. — Was der Verf. gegen die Opfertheorie Möhlers und Oswalds vorbringt, reducirt sich auf den bekannten protestantischen Vorwurf, daß durch die kath. Meßopferlehre Christi Eines Opfer am Kreuze beeinträchtigt werde. Diesen Vorwurf könnten wir durch eine eingehende Erörterung über das Wesen der eucharistischen immolatio und ihr Verhältniß zur immolatio in ara crucis beseitigen; doch zu solch' einer Erörterung ist hier nicht der Ort; wir hoffen sie in Bälde anderwärts, und zwar mit specieller Beziehung auf die Opferlehre des Hebräerbriefes, bieten zu können. Schließlich empfehlen wir Allen, die sich für das wissenschaftliche Verständniß der kirchlichen Opferlehre interessiren, die Abhandlung Otto's zur Einsichtnahme; sie wird auf jeden gebildeten Leser in mehr als einer Beziehung anregend wirken.

2. Das Schriftchen von Hergenröther „soll nur die wichtigsten Fragen aus dem so reichen Material, wie es das eucharistische Opfer darbietet, behandeln. Es wurde in einer verhältnißmäßig sehr kurzen Zeit, in den Osterferien dieses Jahres (1868), verfaßt und sodann der theologischen Facultät zum Zwecke der Erlangung der venia legendi an hiesiger Hochschule (Würzburg) vorgelegt." Diese Vorbemerkung des Verf. war um so weniger überflüssig, als man gewohnt ist, an Habilitationsschriften den streng wissenschaftlichen Maßstab anzulegen und von ihnen zu erwarten, daß sie irgend einen wissenschaftlichen Gegenstand eingehend und wenigstens annäherungsweise erschöpfend behandeln, was in gegenwärtiger Habilitationsschrift nicht geschehen ist. Wie wäre es möglich, über so schwierige Materien, wie die vom Verf. behandelten sind, auf 74 Octavseiten auch nur einigermaßen Erkleckliches zu sagen? Uns scheint, der Verf. hätte besser gethan, wenn er sein Thema enger begrenzt, sich etwa bloß die Frage nach der eigentlichen Actio sacrificialis beim eucharistischen Opfer als Gegenstand eingehender, in dogmatischer und dogmengeschichtlicher Hinsicht möglichst vollständiger Erörterung gewählt hätte. Doch hat seine Schrift auch so, wie sie vorliegt, unverkennbaren Werth, für solche namentlich, die sich in Kürze über die Lehre vom Opfer überhaupt und dem eucharistischen insbesondere orientiren wollen.

Im I. Abschnitt, S. 1—16, handelt der Verf. vom Opfer im Allgemeinen und von den vorchristlichen Opfern. Seine Opfertheorie ist der Hauptsache nach die scholastische, wie sie auch Stöckl in seiner Schrift „das Opfer", nur präciser als unser Verf., vorgetragen hat. Es ist hier nicht der Ort zu einer Kritik dieser Opfertheorie; nur darauf erlauben wir uns aufmerksam zu machen, daß unserm Verf. (vgl. S. 8. 11. 14. 16. 22) alle materiellen Opfer nur Symbole der innern Hingabe an Gott, den Herrn über Leben und Tod, sind, während sie in Wirklichkeit doch jedenfalls auch noch eine andere als symbolische Bedeutung hatten, nämlich Acte büßender, oft sehr empfindlicher materieller Entsagung waren. Mit Recht setzt der Verf. das paradiesische Opfer in die Abstinenz von der verbotenen Baumesfrucht; aber gerade diese Abstinenz war doch wohl noch mehr, als „Symbol der Hingabe an Gott"; sie war thatsächliche Hingabe, welche sittliche Anstrengung forderte. Wenn es sich bei den Opfern lediglich darum gehandelt hätte, dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott als dem Herrn über Leben und Tod einen sinnfälligen Ausdruck zu geben, so begriffe man nicht, wie die Menschen dazu kamen, immer das Werthvollste als Opfer zu bringen und es dabei zu destruiren. Hätte es ja zur bloßen Manifestirung jenes Abhängigkeitsgefühles doch sicherlich auch hingereicht, wenn der betreffende Mensch sich an der Cultusstätte, unter den Augen des unsichtbaren Gottes etwa auf die Erde niedergeworfen und im Aufblick zum Himmel und unter Anwendung entsprechender Worte das Opfermesser auf einen Augenblick an die Kehle gesetzt oder eine ähnliche symbolische Handlung vorgenommen hätte. Oder wenn man um eines drastischern Effectes willen die Idee des dominium vitae et mortis nun einmal in wirklicher Tödtung eines stellvertretenden Thieres manifestiren wollte, warum durfte der Opfernde nach vollbrachter Tödtung das Opferthier nicht mit sich fortnehmen und für sich verwenden? Solche und viele andere Fragen, die sich im Hinblick auf die vorchristlichen Opfer aufdrängen, lassen sich nicht befriedigend lösen und auch Christi Opfer als Hingabe des Leibeslebens in den schmerzlichsten Tod sich nicht genügend würdigen, wenn man der materiellen Seite am Opfer nicht auch noch eine andere als die symbolische und resp. typische Bedeutung zuerkennt.

Gegenstand des II. Abschnittes ist „das Opfer des neuen Bundes: Kreuz- und Meßopfer". Zuerst wird der Opfercharakter des Kreuzestodes Jesu nachgewiesen, und zwar ohne alle Rücksichtnahme auf die nicht bloß von Protestanten, sondern auch von Katholiken der Neuzeit vertretene Ansicht, daß der Kreuzestod des Erlösers nicht schon das Opfer selber, wenigstens nicht das volle Opfer, sondern nur die praeparatio sacrificii oder doch nur der Anfang des Opfers gewesen sei, dessen Darbringung und resp. Vollendung ins Jenseits hinüber verlegt werden müsse, eine Ansicht, für die man sich, wie uns scheint, ohne zureichende Gründe, auf den Hebräerbrief zu berufen pflegt. In den §§ 6—8 bespricht der Verf. das Verhältniß des eucharistischen Opfers zum Kreuzesopfer im Ganzen sehr befriedigend; doch scheint er sich über die Identitätsfrage nicht ganz klar zu sein; wenigstens seine Aeußerungen darüber sind ziemlich schwankend, was sich vielleicht aus der Eile bei der Ausarbeitung erklären mag.

Wohl am besten gelungen ist dem Verf. der III. Abschnitt von der „Existenz eines fortdauernden Opfers in der Kirche." Doch konnten wir uns nicht recht klar werden, ob er das melchisedekische Prie-

stertum des Herrn ausschließlich in die Darbringung des eucharistischen Opfers hienieden in der Kirche setze, oder ob er auch ein himmlisches Opfer (nicht bloß eine Intercessio in coelis) festhalte; überhaupt hätte der Verf. die Capitalstelle Hebr. 8, 1—4 mehr für sich ausbeuten und zu diesem Zweck gründlich erörtern sollen; hier muß unseres Erachtens jede fruchtbare Polemik gegenüber der protestantischen Leugnung des Meßopfers anknüpfen, wie dem Verf. ohne Zweifel würde klar geworden sein, wenn er die einschlägige protestantische Literatur (von Delitzsch, Riehm, Kliefoth, Otto u. A.) hätte mitberücksichtigen wollen; eine solche Rücksichtnahme hätte wohl auch auf seinen Traditionsbeweis für den Opfercharakter der Eucharistie da und dort noch einen klärenden und verfestigenden Einfluß geübt.

Im IV. Abschnitt, „Wesen des eucharistischen Opfers," führt der Verf. zuerst in Kürze den Beweis für die Transsubstantiation bei der Consecration, in welch' letztere er die eigentliche Opferhandlung setzt. In einem eigenen Paragraphen erörtert er sodann, in welchem Sinne bei den Vätern die Eucharistie *ἀντίτυπον* heiße; wir hätten nur gewünscht, daß behufs sicherer Feststellung dieses Sprachgebrauches noch mehrere solcher Stellen wären gesammelt und zusammengestellt worden. Am begierigsten war Ref. auf die Lösung der Frage: „worin liegt die ratio sacrificii?" Er hat den betreffenden § 16 wiederholt gelesen, konnte sich aber nicht völlig klar darüber werden, was der Verf. in fraglichem Betreff präcis für eine Ansicht habe. Er scheint ungeachtet einzelner Aeußerungen, die auf eine andere Theorie hindeuten, im Wesentlichen die Theorie von Vasquez und Perrone sich angeeignet zu haben, eine Theorie, die schon vor mehr als anderthalbhundert Jahren der Cardinal Cienfuegos besonders eingehend bekämpfte und die in der That wissenschaftlich schwer haltbar ist. Wenn man einmal zugibt, wie auch unser Verf. es thut, daß die Destructio zum Wesen jeglichen Opfers gehöre, dann kehrt immer die Frage wieder: worin liegt denn bei dem eucharistischen Opfer, das ja in Wirklichkeit, in actu Opfer und nicht bloß ein reales Abbild, eine Repraesentatio des Kreuzesopfers ist, die grundwesentliche Destructio? Zu einem wahren Opfer gehört nicht blos ein Opfernder und ein Opferobject, sondern auch ein *actus* sacrificialis, eine Immutatio und resp. Destructio des Opferobjectes; wo ist diese bei dem eucharistischen Opfer? Aus ein Paar Stellen möchte man freilich schließen, der Verf. betrachte als die wesentliche Opferhandlung das Eingehen des verherrlichten Gottmenschen in die unscheinbare Brodes- und Weingestalt:

„Christi Opferact kommt beim Meßopfer zur Erscheinung in dem geheimnißvollen Acte der Consecration. Denn hier begibt sich der bereits verklärte und zur Rechten des Vaters thronende Gottessohn aufs neue in vollendeter [?] Exinanition seiner Herrlichkeit und hüllt sich in die niedrige Hülle der Gestalten von Brod und Wein und gibt sich den Menschen Preis, die ihn wiederum höhnen und mißhandeln können" (S. 29). „Die Consecration ist auch eine actio destructiva, insofern sie den lebendigen Christus gleichsam mortuo modo darbietet; der Leib des Herrn erscheint gleichwie todt und bestimmt, durch die Sumtion als Speise in seinem Sein aufzuhören" (S. 63).

Aber gleich auf der nächsten Seite erklärt der Verf. wieder, daß bei dem eucharistischen Opfer keine Destructio stattfinde, daß vielmehr die eine, im absoluten und primären Opfer vollzogene auch für das secundäre Opfer gelte, weil dieses mit jenem eins sei. Aber wie steht es mit dieser Identität, wenn beim secundären Opfer gerade das fehlt, was das primäre zum Opfer machte, die destructio sacrifica? Diese muß ihrem Wesen nach, wir wiederholen es, dem Wesen nach auch am eucharistischen Opfer nachgewiesen werden, was aber von unserm Verf. nicht geschehen ist. Freilich haben wir es hier mit unlöslichen Mysterien zu thun und kann von einem Begreifen dieser Identität nicht die Rede sein; aber eine bestimmte Ansicht kann man gleichwohl sich bilden, wie bekanntermaßen die großen nachscholastischen Theologen (Vasquez, Lugo, Cienfuegos u. A.) auch gethan haben. — Was der Verf. § 17—19 über die h. Messe als Sühnopfer, als Opfer für die Verstorbenen, zu Ehren der Heiligen u. s. w. bietet, ist sehr gut. In dem Schlußparagraphen über Beziehung des eucharistischen Opfers zu den übrigen Sacramenten und Dogmen sind manche tiefe Gedanken ausgesprochen; für nicht erweislich aber halten wir die Behauptung (S. 72), daß Christus auf die Gläubigen, welche die Eucharistie noch nicht empfangen haben, nicht unmittelbar einwirke, noch nicht in ihnen wohne; Stellen wie Röm. 6, 4 ff.; Gal. 2, 19. 20; 3, 27 u. a. dürften dagegen zeugen.

Nach dem Vorwort zu urtheilen ist die Abhandlung, die ein unzweideutiges Zeugniß von des Verf. geistiger Tüchtigkeit gibt, nur die Vorläuferin einer größern Schrift über den gleichen Gegenstand, die freilich, wenn sie den billigen Anforderungen der Wissenschaft gerecht werden soll, noch einige Zeit wird auf sich warten lassen.

München. Thalhofer.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche. Von **Ludwig Diestel**, Doctor und ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Jena etc. Jena, Mauke 1869. XVI u. 817 S. gr. 8. 4 Thlr. 20 Sgr.

Der Verf. will in diesem Werke nicht nur eine Geschichte der Exegese des A. T. geben, sondern auch eine Darstellung der „theologischen Anschauung vom A. T., wie sie sich in den verschiedenen Zeiten gebildet hat, und des Einflusses des A. T. auf das Leben der Kirche, auf Verfassung, Cultus und Lehre, sowie der Verwendung alttestamentlicher Stoffe in der Kunst und der Verwerthung alttestamentlicher Normen im Rechtsleben." Er hat sich damit ein interessantes und wichtiges Thema gewählt und insofern in der That eine Lücke in der theologischen Literatur ausgefüllt, als die vorhandenen Darstellungen der Geschichte der alttestamentl. Exegese ungenügend sind, eine zusammenhängende und eingehende Darstellung der zweiten Hälfte der Aufgabe, die sich der Verf. gesetzt, überhaupt noch nicht versucht worden ist. Die Gruppirung des Stoffes ist ganz sachgemäß. Diestel theilt denselben in drei Bücher, welche die alte, die mittlere und die neue Zeit behandeln, und in sieben Perioden, welche, nicht alle ganz treffend, so bezeichnet werden: die Zeit der Väter (c. 100—250 n. C.; „das A. T. in der apostolischen Kirche" wird nur kurz in der Einleitung behandelt); die Zeit der großen Kirchenlehrer (250—600); die Wissenschaft als Schülerin der Väter (600—1100); die Zeit der kirchlichen Macht (1100—1517); die Reformation (1517—1600); die Entstehung der Gegensätze unter der Herrschaft der [protestantischen] Orthodoxie (1600—1750); Kampf und Lösung der Gegensätze (1750 bis zur Gegenwart). Bei jeder Periode werden zuerst die eigentlich exegetischen Arbeiten, dann die theologischen Anschauungen über das A. T. und zuletzt der Einfluß und Gebrauch des A. T. in den oben angegebenen Beziehungen besprochen. In kurzen Paragraphen gibt der Verf. jedesmal die Ergebnisse seiner Forschungen über die einzelnen Punkte; dann folgen in sehr compressem Druck sehr ausführliche „Erläuterungen." In diesen liegt, da sie das geschichtliche Material enthalten, der eigentliche Schwerpunkt des Werkes. Der Fleiß und die Sorgfalt, mit welcher der Stoff gesammelt worden ist, verdient das größte Lob; die Ordnung und Gruppirung der zahllosen Einzelheiten ist im Ganzen vortrefflich; dabei ist das Streben nach geschichtlicher Objectivität rühmend hervorzuheben. Der eigene confessionelle und theologische Standpunkt des Verf. verleugnet sich zwar nirgend, drängt sich aber auch im Allgemeinen nicht ungebührlich hervor; namentlich werden die ältern Leistungen nicht nach

dem modernen Maßstabe gemessen, sondern mit Rücksicht auf „die Bedingungen des Zeitalters, dem sie angehören,“ beurtheilt. Auch in der Darstellung der letzten Periode bestrebt sich der Verf. — einige Ausfälle gegen die „neuorthodoxe und theosophische Richtung“ (Hengstenberg, Hofmann, Delitzsch u. A.) abgerechnet, — durchgängig einer echt historischen Objectivität. Ungehörige, meist augenscheinlich auf Unkenntniß beruhende Bemerkungen gegen katholische Dinge finden sich viel seltener, als wir das an Werken protestantischer Autoren gewohnt sind. — Daß der Verf. nicht gerade seine ganze Darstellung auf eigenes Quellenstudium stützt und die vorhandenen Monographieen benutzt hat, gereicht ihm bei dem ungeheuern Umfange seiner Aufgabe in keiner Weise zum Tadel; ohne die zahlreichen und zum Theil werthvollen Vorarbeiten, welche für einzelne Partieen vorlagen, wäre eine so tüchtige Lösung derselben, wie sie D. bietet, auch in mehr als „einem vollen Decennium angestrengter Arbeit“ nicht möglich gewesen. Auch über den verschiedenen Umfang, den die Darstellung der einzelnen Perioden einnimmt, wird, wie der Verf. S. VI sagt, kaum ein Kundiger mit ihm rechten wollen. Namentlich ist es nicht zu tadeln, daß die Darstellung der beiden letzten Perioden (von 1600 an) mehr Raum einnimmt, als die Darstellung der fünf ersten Perioden, zumal auch in dieser kaum etwas von hervorragender geschichtlicher Bedeutung übergangen ist. Die besonders ausführliche Darstellung der sechsten Periode (1600—1750) rechtfertigt D. S. VI mit der Bemerkung, sie sei „der eigentliche Mutterschooß, aus der unsere gesammte neuere Wissenschaft des A. T. geboren sei; hier liege eine Fülle von Keimen, die in unserm Jahrhundert zur Reife gekommen seien; hier fänden sich die Schlüssel der meisten verwirrenden Fehlgriffe, an denen die heutige Forschung bei Vielen kranke.“ An diese, auf dem protestantischen Standpunkte im Allgemeinen und dem Standpunkte des Verf. insbesondere richtige Bemerkung ist aber wohl die andere anzufügen, daß D. für diese (und die letzte) Periode die eingehendsten Quellenstudien gemacht hat: das zeigt die übergroße Fülle von Einzelheiten, welche über die Auffassung der Offenbarung und Religion des A. B. bei den „orthodoxen“ lutherischen und reformirten Theologen von 1600—1750 mitgetheilt werden (S. 474—527); und wenn in den unmittelbar darauf folgenden Paragraphen die Auffassungen der „Föderaltheologen“ (des Coccejus und seiner Schule) und der Socinianer viel kürzer, dafür aber auch viel übersichtlicher, behandelt werden (S. 527—539), so erklärt sich das daraus, daß D. seine Collectaneen über diese Punkte bereits zu einer ausführlichen Darstellung in den ‚Jahrb. für deutsche Theol.‘ benutzt hatte.

Die Anerkennung, welche dem Verf. für seine fleißige, mühevolle, verdienstliche und belehrende Arbeit von den Bibelforschern aller Richtungen gebührt, wird nicht dadurch beeinträchtigt, wenn sich in dem umfangreichen, so viele Specialitäten berührenden Werke viele Punkte finden, bei denen ein Recensent, welcher selbst auf diesem Felde Studien gemacht hat, Lücken und Ungenauigkeiten wahrnimmt, und andere Punkte, bei denen ein Beurtheiler, dessen theologische Anschauungen von denen des Verf. abweichen, dessen Darstellung für unrichtig hält. Ich kann aus der Menge derartiger Einzelheiten, die ich mir bei dem Studium des Werkes notirt, hier natürlich nur einige zur Sprache bringen, und wähle solche, die für den Leserkreis dieses Blattes besonderes Interesse haben können. Was die „Lücken“ betrifft, so verwahrt sich zwar der Verf. S. VIII mit Recht dagegen, daß man ihm einen Vorwurf daraus mache, Dinge übergangen zu haben, von denen irgend ein Gelehrter, der auf Einem bestimmten Punkte Specialstudien gemacht, bedauere, daß sie nicht erwähnt oder nicht gebührend hervorgehoben seien; er deutet an, daß er über manche Punkte viel mehr gesammelt, als er mit Rücksicht auf den Plan seines Werkes habe verwerthen können. Dieses bereitwillig anerkennend, werde ich nur solche „Lücken“ angeben, durch welche mir die Richtigkeit der Darstellung beeinträchtigt zu sein scheint oder von denen ich überzeugt bin, daß sie der Verf. aus seinen Collectaneen nicht ausfüllen konnte.

In den ausführlichen Erörterungen über Origenes durfte dessen Hexapla nicht übergangen werden; sie verdient an sich schon einen Platz in einer „Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche“ und ist für die Folgezeit nicht ohne Einfluß gewesen; ihr ist es z. B. hauptsächlich zuzuschreiben, daß spätere griechische Kirchenschriftsteller, wie D. selbst von Eusebius und Chrysostomus angibt (S. 119. 140), vielfach neben der Septuaginta auch andere griechische Uebersetzungen citiren, und dieses ist nicht ohne Bedeutung, da dadurch der einseitigen Benutzung und Werthschätzung der Septuaginta entgegengewirkt wurde. — Unter den mittelalterlichen Arbeiten werden die Concordanzen S. 194 nur ganz kurz erwähnt; vollständiger wird von ihnen an der unrichtigen Stelle S. 254, bei dem Reformationszeitalter gehandelt. — Wie die Hexapla, so hätten auch die Polyglottenbibeln, die nur beiläufig erwähnt werden, eine besondere Hervorhebung und Besprechung verdient, zumal die textkritischen und biblisch-philologischen Arbeiten der neuern und neuesten Zeit sehr ausführlich dargestellt werden (S. 442. 563). Diese letztern Partieen gehören zu den besten des Buches; indeß sind auch hier die Arbeiten über die alten Bibelübersetzungen theilweise zu oberflächlich behandelt [1]), und was S. 262. 600 über die Vulgata bemerkt wird, wimmelt von Fehlern.

Hinsichtlich des Raumes, welcher der Behandlung des A. T. in der patristischen und mittelalterlichen Zeit gewidmet ist, habe ich, wie gesagt, nichts zu erinnern und den auf diesen Theil verwendeten Fleiß im Allgemeinen nur lobend anzuerkennen. Von den lateinischen Vätern hätte aber Cyprianus schon wegen seiner Testimoniorum libri tres doch mehr als eine bloße Erwähnung seines Namens (S. 78) und Gregor der Gr. in einem Werke, welches nicht bloß die Geschichte der Exegese, sondern auch der praktischen Verwendung des A. T. darstellen will, eine eingehendere Berücksichtigung verdient, als sie S. 110 gegeben wird, zumal seine Werke auf die folgende Zeit einen bedeutenden Einfluß geübt haben. — Die Darstellung der Ansichten mehrerer Väter über die „Apokryphen“ (deuterokanonischen Bücher) ist dadurch einseitig geworden, daß D. S. 71 ff. auf die bei ihnen vorkommenden Verzeichnisse der alttest. Bücher, in denen jene Bücher von den protokanonischen unterschieden werden, fast ausschließlich Gewicht legt und die Thatsache, daß sie unzählige Male jene wie diese als biblische Bücher citiren, nicht beachtet [2]). — In der Darstellung der mittelalterlichen Literatur hätte eine so merkwürdige Erscheinung wie Raymund Martini's Pugio fidei (S. 216) eingehender besprochen und aus der Menge von untergeordneten Leistungen hätten diejenigen schärfer hervorgehoben werden

---

1) Ich verweise der Kürze halber auf die vollständigern und richtigern Angaben in meiner Einl. in das A. T. § 73—77. Beispielsweise erwähne ich, daß D. von den Ausgaben einzelner Theile der koptischen Uebersetzung die von Fallet, Ideler, Schwartze, Tattam, Bardelli und Lagarde nicht erwähnt, die armenische Uebersetzung gar nicht. S. 599 heißt es nach der Besprechung der ältern Ausgaben der LXX: „Ein höchst bedeutsamer Fortschritt geschah aber durch Tischendorf. Nicht nur konnte er mehrere ganz neu gefundene Codices von hohem Alter benutzen (darunter zuerst Theile des alten Cod. Sinait. — als Cod. Frid. Aug. — dann den ganzen, den er 1863 zuerst edirte), sondern er vereinigte auch beim Gebrauche der umfassendsten krit. Mittel tüchtige krit. Grundsätze mit ausdauerndem Fleiße und einer ebenso großen wie verständigen Akribie.“ Das paßt auf Tischendorfs Ausgaben des Neuen T., aber nicht auf die in der Anmerkung citirte Ausgabe der LXX, die ja (außer den Prolegomena) nichts bietet als den Vaticanischen Text mit den Varianten des Cod. Alex. und zu einigen Theilen des Cod. Ephraemi rescr. und Friderico-Aug. Tischendorfs Verdienste um die Vermehrung des kritischen Apparates zur LXX hätte D. genauer darstellen sollen; die Benutzung desselben zur Herstellung einer kritischen Ausgabe der LXX ist leider noch ein pium desiderium.

2) S. meine Einl. § 61, 8, wo auch die von D. S. 73 mißverstandenen Aeußerungen des Epiphanius richtig erklärt werden.

sollen, welche auf die Behandlung des A. T. im Mittelalter und darüber hinaus so bedeutend eingewirkt haben, wie — außer der Postille des Nicolaus von Lyra (S. 195) — Walafried Strabo's Glosse und die Schriften des h. Thomas von Aquin [1]). Namentlich hätte bei Thomas S. 187 seine Erörterung über den sensus literalis und mysticus genauer besprochen werden müssen, die Nic. von Lyra (S. 198) adoptirte und die in der katholischen Hermeneutik der folgenden Jahrhunderte maßgebend blieb. Weiterhin hätten außer den Commentaren über alttest. Bücher [2]) die Abschnitte der dogmatischen Werke des h. Thomas berücksichtigt werden müssen, welche von dem Hexaemeron, dem Sündenfall, dem mosaischen Gesetz und Cultus, dem Prophetenthum und andern alttestamentlichen Dingen handeln. Diese Erörterungen des h. Thomas fassen einerseits die in den mittelalterlichen Schulen herrschenden Anschauungen zusammen und sind anderseits die Grundlage der vielfachen Erörterungen über diese Fragen bei den spätern Scholastikern wie Suarez, Estius u. A., die freilich D. nicht zu kennen scheint. Er gibt über diese Punkte S. 212 nur einige abgerissene Notizen aus mittelalterlichen Theologen, und wenn er S. 483 ff. eine Unmasse von Bemerkungen über alle jene Fragen aus den „orthodoxen" protestantischen Theologen mittheilt, so läßt seine Darstellung nicht erkennen, daß dieselben Fragen von kath. Theologen derselben und der frühern Zeit auch, und zwar großentheils viel scharfsinniger und nüchterner erörtert worden sind, wiewohl sich hie und da einmal unter die „Orthodoxen" Bellarmin, Huetius u. A. verirren.

Von den katholischen Exegeten dieser Zeit (1517—1750) könnte ich manche nennen, welche (S. 276. 440) ebensowohl eine Erwähnung oder Besprechung verdient hätten, wie ihre ausführlich charakterisirten protestantischen Zeitgenossen; auf jeden Fall aber durften Agellius, der ältere Cornelius Jansenius und Forerius nicht übergangen werden (die beiden erstern erwähnt freilich auch R. Simon nicht, dem D. hier folgt); auch mußte Andreas Masius eingehender und an dieser Stelle gewürdigt werden. Er wird sonderbarer Weise in einem „die antikirchlichen Extreme" überschriebenen Paragraphen besprochen (S. 311) und von ihm gesagt: „er starb als Katholik", als ob er nicht als Katholik gelebt und geschrieben hätte. Die Psalmencommentare von Bellarmin und Genebrardus brauchten dagegen nicht zweimal (S. 277. 441) besprochen zu werden; die beiden Notizen stimmen übrigens nicht zusammen und sind nicht richtig: S. 277 heißt es, Bellarmin folge dem hebr. Texte unter Benutzung der LXX u. Vulg., entnehme aber das Meiste dem Genebrardus, der auch stark apologisire, aber des Hebr. kundiger sei; S. 441: Bell. übe eine tüchtige Methode, indem er die beiden Hauptversionen nach dem Original prüfe; grammatisch und kritisch wenig bewandert, lehne er sich darin vorzüglich an Gen. an, der, demselben Zwecke huldigend, mit mittelmäßiger Sprachkenntniß gegen die neuen Hebraizantes streite. Bell. (1610) erklärt vielmehr wie Gen. (1582) die Vulgata; beide vergleichen den hebr. und den griech. Text, bald der eine, bald der andere eingehender — von einer „Anlehnung" des Bell. an Gen. in der Ausdehnung, wie D. andeutet, kann nicht die Rede sein; — beide haben für ihre Zeit ziemlich gute Sprachkenntnisse; beide gehen aber durchgängig, von einer Voreingenommenheit für die Vulgata geleitet, darauf aus, den hebr. Text gegenüber dem lat. und griech. Text herabzusetzen, was D. wohl eben so wenig wie ich als eine „tüchtige Methode" ansehen dürfte. Bellarmins Psalmencommentar wird durch den seines Zeitgenossen Agellius (1606) an gründlicher und vielseitiger Erudition, durch Jansenius' Paraphrase und Noten zu den Psalmen an praktischer Brauchbarkeit weit übertroffen.

In der Darstellung der letzten Periode ist die Berücksichtigung der katholischen Literatur noch lückenhafter als bei den frühern Perioden. Daß D. bei diesem Punkte nicht „aus den Quellen gearbeitet" hat, will ich ihm nicht gerade zum Vorwurf machen; wohl aber verdient es Tadel, wenn er wirklich, wie mir unzweifelhaft zu sein scheint, so nahe liegende Hülfsmittel nicht benutzt hat, wie Werners Geschichte der kath. Theologie und Geschichte der polemischen und apologetischen Literatur, das Freiburger Kirchenlexikon (das protestantische Seitenstück desselben, Herzogs Realencyclopädie, ist fleißig benutzt) und die Literatur-Angaben in meiner Einleitung. So ist es denn freilich zu erklären, daß die nicht stricte biblische Literatur, die dogmatische und historische, in der doch auch alttestamentliche Fragen ebensowohl berührt werden, wie in der entsprechenden protestantischen Literatur, ganz ignorirt ist, daß die Namen Stolberg, Döllinger, Kuhn, Gügler, Goldhagen, Haneberg, Danko, Veith, König, P. Scholz u. A. nicht genannt werden, daß unter den Schriften über die „Apokryphen," welche S. 669 verzeichnet werden, Onymus' Buch über Sirach das einzige katholische ist, daß S. 660 Adalbert Maier als Ausleger des Jesaja figurirt (es werden G. K. Mayers messian. Prophezieen der größern Propheten gemeint sein), daß von Reinke nur die Erklärung des Maleachi und (ohne genauere Angabe) der messian. Weissagungen (S. 665 der mess. Ps.) genannt werden u. s. w. [1]).

Die Bemerkungen über Verwendung alttestamentlicher Abschnitte in der kath. Liturgie zeigen, daß D. das Missale und Brevier nicht kennt und nicht einmal E. Ranke's Buch „das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie", Berlin 1847, benutzt hat. Dadurch ist die ganze Darstellung dieses Punktes so gut wie werthlos geworden und eine Reihe von sonderbaren Angaben verschuldet. So findet D. es S. 153 „wichtig, daß (von Rabanus Maurus) in der Ostervigilie und am Pfingstsabbath alttestamentliche Lectionen vorgeschrieben werden" — es sind die „Prophetieen" gemeint, welche seit uralter Zeit im Missale stehen, s. ‚Lit.-Bl.' 1866, 761 —, als ob alttest. Lectionen in der kath. Liturgie etwas Seltenes wären. Die Bemerkung in dem Paragraphen über den mittelalterlichen Cultus S. 225: „aus den Lectionarien ist das A. T. fast gänzlich verbannt, mit Ausnahme des Ambrosianischen", ist mir unverständlich. — S. 205 wird von Perez von Valentia bemerkt, er erläutere nach den Psalmen „in den cantica ferialia den Gesang der drei Jünglinge im Ofen" :c.; es sind die alttest. Stücke, welche als cantica in den Laudes des Breviers stehen und in sehr vielen ältern Psalmencommentaren anhangsweise erklärt werden.

Auch von andern speciellen Angaben sind manche an sich, manche insofern unrichtig, als bei irgend einem Autor etwas als charakteristisch angeführt wird, was sich bei vielen oder schon bei einem ältern findet, oder umgekehrt Aeußerungen einzelner Autoren einer ganzen Classe zugeschrieben werden. So wird S. 75 gesagt, Augustinus bezeichne den Siraciden als Verfasser des B. der Weisheit, S. 84, er habe die Richtigkeit dieser Angabe später bezweifelt, aber gerathen, die Sache unentschieden zu lassen; Retr. 2, 4 hat Aug. jene Aeußerung einfach zurückgenommen.

1) Vgl. die Aufsätze über Nic. von Lyra und Thomas von Aquin als Exegeten im ‚Katholiken' 1859, II, 934; 1862, I, 342 und über Walafried Strabo die im ‚Lit.-Bl.' 1868, 764 besprochene Monographie von König, welche D. freilich noch nicht gekannt haben kann.

2) D. gibt S. 193 an: „Er schrieb Erklärungen zum Job, zu den ersten 50 Psalmen und dictirte sterbend eine Erläuterung des Hohenliedes; vielleicht commentirte er auch den Jesajas, Jerem. sammt Threni, die Gen., die BB. Makkab. und Daniel. Die zuletzt genannten Exegesen werden von Vielen dem Thomas Anglus zugeschrieben." Echt sind die Commentare zu Job, 50 Ps. und Isaias und ein (der im 13. Bande der Antw. Ausg. stehende) Commentar zum H. L.; der Commentar, welchen er während seiner letzten Krankheit dictirt haben soll, ist jedenfalls nicht erhalten; der Commentar zu Jer. ist sehr zweifelhaft, die andern sind sicher unecht; s. ‚Kath.' S. 353.

1) Vabor steht S. 611, „Thaddäus" (Dereser) und Scholz S. 652, Scholl S. 653 unter den Protestanten (Scholz S. 619 unter den Katholiken). Ebenso steht S. 343 Simeon de Muis unter den Protestanten, S. 441 (richtig) unter den Katholiken.

S. 87 wird zur Erhärtung des Satzes, die exegetische Tradition spiele bei Aug. eine große Rolle, bemerkt: „So wird Gen. 4, 7 übersetzt: nonne, si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti?" u. s. w. Diese Uebersetzung ist einfach die der Itala, welche alle ältern lat. Väter haben. Nicht bloß bei Aug., sondern bei allen Vätern, welche die Itala und Septuaginta benutzen, werden „die Bücher Samuels mit denen der Könige vereinigt" (S. 89). S. 102. 103 wird mehreres als Meinung des Hieronymus angeführt, was dieser (in den Quaestiones hebr.) nur als Meinung der Juden referirt. S. 97 (vgl. 158) heißt es, „man habe später die Uebersetzung des Hieronymus als vom h. Geiste geleitet angesehen", während dies doch nur die Meinung Einzelner gewesen ist. S. 179 wird als ein Ausspruch des Abälard notirt, was dieser wirklich aus *Aug.* c. Faust. 11, 5 entnommen hat: ibi (in der Bibel) si quid velut absurdum moverit, non licet dicere, auctor non tenuit veritatem, sed aut codex mendosus est aut interpres erravit aut tu non intelligis. — Daß auch für die Ps. 90—99 die den Moses als Verfasser bezeichnende Ueberschrift des Ps. 89 gelte, ist nicht die Ansicht „der", sondern nur einiger Kirchenväter (und Rabbinen), S. 414; noch viel weniger ist es die Ansicht „der Kirchenväter", in der Urzeit sei ein promiscuus inter innuptos concubitus gestattet gewesen, S. 496. Nach S. 502 soll Corn. a Lapide „ganz offen" sagen: „die Schrift mache den Nimrod (Gen. 10, 8) zum laudandus princeps, während doch feststehe, daß er ein impius tyrannus gewesen;" natürlich sagt Corn. nichts der Art. — Von Card. Cajetan wird S. 277 gesagt, er habe eine neue Auslegung einer Bibelstelle nicht darum verschmäht, weil sie von der Deutung der Väter abweiche, und er habe diese vernachlässigt; in einer Note wird beigefügt: „Wegen dieser Unbefangenheit sagt Pallavicini, Gesch. des Trid. Conc. 6, 17, nur die Häretiker zollten seinen Commentaren Beifall." Aus dieser Note ist zunächst gewiß nicht zu ersehen, daß Pallavicini in dem citirten und dem folgenden Capitel den Card. Cajetan gegen Angriffe Anderer in Schutz nimmt. Ferner sagt er gar nicht, was D. ihm in den Mund legt, vielmehr — und D. konnte die Worte auch bei R. Simon richtig citirt finden, — Cajetans Commentare hätten weder bei den Häretikern noch bei den Katholiken Beifall gefunden.

Trotz aller dieser Mängel bezeichne ich das Buch von Diestel unbedenklich, im Anschluß an seine Bemerkung S. IV, als einen werthvollen Beitrag zur „Gesammtgeschichte der christlichen Theologie", als einen, wenn auch nicht immer treuen, so doch in den meisten Partieen beachtenswerthen und belehrenden „Wegweiser in das Gesammtgebiet der Ueberlieferung" und ein Mittel, „zu einer leichtern Orientirung in demselben zu verhelfen", und namentlich als ein nicht nur „bequemes", sondern bis zum Erscheinen eines bessern Werkes für Fachgelehrte aller Richtungen unentbehrliches „Nachschlagebuch und Fachwerk, in welches sich weitere Einzelforschungen einfügen lassen." Durch ein dreifaches Register über Sachen, Namen und Bibelstellen ist die Benutzung erleichtert. Der Druck ist verhältnißmäßig sehr correct [1]).

Reusch.

Kirchenrecht.

Die rechtliche Stellung der katholischen Kirche gegenüber der Staatsgewalt in der Diöcese Basel. Ein Beitrag zum schweizerischen Staatskirchenrecht von Dr. **K. Attenhofer,** Fürsprech. I. Heft. (Kirchenvermögen, placetum regium und hoheitliches Visum.) Luzern, Raeber 1867. 2 Bl., 195 S. 8. 20 Sgr.

Diese Schrift läßt sich als eine zweite vermehrte Ausgabe der Abhandlungen bezeichnen, welche vom Verf. im ‚Archiv für kathol. Kirchenrecht', Band 14—17 veröffentlicht sind. Sie hat die Aufgabe, nachzuweisen, daß die kath. Kirche in der größten Diöcese der Schweiz, in der Diöcese Basel, resp. in den Kantonen Solothurn, Basel-Land, Bern, Luzern, Zug, Aargau und Thurgau (von Schaffhausen und Basel-Stadt ist wegen des vorwiegend protestantischen Charakters dieser Kantone abgesehen) zu der ihr gebührenden freien rechtlichen Stellung der Staatsgewalt gegenüber noch nicht gelangt ist. Sie berücksichtigt zu diesem Zwecke im ersten Capitel das Kirchenvermögen (die Garantie, die Verwaltung, den Erwerb desselben) und im zweiten das placetum regium, das hoheitliche visum.

Was die Garantie des Kirchenvermögens angeht, so wird eine solche nach S. 8 ff. in der Verfassung des Kantons Zug vollständig gewährt. Die Verfassung von Basel-Land enthält eine solche für die Kirchen-, Schul- und Armengüter, wobei man die Güter geistlicher Corporationen unter die Kirchengüter subsumiren kann, die von Aargau aber bloß für das Beneficialvermögen. Die von Luzern sichert die Unverletzlichkeit des kirchlichen Eigenthums und gerechte vorläufige Entschädigung für Güter, deren Aufopferung das öffentliche Interesse fordern sollte. Die von Thurgau gewährleistet die Unverletzlichkeit der kirchlichen Güter und läßt deren Zweckbestimmung nicht abändern ohne Zustimmung des Großen Rathes. Die von Solothurn und Bern enthalten keine Garantie. S. 18—26 folgt ein wörtlicher Abdruck der Decrete, wodurch Präsident und Großer Rath der Kantone Aargau, Thurgau, Luzern 15 Klöster, resp. Stifte säcularisirt haben; S. 26—31 wird ausgeführt, daß der staatlichen Säcularisation von Kirchengut das rechtliche Fundament fehlt. — In Beziehung auf die Verwaltung des Kirchenvermögens unterscheidet A. das allgemeine Kirchenvermögen, das Ortskirchengut und das Stifts- resp. Klostergut. Das allgemeine Kirchenvermögen steht beinahe überall in der Diöcese Basel unter der staatlichen Administration, auf welche die Kirche gar keinen oder nur einen höchst beschränkten Einfluß hat. Die Verwaltung des Ortskirchenguts ist durchgängig bei den Kirchengemeinden, aus denen Kirchenräthe bestellt werden, über welche der Staat die Oberaufsicht hat. Der Ortspfarrer ist Präsident oder Mitglied des Ortskirchenraths; die bischöfliche Behörde ist von der Verwaltung der ortskirchlichen Fonds ausgeschlossen. S. 55. 82 geben durch Abdruck der betreffenden Staatsgesetze ein sehr anschauliches Bild von dieser Verwaltungsweise; nur im Kanton Zug gibt es hierfür keine lex scripta, aber die gleiche Observanz. Die Verwaltung des Vermögens der geistlichen Stifte und Klöster endlich ist in den Kantonen der Diöcese Basel entweder geradezu eine staatliche oder kommt ihr doch durch allzuweite Ausdehnung der staatlichen Oberaufsicht fast gleich; nur daß in dem kleinen Kanton Zug den geistlichen Corporationen freie Verwaltung ihres Vermögens durch die Verfassung gewährt ist und daß die Verwaltung des Aargauischen Stiftes Baden von der Gemeindebehörde geführt wird. Die bezüglichen Gesetze finden sich S. 101—125 abgedruckt. — Für den kirchlichen Erwerb von Vermögen gibt es in den Kantonen der Diöcese Basel nicht (wie in andern Staaten) eine bloße Staatsgenehmigung bei Erwerb von liegenden Gründen und bei Zuwendungen, welche ein gesetzlich fixirtes Maximum überschreiten: man ist in den meisten weiter gegangen. Im Kanton Bern wird jede Verfügung zu todter Hand sowohl unter Lebenden als von Todeswegen erst mit der nachträglichen staatlichen Genehmigung gültig; im Kanton Solothurn dürfen juristische Personen nur mit staatlicher Genehmigung eine Erbschaft annehmen; im Kanton Aargau dürfen letzte Willensanordnungen den zehnten Theil des Vermögens nicht übersteigen und erfordern die Regierungsgenehmi-

---

1) Sabatiers Werk ist nicht zu Rom (S. 94), sondern zu Rheims erschienen. Das B. Judith wird von Einigen nicht dem Athios, sondern dem 5, 5 erwähnten Achior zugeschrieben (S. 182). S. 196 l. Prophetin st. Prophetie, S. 205 Saiten st. Seiten, S. 455 18 bündige st. 18bändige Hauptsätze, S. 669 Arnald st. Arnold, S. 783 Kumpfmüller st. Kampfmüller, Laib st. Leith.

gung, wenn sie den 20. Theil des Vermögens resp. 300 Franken übersteigen oder zu Gunsten ausländischer Anstalten sind. Während diese Bestimmungen nicht bloß der Kirche, sondern auch den übrigen juristischen Personen gegenüber gelten, ist im Kanton Luzern gerade in Beziehung auf die Kirche bestimmt, daß Vermächtnisse zu ihren Gunsten, resp. zu Gunsten geistlicher Zwecke erst zur staatlichen Genehmigung vorgelegt werden müssen; Vermächtnisse, welche den 10. Theil des Vermögens übersteigen, können keinenfalls diese Genehmigung erlangen; andere können diese erhalten oder nicht erhalten, sie können sogar ermäßigt werden. In den Kantonen Zug und Thurgau gibt es solche gesetzliche Beschränkungen nicht (S. 149. 152).

Das Placet und das Visum, diese den freien Verkehr zwischen Kirchenobern und Untergebenen beschränkenden Präventivmaßregeln, sind in den Kantonen Zug und Solothurn sowohl der Gesetzgebung als der Praxis unbekannt. In Thurgau unterliegen alle kirchlichen Erlasse dem Placet, in Luzern alle dem Visum. In den übrigen Kantonen unterliegen die dogmatischen Erlasse dem bloßen Visum, die disciplinarischen dem Placet (S. 163 - 167). A. findet die erste gesetzliche Bestimmung über das Placet in der heutigen Weise seiner Ausübung in einem Luzerner Rathsprotocoll aus den J. 1777. Zwar kenne die Schweizer Geschichte aus dem 17. und 18. Jahrh. Beispiele, in welchen die Veröffentlichung der bischöflichen Mandate staatlich verhindert und unterdrückt wurde; allein deren Zahl sei so winzig, daß diese staatliche Verweigerung nur als Repressalie oder Willkür, nicht als die Ausübung eines stehenden Rechtes anzusehen sei. Nach A. ist die freie Meinungsäußerung nicht erst ein vom Staate concedirtes, sondern ein ursprüngliches unveräußerliches Menschenrecht; in allen constitutionellen Staaten ist die Freiheit der Meinungsäußerung in Wort und Schrift einer der obersten Verfassungsgrundsätze, dessen Verletzung von der öffentlichen Meinung als ein frevelhaftes Attentat auf die politische Freiheit eines Landes angesehen wird. Ist aber einmal das Recht der freien Meinungsäußerung in einem Staate anerkannt, so muß dasselbe, um nicht den Charakter eines Privilegiums zu behaupten, auf alle geistigen Producte, welche für die Oeffentlichkeit bestimmt sind, mögen dieselben weltlicher oder geistlicher Natur sein, Bezug haben (S. 175 ff.) A. macht am Schlusse seiner Schrift noch darauf aufmerksam, was alles bei der praktischen Handhabung der iura circa sacra seitens der Staatsbehörden in Anspruch genommen wurde, wobei er folgendes Beispiel anführt: die Aargauische Regierung ließ unter dem 31. Aug. 1860 durch das Gesetzesblatt „zum allgemeinen Verhalt und zur Beobachtung der Pfarrämter des Kantons“ die Weisung bekannt machen, „bei todtgeborenen oder vor der Taufe verstorbenen Kindern die üblichen kirchlichen Amtshandlungen zu einem förmlichen Leichenbegängniß in allen Fällen zu verrichten, wo es von den Eltern verlangt wird.“

Aus diesem Referate über den Inhalt des I. Heftes der Schrift ergibt sich hinlänglich, daß dasselbe für Männer von Fach einen besondern Werth hat.

Limburg an der Lahn. Gerlach.

De bigamia irregularitatis fonte et causa. Dissertatio inauguralis iuridica, quam . . . die 28. M. Oct. a. 1868 . . defendet . . **Arminius Müller,** Silesius. Breslau, F. W. Jungfer. 40 S. 8.

Schon bei einer frühern Gelegenheit habe ich im ‚Lit.=Bl.‘ (1868, Sp. 115) hervorgehoben, man müsse auf Inauguraldissertationen von einigem Werthe aufmerksam machen, weil dies eine Ermunterung bilde für strebsame Talente und zugleich Veranlassung biete, ihnen Fingerzeige für eine schriftstellerische Laufbahn zu geben, ein Ding, nach dem wohl viele Schriftsteller vergebens sich gesehnt haben. Aus diesem Grunde widme ich der angeführten Schrift eine kurze Anzeige. Sie beweist, daß ihr Verfasser, welcher nach der Vita zu schließen, katholischer Theologe war und seine theologischen und juristischen Studien in Rom fortsetzen will, sich gute juristische Kenntnisse erworben hat und die Fähigkeit besitzt, einen Stoff wissenschaftlich zu verarbeiten. Wenn ich abstrahire von dem cap. I., worin der Verf. nöthig findet, eine adumbratio irregularitatis doctrinae zu geben, und von einigen Fällen, wo für feststehende, beziehungsweise für diesen Gegenstand feststehende Sätze erst noch Gründe und Beläge angeführt werden, so hat sich der Verf. ziemlich frei gehalten von dem gewöhnlichen Fehler der Anfänger, auf jedes einzugehen und alles zu beweisen, was auch nur als Grund oder zufälliger Nebengedanke vorkommt. Die Arbeit selbst ist ein werthvoller Beitrag zu der Lehre von der sog. irregularitas ex defectu sacramenti, ex bigamia vera, interpretativa, similitudinaria; sie stellt einzelne Punkte gegenüber den bisherigen Annahmen neu und richtig fest. Darauf näher einzugehen, halte ich im Hinblicke auf die praktische Unbedeutendheit des Gegenstandes hier für überflüssig. Der Stoff ist meines Erachtens an sich für eine Dissertation nicht glücklich gewählt, da er zu sehr in eine Casuistik führt, von welcher sich besonders der Anfänger fern halten soll, obwohl er Gelegenheit bot, im Einzelnen eine gute juristische Argumentation zu entwickeln. Es liegt deshalb in dem Gesagten kein Tadel; wohl aber möchte ich Allen, die in der Lage sind, strebsamen Studenten durch Angabe eines Thema an die Hand zu gehen, rathen, Stoffe zu proponiren, die neben lohnender Ausbeute nicht zu sehr in ein casuistisches und deshalb bloß abstrahirendes Detail führen. Für den Anfänger ist der Stoff der beste, welcher auf geschichtlicher Grundlage ausschließlich oder vorzugsweise an die Quellen weist, daneben aber auch eine Bedeutung entweder in rechtsgeschichtlicher oder in praktischer Beziehung hat. Vor jeder bloßen aprioristischen Construction soll sich der Anfänger besonders hüten. — Ich hoffe, dem Verf. noch öfter auf dem wissenschaftlichen Gebiete zu begegnen, zumal sein Studium zu Rom ihm Gelegenheit bietet, die gründliche deutsche Rechtsbildung durch Bearbeitung in Rom zu findender praktischer Erfahrungen zu verwerthen.

Prag. Schulte.

Philosophie.

Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besondern Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters, von Dr. **Wilhelm Rosenkrantz,** k. bayer. Oberappellationsgerichtsrath. Zweiter Band. Mainz, Kirchheim 1868. XII u. 375 S. 8. 1 Thlr. 22 Sgr.

Den im Jahre 1866 erschienenen ersten Band des vorliegenden Werkes habe ich im ‚Lit.=Bl.‘ 1866, 744, zur Anzeige gebracht; mit dem zweiten Bande ist die Analytik des Wissens vollendet. Schon damals habe ich dem Buche eine hohe Bedeutung beigelegt und behauptet, daß eine Ignorirung desselben unmöglich sei, weil es einen wesentlichen Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie enthalte; jetzt habe ich noch mehr Grund, ihm eine epochemachende Bedeutung zu vindiciren. Die Ausstellungen, welche bei aller Anerkennung von einigen Recensenten des 1. Bandes gemacht wurden, muß ich als theils bedeutungslos, theils auf Mißverständnissen beruhend bezeichnen, und wenn ein anderer Recensent in einer norddeutschen Zeitschrift die Bemerkung machte, daß er beim Studium der philosophischen Erzeugnisse der letzten Decennien die Ueberzeugung gewonnen habe, es müsse jetzt bald „Land“ kommen, und daß er hier solches entdeckt habe, so stimme ich ihm hierin freudig bei. Der Verf. bekundet durchgehends eine gründliche, bis auf die innersten Principien zurückgreifende Kenntniß der antiken, mittelalterlichen und neuern Philosophie und eine ebenso

achtungsvolle Anerkennung der wahren und bleibenden Errungenschaften derselben, wie scharfblickende Beurtheilung ihrer Mängel und Lücken. Das System der Philosophie ist ihm ein System von Begriffen, zu deren Ausbildung die tiefsinnigsten Denker aller Jahrhunderte das Ihrige beigetragen haben, ein gemeinsames Erzeugniß und ein Gemeingut des menschlichen Geistes. Darum berücksichtigt er sorgfältig die Systeme und Grundgedanken der bedeutendsten Forscher aller Zeiten und verbindet die Ergebnisse seiner eigenen Forschung mit denen der ihrigen. So macht er einerseits die Gedanken Aller gewissermaßen zu seinen eigenen und findet in ihren Systemen Belege für die Richtigkeit des seinigen. Schon darin liegt eine Bürgschaft dafür, daß der Verf. sich von allen Einseitigkeiten frei zu halten wußte.

Der erste Band der Analytik enthielt als 1. Hauptstück die Lehre von den „Elementen" des Wissens: Subject, Object und Vorstellung, wobei unter den verschiedenen Arten von Vorstellungen die Entwicklung der Ideenlehre das Wichtigste war. Der vorliegende zweite Band enthält als 2. Hauptstück die Lehre von der Entstehung des Wissens und als 3. Hauptstück die Lehre vom letzten Grunde des Wissens und Principe der Philosophie. Voraus geht jedoch als Anhang zur Ideenlehre (des 1. Bandes) eine, auch in Separat-Abdruck [1]) erschienene, Abhandlung über die platonische Ideenlehre (S. 1—54), worin der Verf. die Beziehungen nachweist, in welchen sein System mit der platonischen Ideenlehre zusammenhängt, und worin mehrere die Ideenlehre betreffenden Stellen theils der platonischen Dialoge, theils der aristotelischen Metaphysik, deren Erklärung den Philologen bis auf den heutigen Tag nicht recht gelingen wollte, eine überraschende Erklärung und Beleuchtung finden. Der Verf. ist zwar „weit entfernt, behaupten zu wollen, daß diese Beziehungen alle von Plato bereits ebenso gedacht worden seien"; aber er ist der Ansicht, daß, wer die Tiefe der platonischen Philosophie einmal gehörig kennen gelernt habe, leicht geneigt sei, zu glauben, „daß Plato bisweilen mehr gesagt hat, als er sagen wollte." Zuerst wird die Ideenlehre dargestellt nach den platonischen Dialogen und dann nach den mündlichen Vorträgen Plato's, soweit wir diese aus den Bemerkungen des Aristoteles kennen, wobei besonders das Verhältniß der sog. Idealzahlen zu den mathematischen Zahlen besprochen und gezeigt wird, daß Plato unter den erstern das Verhältniß der Gattungen und Arten, unter den letztern aber das Verhältniß der Einer Gattung angehörigen, gleichartigen Objecte verstanden habe. Zuletzt endlich, bei Besprechung der aristotelischen Kritik und Umgestaltung der platonischen Ideenlehre, zeigt der Verf., daß in der Philosophie des die platonischen Ideen bekämpfenden Aristoteles die nämliche Lücke sich finde, wie in der platon. Ideenlehre, weil, wie Plato aus seinen Ideen keinen Uebergang fand zu den wirklichen materiellen Dingen, so Aristoteles umgekehrt für die Vielheit der Dinge, wovon er ausging, keinen Uebergang fand zu einem letzten Grunde, auf den er das Einzelne hätte zurückführen können, weßhalb seine Gottheit eine bloße Hypothese sei, zunächst nur ersonnen, um die Bewegungen der Himmelskörper zu erklären, in der That aber nicht einmal hiefür ausreichend. „Plato fand das unbedingt Seiende nur als Allgemeines in der Idee, nicht aber als οὐσία im aristotelischen Sinne. Aristoteles dagegen kam auf seinem inductiven Wege nur bis zu den höchsten allgemeinen Ursachen und beschränkte sich darauf, ein unbedingt Seiendes als höchstes Princip zu fordern" (ohne jene vier Ursachen auf Ein Princip zurückführen zu können).

In der Lehre von der Entstehung des Wissens wird, nach einem kurzen Rückblick auf den bisherigen Gang der Analytik, die Erkenntnißlehre entwickelt (S. 74—324), welche die höchste Beachtung verdient, insbesondere wegen der in ihr enthaltenen Ableitung der Kategorieen. Nach der Bestimmung des Begriffes „Erkennen" werden die Erkenntnißquellen untersucht und zwar a) die Quellen der Begriffe des Seienden, b) die Quellen für die Erkenntniß des Seienden selbst. Bezüglich der Begriffe wird schlagend nachgewiesen, daß die Induction aus den Vorstellungen der äußern Anschauung selbst zur Entstehung der Erfahrungsbegriffe unzulänglich, die Entstehung der reinen Verstandesbegriffe aber (wie Raum und Zeit, Substanz und Accidens, Möglichkeit und Wirklichkeit) durch Induction geradezu unmöglich, und daß die alleinige Quelle aller Begriffe, die einen wissenschaftlichen Werth haben sollen, nur die Vernunft sei. Zuerst nun wird die Vernunft betrachtet als Quelle der reinen Verstandesbegriffe, welche in subjective und objective unterschieden werden, d. h. in die in der Logik abzuleitenden und die der Logik vorausgehenden Denkformen. Von den ersten versteht es sich von selbst, daß sie außer dem Denken keine Existenz und daher nur in der Vernunft ihre Quelle haben. Die zweiten sind die Kategorieen, welche nicht bloß Formen des Denkens, sondern auch des Seins sind, und daher nicht bloß subjective, sondern auch objective Bedeutung haben, und welche ebendeßwegen die einzigen Mittel sind, um das Seiende zu begreifen, vorausgesetzt, daß man zuerst sie selber begriffen habe.

Die Forschung über die Kategorieen hat in der neuern Zeit, wo man ihre große Wichtigkeit immer deutlicher erkannte, die namhaftesten Denker beschäftigt, während das ganze Mittelalter gar nicht daran dachte, den Ursprung derselben zu erforschen, sondern sich damit begnügte, dieselben so anzunehmen, wie Aristoteles sie auf empirischem Wege gefunden und ganz principlos neben einander gestellt hatte. Dem scharfsinnigen Trendelenburg schien die Kategorieenlehre so wichtig, daß er eine eigene Geschichte derselben schrieb. Auch R., der auf die Entwicklung der Kategorieenlehre die größte Sorgfalt verwendet hat, betrachtet, bevor er zu seiner eigenen Entwicklung derselben übergeht, die Hauptergebnisse der bisherigen Forschungen hierüber, und zwar (nach Erwähnung der schon bei den Pythagoreern und besonders bei Plato vorkommenden, als allgemeine Gesichtspunkte geltenden, gepaarten Begriffe, wie Begrenztes und Unbegrenztes, Gerades und Ungerades, Eines und Vieles, Ganzes und Theile u. s. f.) zunächst die Einführung der Kategorieenlehre durch Aristoteles. Besonders wichtig erscheint mir hier die (meines Wissens bisher noch von Niemanden gemachte) Bemerkung, daß Arist., welcher die Kategorieen oberste Gattungen nennt, zweierlei oberste Gattungen hat: a) die über dem Sein, als allgemeinstem Begriffe, stehenden und ebendarum Prädicate des Seienden bildenden Kategorieen, und b) die dem Seienden untergeordneten obersten Gattungen der Dinge, denen das Sein selbst als allgemeinstes Prädicat zukommt (während den Kategorieen gegenüber das Seiende selbst zum Subjecte wird). „Es wäre nun, bemerkt der Verf., die Aufgabe des Arist. gewesen, das Verhältniß der beiderlei von ihm aufgestellten obersten Gattungen unter sich und zum »Seienden« näher zu bestimmen und insbesondere zu erklären, woher es kommt, daß das Seiende den einen von diesen obersten Gattungen übergeordnet und den andern selbst wieder unterworfen ist. Davon findet sich aber bei ihm keine Spur.... Schon die Entdeckung jener allgemeinen Aussagen, die Arist. Kategorieen nannte, war für die Philosophie von großer Wichtigkeit und erforderte eine Abstraction im Denken, wie sie zur damaligen Zeit nur durch die höchste Geistesanstrengung erreicht werden konnte. Weiter vermochte es Arist. nicht mehr zu bringen. Er mußte sich damit begnügen, die Kategorieen in der menschlichen Vernunft aufgefunden zu haben. Ihre Entstehung und ihr Verhältniß zum Wesen der Dinge blieb ihm völlig unerklärbar."

„Nach Aristoteles blieb der Stand der Kategorienlehre zwei Jahrtausende hindurch im Wesentlichen unverändert (S. 150).... Erst nachdem Locke mit verächtlicher Hinwegwerfung der arist. Kategorieen seine oberflächliche Theorie von der Ableitung aller Be-

---

1) Eine Besprechung desselben von einem andern Mitarbeiter folgt in einer der nächsten Nummern. Die Red.

griffe aus der Erfahrung aufgestellt hatte, sah sich der große Leibnitz veranlaßt, wieder zu der beinahe in Vergessenheit gekommenen Lehre zurückzukehren und durch Bezugnahme auf die arist. Kategorieen zu beweisen, daß es Begriffe gebe, welche unmöglich aus der Erfahrung entsprungen sein könnten. — Die neuere deutsche Philosophie hat dagegen die arist. Kategorieenlehre völlig umgestaltet; den Anfang dazu machte Kant in seiner Lehre von den reinen Verstandesbegriffen." Demgemäß beginnt R. seine Darstellung der Fortbildung der Kategorieenlehre mit Kant und zeigt dann deren Fortbildung durch diejenigen, welche ihr eine besondere Aufmerksamkeit zuwendeten, durch J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Kuno Fischer, Trendelenburg und Ulrici.

In der eigenen Entwicklung der Kategorieenlehre bespricht der Verf. zuerst den Ursprung der Kategorieen im Allgemeinen und zeigt, daß, wenn das Denken von dem höchsten Gattungsbegriffe des „Seins" abstrahire, ihm bei der Reflexion auf sich selbst der Begriff der eigenen „Thätigkeit" entstehe, wodurch es den Begriff des Seins hervorgebracht hat. Die Thätigkeiten aber, wodurch die menschliche Vernunft überhaupt zu denken vermag, sind, wie bereits im 1. Bande gezeigt wurde, wesentlich drei, und diese „subjectiven Elemente" des Denkens sind mit den „objectiven Elementen", wodurch die Natur im Sein hervorgebracht ist, identisch. Das reine Denken darf also nur sich ganz in sich selbst zurückziehen und die Bewegungen der Elemente in der innern Anschauung beobachten, insoweit sie in der Natur der Elemente nothwendig begründet sind. Die Formen dieser Bewegungen, die wir hier bemerken, sind dann ebensowohl Naturgesetze als Gesetze unseres Denkens und wir erkennen in ihnen jene Begriffe, die man Kategorieen nennt. — Daraus ergibt sich dann auch das Verhältniß der Kategorieen zu den Gattungs- und Artbegriffen: die letztern stehen unter dem höchsten Gattungsbegriffe des „Seins", die erstern sind die Formen der nothwendigen Bewegungen der reinen Elemente (oder Thätigkeiten und Ursachen) beim Hervorbringen des Seins, sie gehen daher dem Sein voraus und gehören zum Werden (welches den Uebergang vom Vermögen zum Sein bildet). Als bloße Formen des Werdens müssen die Kategorieen natürlich im Sein (als dem Producte) verschwinden. Die Kategorieen gehen daher auch den logischen Denkformen voraus und enthalten die Gesetze für die Entwicklung der logischen Formen. — Die Bedeutung der Kategorieen für das menschliche Erkennen ist diese: Das Streben des menschlichen Denkens ist vor allem darauf gerichtet, die Entstehung, das Werden der Dinge aus ihren letzten Ursachen und einfachen Elementen zu begreifen und zugleich auch die innere Einrichtung unseres Denkens, somit die Entstehung unseres Wissens und unserer Begriffe von den Dingen zu begreifen. Beides ist aber nur insoweit möglich, als wir eine Einsicht in das Wesen und die Entstehung der Kategorieen erlangen.

Hierauf werden die Kategorieen eingetheilt zunächst in einfache und zusammengesetzte. Die einfachen theilen sich dann wieder in zwei Classen: a) in solche Formen, welche die drei subjectiven Denkthätigkeiten in ihren Bewegungen unter sich allein annehmen, also Formen des reinen Denkens an sich selbst, und b) in solche, welche sie in ihrem Verhältnisse zu den objectiven Elementen oder den die Natur hervorbringenden schöpferischen Mächten (als göttliche Thätigkeiten) annehmen im Erkennen und im Handeln. „Die Kategorieen des reinen Denkens an sich selbst lassen sich wieder weiter eintheilen, je nachdem der Geist seine Denkthätigkeit bloß dazu verwendet, in sich eine Gedankenwelt zu erzeugen, oder durch sie mit einer Welt außer ihm in Verkehr tritt. Die Formen der ersten Art gehören den Bewegungen des Denkens im reinen Geiste an, welche jeder, auch der göttliche Geist nicht umgehen kann, wenn er denkend werden will. Sie sind deßhalb auch Kategorieen der Natur, sofern diese eine Gedankenwelt des göttlichen Geistes bildet. Die Formen der im Verkehre mit der Außenwelt beschäftigten Denkthätigkeit gehören dagegen nur dem endlichen Geiste an, weil nur dieser eine ihm fremde Welt außer sich haben kann."

Sodann wird zur Ableitung der einfachen Kategorieen übergegangen und zunächst gezeigt, daß, da dieselben nicht Formen der Producte des Denkens sind, sondern nur Formen der Denkthätigkeit, so lange diese in der Bewegung, im Uebergang vom Vermögen zum Sein (als Product der Thätigkeit) begriffen ist, in ihnen immer die noch unvermittelten Gegensätze hervortreten und sie daher immer doppelgliedrig sein müssen. — Hierauf wird die Ableitung selbst vorgenommen und hier ergeben sich in der reinen Gedankenwelt nur zwei Hauptkategorieen: in der ersten nothwendigen Denkbewegung nämlich „Ursache und Wirkung" (weil das Denken nicht denken kann, ohne eben dadurch zur Ursache eines Denkproductes zu werden) mit den beiden Nebenkategorieen „Bedingung und Bedingtes", „Materie und Form", und in der zweiten nothwendigen Denkbewegung die Hauptkategorie „Substanz und Accidens" mit den beiden Nebenkategorieen „Position und Negation" (qualitativer Unterschied) und „Einheit und Vielheit" (Quantität). Zugleich wird gezeigt, daß und inwiefern das logische Gesetz des zureichenden Grundes nur eine Anwendung der Kategorie „Ursache und Wirkung" ist, und daß und inwiefern in der Kategorie „Substanz und Accidens" der Grund zum logischen Gesetze der Einstimmung (Identität) liegt, dessen Bedeutung die Logik bisher noch nicht gehörig aufgefaßt zu haben scheint. — Als Form des reinen Denkens im Verkehr mit der Außenwelt ergibt sich die Kategorie von „Raum und Zeit", welche, als leer gedacht, nichts anderes als Denkformen und eben darum unendlich sind. — Als Formen des reinen Denkens in seinem Verhältnisse zu den Bewegungen der objectiven Elemente ergibt sich a) im Erkennen die Hauptkategorie von „Grund und Folge" mit der Nebenkategorie „Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit", b) im Handeln die Hauptkategorie „Mittel und Zweck" mit der Nebenkategorie „Absicht, That, Erfolg." Alle diese Kategorieen gehen in geordneter Genealogie so einfach, natürlich und nothwendig aus einander hervor, daß ich keinen Anstand nehme, dieselben als vollständig und vollkommen befriedigend zu bezeichnen. Die Ableitung der zusammengesetzten Kategorieen, welche durch die verschiedenartige Verbindung der einfachen entstehen und von denen der Verf. nur die vorzüglichsten, aus den einfachen Verbindungen entstehenden aufgeführt hat, weil eine erschöpfende Aufzählung aller möglichen überhaupt unmöglich ist, kann ich hier füglich übergehen, indem ich nur noch bemerke, daß zu einer derartigen Ableitung der Kategorieen bisher noch nicht einmal ein Versuch gemacht wurde, obwohl die verdienstlichen Arbeiten von Trendelenburg, Ulrici und K. Fischer höchst schätzenswerth sind.

Nachdem der Verf. nicht bloß die Vernunft allein als die Quelle der reinen Verstandesbegriffe nachgewiesen, sondern auch den Ursprung und die Entstehung derselben aus der Vernunft durch klare Ableitung aufgezeigt hat, zeigt er auch noch, daß und wie und wodurch die Vernunft auch die Begriffe für die äußern Dinge rein aus sich selbst hervorzubringen im Stande sei und daß nur solche reine (von aller sinnlichen Wahrnehmung unabhängige) Vernunftbegriffe geeignet seien, uns das Wesen der Dinge und ihre Entstehung aus den Elementen begreiflich zu machen. Die synthetische Bildung der Erfahrungsbegriffe selbst soll jedoch erst in der Synthetik, in der philosophischen Naturlehre oder Naturphilosophie, vorgenommen werden, deren Bearbeitung der Verf. für die Zukunft in Aussicht stellt. Hier wird nur die Möglichkeit einer solchen Ableitung im Allgemeinen bewiesen.

Im Bisherigen hat es sich bloß um die Begriffe des Seienden gehandelt und es wurde als die alleinige Quelle aller reinen Begriffe die Vernunft erkannt. Es fragt sich nun aber, welches die Quellen für die Erkenntniß des „Seienden selbst" sind. Hier wird nun vor allem ein Seiendes der sinnlichen Wahr-

nehmung und ein solches Seiende unterschieden, welches nicht in die Sinne fällt. Das erstere ist überhaupt kein wahrhaft Seiendes, die sinnlichen Dinge haben nur eine accidentelle Existenz, ihre Substanz entzieht sich ganz und gar unserer sinnlichen Anschauung, die Vernunft sucht aber vor allem das wahrhaft Seiende und dieses kann nur ein substanzielles sein. Ein substanzielles Sein hat aber nur das unbedingt, d. h. das aus sich selber Seiende, welches bereits als absoluter Geist erkannt ist, und das zwar durch Anderes, aber für sich Seiende, nämlich die endlichen Geister, welche durch ihr Vermögen der freien Selbstbestimmung ebenfalls in gewisser Hinsicht (innerlich nämlich) unbedingt sind. Um also zur Gewißheit der wirklichen Existenz des Seienden selbst, d. h. des wahrhaft Seienden zu gelangen, bedarf die menschliche Vernunft der sinnlichen Erfahrung nicht, sondern für diese Erkenntniß hat sie die Quelle ebenfalls in sich selbst. Somit ist die Vernunft als die alleinige wahre Erkenntnißquelle erkannt.

Hierauf wird noch von der „Schöpfung der Wissenschaft aus den Erkenntnißquellen" gehandelt und zunächst die Möglichkeit einer reinen Vernunftwissenschaft nachgewiesen, dann ihre Grenzen bestimmt und ihre Methode angegeben.

Das dritte Hauptstück endlich handelt vom „letzten Grunde des Wissens" und dem Princip der Philosophie. Den Inhalt der Lehre vom letzten Grunde des Wissens bildet der Nachweis, daß der letzte Grund des Wissens die menschliche Vernunft selbst sei. Sofern dies natürlich nur vom reinen Vernunftwissen gilt, versteht es sich eigentlich von selbst; der nervus probandi liegt jedoch in dem Beweise, wie und inwiefern sie es sei, nämlich durch ihren natürlichen und nothwendigen Zusammenhang mit der göttlichen Vernunft, weßhalb es sich hauptsächlich darum handelt, diesen Zusammenhang einzusehen. Diese Einsicht aber ist der Gipfelpunkt der ganzen Analytik. Damit ist zugleich auch das Princip gefunden, welches, wie der Verf. nachweist, nur ein einziges, also die höchste Einheit, sein kann, seiner Form nach kein Axiom, sondern ein Begriff sein muß, und zwar ein höchst einfacher, und dessen Inhalt bereits alles der Kraft nach in sich schließt, was aus ihm entwickelt werden soll, in welchem also mit dem Anfang der Wissenschaft zugleich auch schon das Ende derselben als Postulat verbunden ist. Welches dieser höchste Begriff der analytischen Philosophie sei, von dem die Synthetik auszugehen und aus dem sie all ihr Wissen zu entwickeln hat, kann man nur dann vollkommen verstehen, wenn man die Analytik selbst studirt. Ich bemerke nur, daß das Ende der synthetischen Philosophie der vollendete Gottesbegriff ist, durch welchen Gott erkannt wird als der, der da ist Alles in Allem, und in welchem zugleich die Erkenntniß enthalten ist, wie Er es ist. — Im Uebrigen empfehle ich das Buch dem ernstlichen Studium nicht bloß aller Freunde der Philosophie, sondern insbesondere auch der Theologen, welche hier eine Philosophie finden, die sich über die Mängel der Scholastik im Principe erhoben hat und anderseits gewiß keinen Anlaß bietet zu dem Vorwurfe, mit dem positiven Christenthume unvereinbar zu sein.

Freising. Hayd.

Geschichte.

Fontes rerum Germanicarum. Geschichtsquellen Deutschlands herausgegeben von **Joh. Friedrich Böhmer.** Vierter Band: Heinricus de Diessenhofen und andere Geschichtsquellen Deutschlands im späteren Mittelalter. Herausgegeben aus dem Nachlasse J. F. Böhmers von Dr. *Alfons Huber.* Stuttgart, Cotta 1868. LXXII u. 726 S. 8. 4 Thlr.

Zwei merkwürdige Eigenschaften scheinen zunächst Böhmer als Historiker besonders groß zu machen, die harmonische Verbindung ängstlicher Genauigkeit im Kleinen mit dem tiefsten und weitgehendsten Blicke im Großen; über jenem vergißt er dieses nicht und umgekehrt. Wer sollte denken, daß ein Geist, welcher nur über die Spitzen der Berge hinweht, wie er sich in den Vorreden zu den Regesten und in seiner jüngst veröffentlichten Correspondenz kundgibt, noch Muße fände, in die Tiefen hinabzusteigen und sich bei den Varianten eines Quellentextes oder Rectificirung und Reducirung eines Zeitdatums aufzuhalten, wie solches seine Quellenschriften darthun! Gleich dem Bergmanne schlägt er die Erzstücklein in den Archiven und Bibliotheken ab, gleich dem Präger in der Münzstätte bereitet er sie als gangbare Geldstücke für den Weltverkehr zu.

Wie Böhmer die Edition der Geschichtsquellen behandelt wissen will und selbst behandelt, ist zur Genüge aus den drei ersten Fontes-Bänden bekannt. Böhmer legte, wie die Vorrede nochmals angibt, gerade darauf einen besondern Werth, daß die wichtigsten Quellen für die Geschichte einer Periode in einem leicht zu handhabenden Bande vereinigt wären. Von dem, was Böhmer für den IV. Band zurechtlegte, hat Huber einiges weggelassen, anderes beigegeben aus guten Gründen. Die Böhmerschen Grundsätze bezüglich der Quellenpublicationen haben sich so bewährt, daß der Herausgeber sie adoptiren konnte.

Die Reihe der 58 Stücke zählenden Sammlung eröffnet 1. Cronica de Berno 1191—1405, auch anderwärts schon von Pertz als Annales Bernenses edirt. Ihr folgt 2. die Narratio de conflictu Laupensi 1339—1340. Beide Stücke hinterließ Böhmer druckfertig. — Ein wichtiges Stück ist 3. Heinricus dapifer de Diessenhoven 1316—1361, S. 16—126, wovon nur eine einzige Handschrift in München existirt. Der Verfasser, einem angesehenen Geschlechte (in der Nähe Schaffhausens) entsprossen, berichtet als Augenzeuge in unparteiischer Anschauung und in genau chronologischer Abfassung die Geschichte seiner Zeit, namentlich die Ereignisse, welche sich in Constanz und Avignon zutrugen. Heinrich, ein erklärter Gegner Ludwigs des Baiern, ist der römischen Curie in ihrem Vorgehen und Handeln zugethan; gleichwohl zeigt er sich durchaus nicht blind gegen die Ungehörigkeiten derselben, die er scharf tadelt. Böhmer hatte die Handschrift schon 1842 copirt und für die Fontes druckfertig hinterlassen. Nach seinem Tode edirte Höfler dieselbe nach seiner Abschrift. Huber nahm sie gleichwohl auf. — Die folgenden Nummern 4 und 5: Not. hist. de Cunradino e cod. Sang. und de Cunradino et de Rudolfe rege e cod. Weing. sind geringen Umfangs. Diese Nummern wie die folgende waren von Böhmer fertig gemacht. Aus Nr. 6: Excerpta ex expositione Hugonis de Rutlingen in chronicam metricam (10 Seiten) erfahren wir wenig Neues; einige Berichte localer Art (Verhalten der Reutlinger beim Interdicte gegen Ludwig d. B. und anderes) sind zu beachten. — Die die Nummern 7—12 bildenden Nekrologien von Constanz, Reichenau, Einsiedeln, Basel und St. Blasien werden hier in neuen bessern Abdrücken geboten. Eine Bemerkung sei hier gestattet. Daß man doch abgehen möge von Excerpten der Quellen, zumal der Nekrologien! Einerseits wird gesagt, unnöthiger Ballast für die Reichsgeschichte sei zu vermeiden, anderseits lassen sich sehr wichtige Gründe für vollständige Edition der Nekrologien angeben. Als ich das Original des bekannten großen Lorscher Nekrologs für meine Geschichte dieses Klosters durcharbeitete, traten mir die Gründe für vollständige Publication sehr bestimmt entgegen. Wenn das Locale einer Quelle wegfällt, wie kann die Localgeschichte gewinnen? und doch besteht die Universalgeschichte vielfach aus der Zusammensetzung der Localgeschichten. Es ist ferner die Grenze zwischen Universalem und Localem nicht leicht und unzweifelhaft zu ziehen. Welche Bereicherung für die Sprachforschung liegt in den zahlreichen durch keinen Beisatz ausgezeichneten Eigennamen der Nekrologien! Wenn in dem speciellen Falle der Edition des Lorscher Nekrologs nicht immer excerptweise verfahren worden wäre, so staunte man wohl über die große Zahl Conversi und Conversae, auch der Geistlichen niederer Grade; das Institut der

Inclusi und Inclusae, der Deo dicatae würde als nicht so vereinzelt erscheinen; überhaupt würde die unverkürzte Publication erst recht einen Einblick in die Vielseitigkeit der Beziehungen eines Klosters gestatten und gerade das an (so zu sagen) Kleinigkeiten hängende innere Leben erschließen. Am gerathensten dürfte sein, die Namen der Personen, ohne ausdrücklichen Werth für die Universalgeschichte, in einem neuen Absatze zu drucken und in einem andern Absatze die Namen der Personen ohne jeden Zusatz, jedoch in beiden Fällen zu dem betreffenden Tage. — So erscheinen in den ältesten Fuldaer Urkunden unter den Zeugen eine Zahl öfters wiederkehrender Personen ohne jegliche Bezeichnung ihres Standes; hält man die gleichzeitigen Lorscher Urkunden mit denselben Namen der näher bezeichneten Zeugen daneben, so ergibt sich, daß dasselbe Geschlecht der Grafen im Ober-Rheingau in den Urkunden beider Klöster als Zeugen und große Wohlthäter auftritt[1]).

Die schon von Studer edirte Chronik des Nüwenburgensis, Nr. 13, S. 149—276, begreift die Jahre 1273—1350; enge an sie schließen sich Nr. 14 die Continuationes 1350—78, so wie die kleine Vita des Bischofs Berthold von Buscheк zu Straßburg 1328—53. Die Vorrede S. 24—38 gibt über den Verfasser und die Handschriften des Haupttheils und über das Verhältniß dieser zu den Fortführungen genügenden Aufschluß. Natürlich bereichert jede neue Ausgabe eines historischen Werkes, mag es auch schon wiederholt gedruckt worden sein, dieses selbst und die Geschichte, zumal wenn es durch Böhmers Hände gegangen ist. — Nr. 16—19 folgen Stücke kleinern Umfangs, nämlich Todtenkalender von Straßburg, Weißenburg und Speier; Nr. 18 hat Prof. Stumpf besorgt. Die bereits von Eccard, aber sehr fehlerhaft, edirte Speierer Chronik des Johann von Mutterstadt, Nr. 20, S. 327—351, erscheint hier in correctem Abdrucke. Nr. 21, Catal. ep. Spir., ist mehr der Vollständigkeit der Speierer Gruppe als seines innern Werthes wegen abgedruckt.

Eine andere Gruppe bilden die Mainzer Sachen, wovon die Successio episcoporum Mog. 80—1508, S. 355 zum erstenmale gegeben ist. Die übrigen Nummern 23—25, Narratio de rebus gestis archiepiscoporum Mog., Chronici Mog. miscelli fragmenta, Notae histor. Mog. bis S. 392 sind Wiederabdrücke. Genannte Nummern sind gesammelt aus Joannis, Buder, Bodmann und Schaab[2]). Ein glücklicher Gedanke ist es, die zerstreuten kleinen Notizen, welche in den Handschriften gelegentlich zu den Urkunden oder Nekrologien geschrieben und von den Editoren mitabgedruckt wurden, oder auch gerettete Bruchstücke verlorener Geschichtswerke zusammenzustellen. W. Giesebrecht hat auf diese Weise die Annales Altahenses zusammengestellt. Es sei mir erlaubt, den Vielen, deren Studium sich der Mainzer Geschichte zugewendet, hier mitzutheilen, daß des bekannten Bodmann Nachlaß in Habels Hände kam; Habel schenkte sie seinem Neffen, Kreisrichter Conrady, welcher sie in Miltenberg (am untern Maine bei Aschaffenburg) aufstellen ließ und der gelehrten Benutzung nicht vorenthält. Das Ganze bedarf noch der Ordnung durch kundige Hand. Von Würdtweins großentheils gedruckten Papieren liegen noch 12 Kasten voll in der Frankfurter Stadtbibliothek. (Ueber Würdtweins Verhältniß zum Chron. Spirense s. Friedemanns Zeitschr. f. d. Arch. Dtschlds. I, 70). Die Mainzer Archive sind noch erhalten. Das Reichserzkanzler-Archiv liegt in Wien, die Urkunden bis 1300 in München, bis 1500 in Würzburg, die Stiftssachen in Darmstadt; Mainz selbst bewahrt fast nichts von Bedeutung. Kännten wir den Inhalt jener mehrern hundert Centner Mainzer Sachen, welche die Regierung in München veräußerte, um den Druck der Regesta Boica zu bestreiten, sowie den Inhalt dessen, was bei Theilung oder Sortirung des von den Franzosen gesammelten Departementsarchivs durch Schuld eines jungen Mannes (der Angabe gemäß) verloren ging resp. den Rhein hinab (nach Köln?) wanderte, so wären wir im Stande, den frühern Mainzer Archivbestand vor Auflösung des Reichs aufs genaueste zu bestimmen. Vom Archiv ist nichts verbrannt; alle Archivalien waren nach Holland geflüchtet, von wo sie in die Ostsee geflüchtet werden sollten.

Ganz neu sind Nr. 26. Notae Blidenstadenses, Nr. 27. Annales Francof., während die Notae hist. eccl. s. Bartholomaei Francof. 1474. 1475. 1485., ferner die Acta aliquot vetustiora in civitate Francof. collecta per J. Latomum 793—1519 schon früher gedruckt waren. Die Sachen von W. Königstein und C. Camentz (Nr. 30 und 31) sind von nicht großer Bedeutung und Ausdehnung. Nur zwei Seiten nehmen ein die Ann. Solmenses und Ann. Teutonicorum, Nr. 32 und 33. — Kleinere Stücke, theilweise ungedruckt, betreffen Fulda, Padenhausen, Thüringen, Caufungen, Trier, Prüm, Remiremont und Köln, Nr. 34—42. Die Prümer Todtenannalen stehen auch bei *Würdtwein*, Subs. dipl. XII, 326.

Ein interessanter Fund, den Huber machte, ist Nr. 43: Annales monast. s. Pantaleonis Coloniae 1238—1249, S. 470—495, eine Fortsetzung früherer Aufzeichnungen in St. Pantaleon, obgleich sie weniger eine Reichsgeschichte als Geschichte der Stadt und des Stifts Köln sind. Der Verf. steht sammt seinem Erzbischofe auf des Papstes Seite gegen Friedrich II. und schildert die Ereignisse ruhig und objectiv. — No. 44—47, 49—54 sind Nekrologien von Fischbeck, Bamberg, Weltenburg, Altaich, Salzburg und Freisingen. — Des bekannten Heinricus de Rebdorf Papst- und Kaisergeschichte 1294—1363, S. 507, erscheint durch Böhmer hier zum ersten Male in einer guten Ausgabe. Den Schluß der Sammlung machen unedirte italienische Sachen (S. 588—722): No. 55. Excerpta ex Nicolao Minorita 1324—1338; sie enthalten eine durch kurze Notizen verknüpfte Sammlung von Actenstücken, besonders über den Streit zwischen Papst und den Minoriten „de paupertate Christi." Man glaubte vor der Publication, die Handschrift enthalte vieles Material über das 14. Jahrhundert; dem ist nicht so, wie sich jetzt zeigt. — No. 56. Minoritae Florentini gesta imperatorum 1106—1278. Der Verf., welcher auf seinen großen Reisen auch Köln, Prag und Paris berührte, behandelt die Geschichte der römischen Kaiser von Octavian bis Rudolf. Ueber seine Zeit berichtet er ausführlich aus gedruckten Quellen und mündlichen Erhebungen. — No. 57. Annales Florentini 1288—1431 von geringem Umfange. — No. 58. Le Croniche de Viterbo 1080—1254, S. 686—723, ist eine von Ficker besorgte Abschrift der Handschrift in Rom (Bibl. Angelica). Die Chronik, den Zeitraum von 1080—1254 umfassend, ist sehr verschieden zusammengewachsen, aus dem Verfasser vorliegenden Chroniken, aus mündlichen Berichten, auch Sagenhaftes mischt sich bei. Das hier Abgedruckte ist jedoch nur der erste Theil der ganzen bis 1450 reichenden Chronik; s. die Vorr. S. 68—72.

Die Berichtigungen und Zusätze füllen zwei Seiten. Daß doch wenigstens ein Personenverzeichniß beigegeben wäre! Es gehört zu bearbeiteten Quellen so gut wie die Anmerkungen. Das hat Jaffé in seinen Indices vor Böhmer voraus. Zu erwähnen bleibt noch, daß der Herausgeber in der Vorrede verspricht, „mit möglichster Raschheit die Regesten Karls IV. in Angriff zu nehmen, wofür Böhmer schon an 3000 Stücke bereit gelegt hatte." Der 4. Band schließt sich ebenbürtig den drei ältern Brüdern an. Die Vorrede, ganz die Arbeit des Herausgebers, beweist aufs beste die Tüchtigkeit und Befähigung Hubers, im Geiste Böh-

[1]) Sehr zu beherzigen sind die Winke, welche Stumpf, Reichskanzler Einl. S. 27. 28 und Note 28 zu S. 28, über den Werth und die Verwerthung der Nekrologien gibt.

[2]) Der Herausg. spricht von zwei Zusätzen Gudens zu seinem in Mainz befindlichen Handexemplar des Joannis. Statt Gudens muß es heißen Bodmanns; des letztern Handexemplar mit sehr werthvollen Notizen besitzt die Mainzer Stadtbibliothek.

mers die Quellen der Geschichte in guten Publicationen zu eröffnen. — Die Fontes sind nun abgeschlossen. Die Kaiserregesten führt Huber weiter; für die von Böhmer angelegten Mainzer Regesten der Erzbischofsurkunden ist in C. Will eine bewährte Kraft gewonnen; 6000 Nummern wenigstens sind hergestellt und fallen, nach dem Plane, der dabei im Auge gehalten wird, zu schließen, musterhaft aus, werden auch der sehr vernachlässigten Erforschung der Mainzer Geschichte den kräftigsten Vorschub leisten.

Mainz. F. Falk.

Culturgeschichte.

Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmalen, oder 50 Jahre der deutschen Sprache im Reformationszeitalter vom J. 1470—1520. Ein christliches Lebensbild. Mit Benutzung von neun verschiedenen deutschen Bibelausgaben vor Luther. Nach alten Druckwerken und Handschriften verfasst von **Vincenz Hasak**, Pfarrer in Weisskirchlitz bei Teplitz. Regensburg, Manz 1868. XVI u. 587 S. 2 Thlr. 15 Sgr.

„Mir widersteht die hoffärtige Ansicht, das Leben ganzer Jahrhunderte sei durchdrungen gewesen von dumpfer, unerfreuender Barbarei; schon der liebreichen Güte Gottes wäre das entgegen, der allen Zeiten seine Sonne leuchten ließ." So spricht sich ein Mann aus, der vergangene Zeiten wie Wenige durchforscht hat, der sich aber dennoch durch jene schöne Maxime nicht hat abhalten lassen, dem Mittelalter einzelne ungerechtfertigte Beschuldigungen aufzubürden, Jakob Grimm. Ist das bei den Meistern des Faches möglich, so kann es freilich nicht wundern, wenn literarische Handlanger und Handwerksburschen, Dilettanten auf geschichtlichem Boden, Romanfabrikanten u. dgl. die eingesogenen Vorurtheile gegen das finstere Mittelalter unverbrüchlich festhalten und gelegentlich auf den Markt bringen.

Zu den am übelsten beleumundeten Zeiten gehört nun sicher das Jahrhundert vor der Reformation. Auch der Verfasser vorliegenden Buches hat „seit seinen Jugendtagen immer und immer wieder gehört und gelesen, daß Dr. Luther die erste deutsche Bibelübersetzung gearbeitet habe, daß er der eigentliche Schöpfer der neuhochdeutschen Sprache sowie des deutschen Kirchenliedes sei, daß vor seinem Auftreten das Evangelium unter dem christlichen Volke so viel als unbekannt geworden war, indem das christliche Volk durch die damaligen Hirten fast nur mit Märchen oder Aberglauben gespeist worden sei, daß von einem Unterrichte im Geiste des wahren Christenthums namentlich in Beziehung auf das h. Bußsacrament keine Rede war, daß damals nur die sog. »Werkheiligkeit« gepredigt und nach einer sittlichen Lebensbesserung vermöge christlicher Grundsätze nicht gefragt wurde, daß die damaligen Christen nur auf ihre vermeintlichen »guten Werke« und auf die Heiligen, nicht aber auf Gott ihr Vertrauen setzten, daß über der (angeblichen) Heiligen- und Marien-Anbetung Christus ganz vergessen worden war, oder — um es kurz zu sagen — daß beim Beginn des 16. Jahrh. das wahre Evangelium unter der Bank gelegen und in Aberglauben und Menschensatzungen umgeschlagen war. Ja, was haben selbst gelehrte Leute nicht alles über Tetzel und den Ablaß und den stereotypen Ablaßkram gefaselt, obgleich die meisten von ihnen nicht einmal den Lehrbegriff der Kirche bezüglich des Ablasses kannten! Und dieses Sündenregister betet vielfach noch die Schaar der sog. liberalen Katholiken mit einer ans Unglaubliche grenzende Naivität nach." So klagt der Verf. (S. IV) und zeigt dadurch, daß Oesterreich — denn er ist doch sicher ein geborener Bürger des Kaiserstaates — wenn auch nicht mehr politisch, doch immer noch literarisch zu Deutschland und zwar vorzugsweise zum jungen Deutschland zählt. Indeß fordert doch die Gerechtigkeit zu gestehen, daß außer dem Katholiken Franz Pfeiffer hauptsächlich Protestanten es waren, die durch Erforschung, Vergleichung und Herausgabe der literarischen Schätze des deutschen Mittelalters diese früher so verschrieene Zeit für alle diejenigen, die nur ihre Augen offen halten wollen, in ein besseres Licht gesetzt haben. Leider können die Herausgeber der Sprach- und Cultur-Denkmäler deutscher Vergangenheit nur auf einen sehr beschränkten Leserkreis rechnen. Und es wird, fürchte ich, dem vorliegenden Buche nicht anders ergehen, obwohl dasselbe ein besseres Schicksal verdient.

Das ziemlich umfangreiche, von der Verlagshandlung splendid ausgestattete Werk führt nämlich, wie der Titel sagt, auch deutsche Sprachdenkmäler, und zwar fünfzig Jahre der deutschen Sprache beim Ausgange des Mittelalters (1470—1520) vor. Wenn ein böhmischer Landpfarrer Eifer und Aufopferung genug besitzt, um sich die nicht so leicht zu erlangenden literarischen Hülfsmittel zu einem solchen Werke zu verschaffen, wenn er unter anderm nicht weniger als zehn vor dem Jahre 1522 gedruckte deutsche Bibeln in seinen Besitz bringen konnte, wenn er seinem Seelsorgsleben Zeit und Muße abzugewinnen wußte, um zwei Papierhandschriften und zwei und neunzig Druckwerke durchzustudiren und dieselben in Auswahl druckfertig zu stellen, dann verdient er gewiß schon dadurch alle Anerkennung, auch für den Fall, daß sein Elaborat nicht alle wünschenswerthen Vollkommenheiten an sich tragen sollte. Und es wird den katholischen Leser freuen, den Andersgläubigen aber darum nicht stören, daß der Herausgeber bei seiner Auswahl ein apologetisches Interesse im Auge behielt. Er hält nämlich die von ihm berücksichtigte Zeit keineswegs für moralisch versunken, für religiös unwissend oder für literarisch unbedeutend, und er beruft sich dafür (S. VIII ff.) auf das wohlbewußte allseitige Streben nach der rechten Reform, auf das „durch und durch reformatorische vierte [soll wohl heißen fünfte] allgemeine Lateranische Concil", auf die Hebung des niedern Schulwesens durch die thätigen Schulbrüder des Gerhard Groote, auf die hundert Universitäten und zahlreichen großen Männer jener Zeit, auf „die trefflichen Anleitungen, um die Seelsorge im Geiste Christi zu führen", endlich auf die Erfahrungssätze, daß alle Uebergangsperioden der Weltgeschichte von schweren Katastrophen begleitet sind und stets ein großes Stück aus dem Nachtgebiete der menschlichen Natur an das Tageslicht fördern, sowie daß die Namen der edelsten Hirten und Priester kaum über die Grenzen ihres Weichbildes bekannt sind, während der Name eines einzigen pflichtvergessenen Mannes, besonders aus dem geistlichen Stande, weit und breit in Aller Munde ist. Um nun seinerseits den Beweis für diese Behauptungen herzustellen, führt er eine glänzende Reihe von Schutzzeugen der angeklagten Zeit zu Hülfe. Und zwar sind darunter Zeugen von unwiderleglicher Glaubwürdigkeit und Namen vom besten Klange: neun Bibelübersetzungen, aus denen Proben mitgetheilt werden, die den Literarhistorikern wohlbekannten ascetischen Bücher „die vier und zwentzig Alten oder der guldin tron" von Bruder Otto von Passau, „die vier und zwenzig guldin harpfen" und die „Theologia teutsch", sodann der hochberühmte Geiler von Kaisersberg mit nicht weniger als zehn und Ulrich Kraft mit zwei Schriften, weiter eine ganze Reihe von Gebetbüchlein, Beichtspiegeln und Unterrichtsbüchern und endlich auch noch eine Anzahl von ältern, aber erst in dieser Zeitperiode gedruckten Autoren (Suso, Passional, Gesta Romanorum, Offenbarungen Brigitta's, Tauler, Nachfolge Christi), deren Aufnahme, da sie alle im Sprachgewande der in Betracht kommenden Zeit erscheinen, durchaus nicht zu beanstanden war. Das deutsche Kirchenlied hat der Verf. aus dem Grunde nicht in sein Bereich gezogen, weil über diesen Gegenstand Hoffmann in seiner „Geschichte des deutschen Kirchenliedes" vollständigen Aufschluß gebe (S. 584). Aber auch sonst hat er sich (mit alleiniger Ausnahme von zwei kleinen Gedichten) ganz und gar auf die Prosa-

Literatur des betreffenden Zeitraums beschränkt, ein Verfahren, das ich für meine Person in Anbetracht der einschlägigen, nicht unbedeutenden poetischen Productionen nicht befolgt haben würde.

Unbillig würde es erscheinen, wollte man bei einem Sammelwerke der bezeichneten Art auf Vollständigkeit der Auswahl und der Literatur bestehen. Daß diese Vollständigkeit nicht vorhanden ist, beweist schon der gänzliche Mangel von niederdeutschen Sprachdenkmälern. Wenn ich diese Abwesenheit eines ziemlich bedeutenden Literaturzweiges meinestheils bedauere, so stehe ich doch nicht an, dieselbe durch die süddeutsche Heimath des Herausgebers zu erklären und zu entschuldigen. Auch die Bemerkung möchte ich mir erlauben, daß bei einigen kleinern interessanten Büchelchen statt des Auszuges oder vielmehr der Auswahl ein vollständiger Abdruck, selbst auf Kosten anderer Pièceen, erwünscht und für den dauernden Werth des vorliegenden Buches von Nutzen gewesen sein möchte. — Der Herausgeber bekennt sich mit seinem Buche zu einer doppelten Absicht: erstens „das Glaubensleben unserer deutschen Voreltern im Reformationszeitalter an dem Leser vorüber zu führen" (S. XII), sodann „die deutsche Prosa in ihrer allmählichen Entwicklung wie in einem Bilde anschaulich zu machen, damit der Leser sich selbst sein Urtheil bilde, ob Luther eine bessere deutsche Sprache schrieb und redete, als seine Zeitgenossen oder nicht" (S. 584). Sehen wir uns denn die gewonnenen Resultate an.

In einer Nachschrift zu seinem Werke gesteht der Verf. selbst: der Titel möge Manchem nicht gut gewählt erscheinen, da die kath. Glaubenslehre nicht vollständig vertreten sei; er habe besonders Rücksicht auf das Sacrament der Buße genommen. Und allerdings waren ja Buße, Beicht, Genugthuung und Ablaß jene Punkte, gegen die sich der nächste und heftigste Angriff der religiösen Neuerer richtete; es sind jene Glaubens- und Sittenlehren, die dem Mißverständniß des ungebildeten Haufens, noch mehr aber der Mißdeutung und Fälschung übelwollender Gegner am meisten ausgesetzt waren. Nun läßt sich aber aus dem vorliegenden Sammelwerke literarischer Urkunden der erfreuliche Beweis herstellen, daß nicht etwa nur die Theologen und Hochgebildeten der Zeit — denn um diese handelt es sich ja zunächst nicht — sondern auch das gemeine Volk durch populäre Predigten, durch weit verbreitete Andachtsbücher und besonders durch kurzgefaßte Handbücher der Religion, die gewöhnlich mit ascetischen Schriften verbunden waren, in durchaus correcter Weise über die erwähnten Punkte unterrichtet wurde. Dabei muß der Herausgeber sich begnügen; denn die Möglichkeit schiefer Auffassungen beim gemeinen Volke, die Existenz habgieriger Mißbräuche bei einzelnen bestellten Verwaltern des Bußwesens kann und soll nicht weggeläugnet werden. — Ist das Bußwesen die bevorzugte Partie des Buches, so sind darum doch die sonstigen Lehren der Kirche nicht von der Behandlung ausgeschlossen; sie kommen fast alle, wenn auch nur gelegentlich, zu Worte und, wie man dem Ref. schon glauben wird, in orthodoxen Aussprüchen. Den Leser aber würde es wenig interessiren, wollte ich mit ihm den allbekannten Wahrheiten nachgehen; ich ziehe es daher vor, einzelne Eigenthümlichkeiten und Merkwürdigkeiten hervorzuheben.

S. 291 findet sich aus einem ascetischen Werke, genannt „Die Hymelstrasz", das apostolische Glaubensbekenntniß, und zwar in vierzehn Artikeln, nebst Auslegung. Die ersten drei Artikel lauten dort: „Ich gelaub in gott — Vater almechtigen — Schöpffer hymels vnd der erden" und werden alle drei „dem heylig zwelffpot vnd ersten pabst sant Peter" zugeschrieben. Ganz ungewöhnlich muß diese Zählung nicht gewesen sein; wenigstens finde ich sie auch auf einer Synode zu Lambeth in England im J. 1281 (Hefele, Conciliengesch. VI, 198), wo sie allerdings dem Concilien-Geschichtsschreiber so auffallend vorkommt, daß er sie mit einem Fragezeichen versieht. — Aus demselben Büchlein ersehen wir (S. 290), daß man um das J. 1500 in dem englischen Gruße den ganzen kirchlichen Zusatz: „Heilige Maria ꝛc." noch nicht zu gebrauchen pflegte. — In Beziehung auf Eschatologie ist mir (S. 205) ein Auszug aus dem Buche „der Selenwurzgarten" (Augsb. 1496) merkwürdig erschienen. Hier werden die Menschen eingetheilt: 1) in solche, „die on gericht geurteilt sind in die ewigen verdambnusz" (die Ungläubigen); 2) solche, „die von stund an so sy sterben geurteilt sind in das ewig leben"; 3) solche, die zum Fegfeuer verurtheilt werden; 4) „so sterben etliche menschen den ir urteil auffgeslagen wirt bisz zu dem jungsten gericht, also dasz sy doch nit gantz wissen wie das urteil über sy geen wirt, und darumb sint dieselben allweg in grossen sorgen. Und ob einer fragt, wo sy dieweil beleiben, ist in zeantworten: wo gott will; dann der alle ding vermag der mag auch denselben ein stat geben daran sy beleiben bisz zu dem jungsten gericht"; 5) „so werden etliche menschen geurteilt von stund an so sy gesterben ad limbum"; 6) solche, „die Cristen genant sint gewesen, aber sy haben gewonlich in sünden gelebt" (die also recht eigentlich gerichtet werden).

Ein Manuale Curatorum (zu Straßburg 1516 gedruckt) kennt nur sechs Werke der Barmherzigkeit (S. 503). Als ich diese Zählungsweise zuerst in Predigten aus dem 13. Jahrh. fand, vermuthete ich, es werde wohl das Auftreten der Pest und des schwarzen Todes im 14. Jahrh. Anlaß gegeben haben, zu den Werken der Barmherzigkeit das siebente, die Beerdigung der Todten, hinzu zu fügen. Ich habe mich getäuscht und seitdem die sechs Werke der Barmherzigkeit noch in deutschen Gedichten des 15. Jahrh. und endlich sogar noch bei Wizel im J. 1538 (Döllinger, Reformation I, 101) gefunden. Dagegen nennt die oben erwähnte englische Synode von Lambeth sieben opera misericordiae. — S. 92 wird die Frage aufgeworfen, wenn drei Bischöfe zu einer Sache je 40 Tage Ablaß geben, ob man dadurch 120 Tage Ablaß gewinne; die Frage wird negativ entschieden, da ein Bischof immer nur den seiner Jurisdiction Unterstehenden Ablaß geben könne. — Das Sacrament der Ehe wird einmal (S. 88) mit dem eigenthümlichen Namen „kuntschaft" (Verwandtschaft) bezeichnet. — Aus einer Erklärung der Meßgebräuche in einem religiösen, 1483 gedruckten Volksbuche „Der seelen trost" betitelt, läßt sich schließen, daß damals Mannspersonen während einzelner Theile der h. Messe, wenigstens bis zum Evangelium, ihre Kopfbedeckung aufbehielten (S. 101). Holzschnitte aus dieser Zeit scheinen diese Sitte, die wegen der eigenthümlichen Gestalt der damaligen Kappen nicht so gar auffallend erscheinen kann, zu bestätigen. — In dem erwähnten Büchlein kommen einzelne Meßgebete in Versen vor, die durch ihre Form auf frühere Zeiten hinweisen und wahrscheinlich im Gedächtniß der Gläubigen sich fortgepflanzt hatten. Ich setze drei derselben mit möglichster Herstellung der ursprünglichen Form hieher. Bei der Elevation soll man knieend sprechen:

Heiliges benedeites wares gotes lam,
gelobet vnd gebenedeiet sey dein heiliger leichnam,
den du von der benedeiten maget Maria empfingest,
vnd durch meinen willen [1]) an dem creucz hiengest.
den du alle tag in des priesters henden
zu einer säligen speis ruchest [2]) ze senden.
O wunnekliche speisz, o lebentiges brot,
kum mir zu troste in meiner letsten not.

Bei der Aufhebung des Kelches in ähnlicher Weise:

Benedeiter Jesu milt und gut,
gelobet und benedeiet sey dein heiliges plut,
das du durch meinen willen zu sieben stunden [3])
gussest aus allen deinen benedeiten wunden;
das du alle tag in des priesters henden
zu einem trank mir ruchest zu senden.
O minnekliches trank, o benedeites plut
kumme mir ze hilf in aller meiner not.

1) um meinet willen. 2) geruhest. 3) siebenmal.

Und bei der Communion des Priesters sowie auch vor der eigenen Communion:

Benedeiter himlischer gottes sun Jesu Christ,
wan du dz wunniklich lebentig brot bist,
das von dem himelreich herab kam,
mach mich wirdig deines heiligen leichnam.
hilf mir, dasz er ewiklich mit mir beleib,
dasz ich in mit meinen sünden nit von mir treib,
dasz er mir ze trost kum in aller meiner not
und behüt mich vor dem ewigen tód. Amen.

In den mehrfach vorkommenden, sehr ausführlichen Beichtspiegeln finden sich S. 44, 47, 105, 192 interessante Aufzählungen der damals vorkommenden Arten von Aberglauben. Ich setze die wichtigsten Punkte hieher, einmal, weil der Herausgeber in den Erklärungen mehrmals neben das Richtige getroffen hat, sodann weil sie den Kampf der Kirche gegen die bösen, aus dem Heidenthum stammenden Gebräuche constatiren.

Liebes kint, wiltu das erst gebot gotes behalten, so soltu nit segnen lassen mit zaubereyen noch rat darzu geben. du solt dich nit lassen messen mit einem roten faden. du solt kein wachs lassen giessen noch plei noch kein spinnen lassen werfen, noch glauben haben an vogelgesang, noch an niessen, oder das sich die oren juckend oder die hend oder deszgleichen, noch an träum noch an nachthulden noch an das schräteldrucken. du solt nit gelauben an schwertbrieff und an ander zauberbrieff. du solt kein eisen lassen beschwören. du solt kein psalter lassen umb geen oder deszgleichen . . . . . Hastu icht geglaubet an der vogelein gesank. Hastu icht geglaubet an die guten holden oder an die träume oder an die wichtilchin oder an die maren oder an die elben oder an die weisen frawen. Hastu des icht geglaubet das ein mensche besser begegenunge habe wen das ander, das ein pfaffe oder münch bose begegenunge habe oder ein wolff gute, oder ein hase böse oder deszgleichen. Hastu icht gesprochen, wenn dir icht boses zu quam: disz ist mir beschert von gote, wen ich konde es nit ubergehen. Hastu icht geglaubet dasz ein mensche in der zeit geboren mochte werden, dasz im nimer gut geschehe. Hastu keinen glauben gehat an dein har wen es dir zusamen was gewachsen. Hastu kein unglauben gehat zu den schwertbriefen. Hastu das swert icht besprochen oder beschworen. Hastu das dingk besprochen oder beschworen das du verloren hattest. Hastu kein heisz eisen besprochen oder das wasser. Hastu iemanden dorzu bezwungen dasz er das heisz eisen tragen muste. Hastu kein unglauben dorzu dasz die hunde heulten und die alestern schrigen . . . .

Hier haben wir also nach einander das Messen in der Krankheit (Grimm, deutsche Mythologie S. 1116), Blei-Gießen, um darin die Zukunft zu erschauen, Wachsbilder (das. S. 1045), Spindelwerfen (spinne wird statt spille stehen), Vorbedeutung durch Vogelflug, Nießen oder Jucken und Träume, Schwertsegen, Weichselzopf, abergläubischen Gebrauch von Gebet- und heiligen Büchern (psalter), guten und bösen Angang (Wölfe hatten guten, Hasen und Geistliche bösen Angang), Alpdrücken (den Nachtholden, dem Schrätel, den Wichtelchen, der Nachtmahr, den Elben zugeschrieben; bei wichtilchin denkt der Herausgeber seltsamer Weise an Wachtelschlag, bei den maren an Hausgötter), endlich auch noch Mißbrauch der Gottesgerichte und unchristlichen Fatalismus.

Was die sprachliche Seite des Buches angeht, so versichert uns der Herausgeber, daß er die abgedruckten Stücke möglichst treu copirt habe, und es sind mir dagegen bei Durchsicht des Werkes keine besondern Zweifel aufgestiegen. Wenn man aber die ungeordnete, willkürliche und regellose Orthographie des 15. Jahrh. kennt und nun in dem vorliegenden Werke, das so viele Schriftstücke aus allen Gegenden Süddeutschlands vereinigt, alle möglichen Schreibweisen neben einander sehen muß, dann möchte man doch fast die Mühe und Sorgfalt bedauern, die hier dem Eigensinn und den zweifellosen Fehlern eines Autors oder Setzers und Correctors aus dem Wiegenzeitalter deutscher Typographie zugewandt sind, und möchte mit Uhland und Hoffmann von Fallersleben für den Neudruck derartiger Sachen eine einfache, übereinstimmende Orthographie, natürlich unter Schonung des Dialektischen, zur Anwendung bringen. Sodann berührt es nicht angenehm, wenn Erklärungen, Verbesserungsvorschläge u. dgl. mitten im Text statt unter demselben abgedruckt sind. Daß dergleichen Erklärungen bei einer Sammlung aus vorreformatorischer Zeit an manchen Stellen angebracht sein mögen, das wird Niemand läugnen; aber leider muß ich hier der Wahrheit gemäß constatiren, daß der Herausgeber sich weder als einen bedeutenden Sprachkenner, noch, wo es allenfalls mit Rathen gethan sein konnte, als einen Oedipus gezeigt hat. Manches zweifelbekundende Fragezeichen und mancher verfehlte Erklärungsversuch wären besser weggeblieben. So ist S. 3 „der meister von ponden (?) synnen" niemand anders als der im Verlauf noch mehrmals vorkommende Meister von behenden Sinnen; S. 14 „und imspil (?) vend ligen" heißt: und im Spiel wollen liegen; tarz = darf; der „Freihand (?)" auf S. 49 ist Variante oder Druckfehler für Freihart d. i. Landstreicher; „Waffen zarter got (?)" auf S. 56 ist eine sehr gewöhnliche Exclamation, bei der waffen so viel als „o weh!" bedeutet; „keust und prieft (?)" auf S. 58 heißt einfach: er kiest und prüft; „durch meint (?) willen" (S. 102) ganz einfach: um meinetwillen; „ich hab ein sun der geet geen (geren?) schul" (S. 116) heißt ja nur: der geht in die Schule; S. 144 donen (?) = tönen; S. 189 „do dieszer kleine von wuszte" = da dieser wenig von wußte u. s. f. Das alte Wort jehen, verjehen (sprechen) scheint der Herausgeber ebenfalls nicht gekannt zu haben; er läßt dafür S. 417 veriche und S. 582 geben drucken.

Durch Aufnahme von Proben aus drei der ältesten Luther'schen Schriften will der Herausgeber seinen Lesern einen Vergleich zwischen der hochberühmten Sprache des Reformators und der seiner ältern katholischen Zeitgenossen ermöglichen. Ihm steht das Urtheil fest, daß Luthers Sprache „keine reinere ist als die seiner Zeit" (S. 584). Berücksichtigt man bloß die mitgetheilten Proben, dann erscheint dies Urtheil keineswegs ungerechtfertigt; doch darf man zweierlei nicht vergessen: 1) den sprachlichen Fortschritt, der in Luthers spätern Schriften unwiderleglich zu Tage tritt, und 2) das starke Hervortreten von dialektischen Härten und Eigenthümlichkeiten, das die Schriften von Luthers (sprachlichen) Vorgängern in nachtheiligem Lichte erscheinen läßt. Den Namen eines Schöpfers der deutschen Prosa darf kein Gebildeter mehr dem Reformator beilegen. Darf ich ihm noch ein Blatt oder vielmehr ein Blättchen aus der Ruhmeskrone brechen? Ich habe mehrfach gelesen, das dem Hebräischen und der Vulgata nachgeahmte Wortspiel Gen. 2, 23: „virago, quoniam de viro sumpta est" — „Männin, darum daß sie vom Manne genommen ist," sei Erfindung und Eigenthum Luthers. Jetzt finde ich das übrigens nicht sehr werthvolle Wortspiel bereits in der deutschen Bibel vom J. 1477 (S. 38 des vorliegenden Buches): „Dise wirt genennet eyn männin, wann sy ist genomen von dem man."

Niederkrüchten. Lindemann.

Literarische Notizen.

In der Form eines Appendix zu seiner Ausgabe des Neuen Testamentes nach dem Codex Vaticanus spricht sich Tischendorf genauer, als es früher geschehen war, über das Verhältniß seiner Ausgabe zu der des Cardinals A. Mai aus und verbindet damit eine Kritik der kürzlich erschienenen römischen facsimilirten Prachtausgabe[1]). Die Mai'schen Editionen bezeichnet er als inscitia pari atque negligentia insignes. Selbst nach

1) *Appendix Novi Testamenti Vaticani.* Inest Apocalypsis ex codice unciali Vaticano 2066. Cum supplementis et emendationibus Novi Testamenti Vaticani. Item illustratur editio codicis Vaticani Romana nuperrima. Edidit *Constantinus Tischendorf.* Leipzig, Giesecke & Devrient 1869. XVIII u. 20 S. 4. 15 Sgr.

der durch Vercellone vorgenommenen Correctur behauptet er den Mai'schen Text noch an mehr als 400 Stellen haben verbessern zu müssen. Seine Kritik der neuesten, von dem Barnabiten Carl Vercellone und dem Basilianer Joseph Cozza im Auftrage des Papstes veranstalteten Ausgabe eröffnet T. mit einem sehr unerquicklichen Berichte über die Hindernisse, die ihm namentlich von einem Jesuiten bei seiner Collation der Handschrift in Rom bereitet worden seien, und über den Versuch der Civiltà cattolica seine Verdienste um die correcte Edition des Codex zu verkleinern. Dem P. Vercellone hingegen ertheilt T. die anerkennendsten Lobsprüche. Leider weiß er mannigfache Mängel an der römischen Ausgabe zu rügen. Er erwähnt Radirungen und Verbesserungen mit der Hand, Druckfehler, ungenaue Wiedergabe der zwischen den einzelnen Worten in dem Codex befindlichen Zwischenräume, und, was wohl das Schlimmste ist, Verwechslungen der verschiedenen Hände, von denen der Codex geschrieben wurde. Sechs Varianten hat T. gefunden, die von den römischen Herausgebern zuerst bemerkt worden sind. Trotz der gerügten Fehler aber lautet das Gesammturtheil T.'s, welches als das eines Concurrenten sicher nicht zu milde ist (S. XV): Quae quum ita sint, dubium non est, quin editio Romana multis modis perfectior esse potuerit quam revera est. Nihilominus Pio IX. summo operis patrono ipsisque doctis editoribus pro studio ac labore gratiae theologorum debentur. Zum Schlusse theilt T. den Text der Apokalypse mit nach einer vaticanischen Uncialhandschrift, welcher auch der Mai'sche Text dieses Buches entnommen wurde, weil der Cod. Vat. B die Apok. nicht enthält. — Diese Kritik T.'s hat bereits von Seiten eines Italieners eine Entgegnung gefunden[2]). Der größte Theil dieser Gegenschrift enthält, was man freilich erklärlich finden mag, persönliche Angriffe gegen den deutschen Kritiker. Ausführlich werden ihm die Untugenden der Prahlerei und der damit so leicht gegebenen Unzuverlässigkeit in seinen Angaben vorgeworfen, und ist diese Anklage bis zu einem gewissen Grade leider auch nur zu sehr begründet. Hierdurch sowie durch die andere Ausführung, daß die römischen Editoren mit viel mehr Muße die Handschrift hätten betrachten können, als es T. gestattet war, soll nun die Behauptung motivirt werden, T.'s Kritik sei unberechtigt und irrig. Mit solchen aprioristischen Beweisführungen ist indeß wenig gewonnen. Sachliches Interesse bieten darum nur die Bemerkung, daß der am Schlusse des ganzen Werkes folgende kritische Commentar über manches Aufschluß geben werde, was T. vorschnell getadelt habe, und die Berichtigungen, welche den Ausstellungen T.'s entgegengesetzt werden. Da über manches mit Stillschweigen hinweggegangen wird, so darf man leider hierin wohl eine Bestätigung des Tadels erblicken. Dies betrifft z. B. T.'s Behauptung, daß nicht allein in den gedruckten Exemplaren Rasuren und Verbesserungen mit der Hand vorgenommen wurden, sondern auch noch Druckfehler, wie *παατειαις* für *πλατειαις*, *μετλ* für *μετα*, *δυνλμει* für *δυναμει*, *ιχνας* für *ιχθυας*, *πορευεσαι* für *πορευεσθαι* stehen geblieben sind. Für die absolute Zuverlässigkeit, welche man von einer facsimilirten Ausgabe erwarten muß, bieten solche Versehen eine schlechte Bürgschaft. Indeß wird ein maßgebendes Urtheil über den Werth des Werkes doch erst nach dessen Vollendung und genauer Vergleichung mit der Urschrift von sachkundiger Hand gefällt werden können. Wenn am Schlusse Giovannini die Zuversicht ausspricht, trotz des zum tiefsten Schmerze aller Bibelgelehrten erfolgten Todes Vercellone's sei die gelungene Fortsetzung des begonnenen Werkes nicht gefährdet, weil Vercellone selbst einen seiner Ordensgenossen zu dieser Arbeit designirt habe, so wünschten wir lebhaft, daß dieses Vertrauen nicht in dem allzu sanguinischen Temperamente der Italiener begründet sein möchte. Vercellone selbst, der erfahrenste Kritiker Italiens, hatte nicht ohne Befürchtungen das schwierige Werk unternommen. L.

2) Della illustrazione dell' edizione Romana del codice Vaticano della Bibbia Greca fatta dal professore Constantino Tischendorf. Memoria di *Attilio Giovannini*. Firenze 1869. 30 S. 8.

— Der Missions-Director Dr. Wangemann hat unter dem Titel „Ein Reise-Jahr in Süd-Afrika" ein Tagebuch über eine vom Sept. 1866 bis Sept. 1867 dauernde Reise durch die Missionsgebiete der Cap-Colonie, des britischen Kafferlandes, des Oranje-Freistaates, der Transvaal-Republik und Natals veröffentlicht[1]). Das Buch ist nach seiner Anlage und Sprache zunächst zur erbaulichen Lectüre für protestantische Missionsfreunde bestimmt. Eine klare und übersichtliche geographisch-statistische Darstellung der verschiedenen Missionsstationen wird darin nicht gegeben, vielmehr, wie es scheint, bei den Lesern als bekannt vorausgesetzt. Wer sich durch die Fülle von rein persönlichen und sonst unwichtigen Berichten durcharbeitet, wird aber in dem Buche manche brauchbare Materialien für eine solche Darstellung finden, zumal der Verf. allem Anscheine nach wahrheitsgetreu über die vielerlei protestantischen Missionen (von den katholischen ist kaum einmal die Rede), die er durch eigene Anschauung kennen gelernt hat, berichtet und die Zustände in keiner Weise idealisirt, vielmehr die Schwierigkeiten sehr deutlich hervortreten läßt, welche die schlimmen Eigenschaften der Eingeborenen, die Mißgriffe und die Uneinigkeit der verschiedenen Confessionen und Secten angehörenden Missionare[2]) und andere Umstände der Christianisirung des Landes bereiten. — Auch für die Kenntniß von Land und Leuten in Südafrika liefert das Buch manchen guten Beitrag in hübschen Naturschilderungen und ethnographischen Notizen; freilich muß man diese aus den zahlreichen Blättern des Tagebuchs geduldig zusammen suchen. Zu erwähnen sind z. B. die Vergleichung der Kaffern und Hottentotten S. 213 (der Verf. ist geneigt, erstere für Verwandte der Juden, etwa für ein Mischvolk von Ismaeliten und Negern zu halten), die Besuche bei den Kaffernhäuptlingen Sandile und Marocco S. 267. 311. — Wir wollen bei dieser Gelegenheit auch auf zwei andere uns gleichfalls eingesandte protestantische Missionsschriften von dem Missions-Inspector Plath[3]), da sie zu einer eingehenden Recension in unserm Blatte keine Veranlassung bieten, diejenigen, welche sich für diese Fragen näher interessiren, aufmerksam machen.

— Der zweite Band der „Vermischten Schriften" von A. Ebeling[4]), — über den ersten s. Lit.-Bl. 1867, Sp. 891, — enthält zwei Erzählungen und Reiseskizzen aus Brasilien, aus den Pyrenäen und dem Baskenlande und aus der Bretagne, also nichts, was zu einer eingehenden Besprechung im ‚Lit.-Bl.' geeignet wäre. Die Skizzen aus der Bretagne, das interessanteste Stück des Bändchens, sind früher in den ‚Kölnischen Blättern' erschienen.

1) Ein Reise-Jahr in Süd-Afrika. Ausführliches Tagebuch über eine in den Jahren 1866 und 1867 ausgeführte Inspectionsreise durch die Missions-Stationen der Berliner Missions-Gesellschaft von Dr. Wangemann, Missions-Director. Berlin, Wohlgemuth 1868. 653 S. 8. 1 Thlr. Die Ausgaben mit 16, 32, 53 Holzschnitten (meist Landschaften) $1\frac{1}{3}$, 2, $2\frac{2}{3}$ Thlr.

2) „Kafferland ist bereits so mit Missionaren überfüllt, daß sie sich gegenseitig auf die Zehen treten," klagt ein Missionar S. 177. Wiederholt wird über die laxe Praxis und „Proselytenmacherei" der Wesleyaner, über die Anmaßungen der Anglicaner u. s. w. geklagt (S. 176. 254. 279).

3) Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte. Eine missionswissenschaftliche Studie von Carl Heinrich Christian Plath, Missions-Inspector. Berlin, W. Schultze 1867. VIII u. 48 S. 8. 6 Sgr. — Drei neue Missionsfragen (Kirche und Mission, die Vertretung der Missionswissenschaften auf der Universität, der Weltverkehr und die Kirche) von dems. Berlin 1868. VIII u. 127 S. 8. 16 Sgr.

4) Vermischte Schriften von A. Ebeling, Verfasser der „Kleinen Chronik aus Paris in den Kölnischen Blättern" 2c. 2c. Zweiter Band. Soest, Nasse 1868. 391 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1; Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 27. April 1869. № 9.

Alttestamentliche Literatur.

Die folgende Uebersicht über neue Bearbeitungen alttestamentlicher Bücher schließt sich an die 1868, Sp. 561 gegebene an.

Eine sehr gute Arbeit ist der zu dem Lange'schen Bibelwerk gehörende Commentar zu den (beiden letzten) Büchern der Könige von Bähr[1]), dem Verfasser der Symbolik des mosaischen Cultus. Die sprachliche Seite der Erklärung ist knapp, aber vollständig ausreichend; die Textkritik wird unbefangen und maßvoll geübt; die Sacherklärung ist ganz vortrefflich. An die „exegetischen Erläuterungen" zu den einzelnen Stellen schließen sich „heilsgeschichtliche und ethische Grundgedanken" über die größern Abschnitte an, in welchen durchgängig sehr gute geschichtliche und theologische Erörterungen und Betrachtungen über die betreffenden Punkte der israelitischen Geschichte gegeben und zugleich die rationalistischen Darstellungen und Urtheile von Ewald, Bunsen, Duncker, Eisenlohr, Menzel, Weber u. A. kritisirt werden. In der Einleitung wird besonders ausführlich und gründlich über die Quellen der Bücher der Könige gehandelt; die theilweise sehr complicirten chronologischen Fragen werden an den betreffenden Stellen des Commentars scharfsinnig und klar erörtert. Ein Mangel des Werkes ist, von Einzelheiten abgesehen, die zu breite Darstellung; viele, zum Theil lästige Wiederholungen sind durch die Trennung der „Erläuterungen" von den „Grundgedanken" veranlaßt[2]).

Die Auslegung des Hohen Liedes von O. Zöckler[3]) gehört nicht nur zu den besten Abtheilungen des Lange'schen Bibelwerkes, sondern auch zu den besten neuern Arbeiten über das schwierigste aller alttestamentlichen Bücher. Außer einer sorgfältigen Erläuterung der Einzelheiten — über manche Deutungen läßt sich freilich streiten — bietet sie auch eine würdige Auffassung des ganzen Gedichtes:

Die in dem Hohenliede geschilderte bräutliche Liebe zwischen Salomo und Sulamith hat eine über sich selbst und über ihre Zeit hinausweisende Bedeutung. Als Liebe des weisen, ruhmstrahlenden Königs in Israel zu einer schlichten, reinen, wunderbar schönen Jungfrau seines Volks spiegelt sie das Verhältniß Jehova's, des theokratischen Bundesgottes, zur alttestamentlichen Bundesgemeinde als seiner Braut und auserkorenen Geliebten überhaupt ab und weissagt auf die noch viel stärkere und innigere Liebeserweisung, zu welcher Gott in der neutestamentlichen Heilszeit sich zu der ganzen Menschheit herabgelassen hat. Die Liebe Salomo's zu Sulamith ist ein Vorbild der liebenden Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche (S. 11).

Diese Auffassung, unter deren ältern Vertretern Z. namentlich Luis de Leon und Bossuet nennt, wird in den auf die Einzelerklärung der fünf „Gesänge," in welche Z. das Gedicht eintheilt, folgenden Erörterungen der „dogmatisch-ethischen Grundgedanken" entwickelt. Z. stellt diese „heilsgeschichtliche oder typisch-messianische Auffassung" nicht nur der „profan-erotischen oder einseitig zeitgeschichtlichen," sondern auch den „allegorischen Deutungen älterer und neuerer Zeit" gegenüber. In dem wesentlichen Punkte stimmen indeß die Zöckler'sche Auffassung und die allegorische Deutung, wie sie jetzt gewöhnlich gefaßt wird, überein, daß nach beiden das im H. L. geschilderte Liebesverhältniß ein Bild des oben angegebenen geistigen Liebesverhältnisses ist. Der Unterschied liegt darin, daß das Liebesverhältniß zwischen Salomo und Sulamith von Z. als ein wirkliches, von den Allegorikern als ein (zum Zweck der bildlichen Darstellung der angegebenen Idee) fingirtes angesehen wird. Dieser, in der That nicht wesentliche, Unterschied tritt in den Erörterungen von Z. nicht so sehr hervor, als der andere, daß Z. den Grundsatz durchführt, das Gedicht als Ganzes und in seinen Hauptzügen diene zur Veranschaulichung der Idee, während die meisten ältern Erklärer auch alle einzelnen Züge und Sätze allegorisch ausdeuten. Jener Grundsatz ist hier ebenso richtig, wie bei den Parabeln, bei denen ja auch die Erzählung als Ganzes zur Veranschaulichung der sittlichen Wahrheit dient, während die einzelnen Züge großentheils nur als Bestandtheile der Erzählung, nicht auch direct für den didaktischen Zweck der Parabel eine Bedeutung haben. Mit Recht hebt darum Z. wiederholt hervor: „an die Haupt- und Grundgedanken, wie der andächtig betrachtete Inhalt eines Abschnitts sie nahe lege, habe der Exeget sich hauptsächlich zu halten, allzu specielle Ausdeutung von Einzelheiten aber (wie z. B. die Beziehung der »Felsritze« 2, 14 auf Christi Wunden, der »kleinen Füchse« auf Ketzer und sonstige Verführer, der »Nächte« auf dunkle Zeiten der Trübsal, der »Wächter« auf die Engel ꝛc.) als des nöthigen exegetischen Fundamentes entbehrend zu ver-

1) Die Bücher der Könige. Theologisch-homiletisch bearbeitet von Dr. Karl Chr. W. F. Bähr, Ministerialrath a. D. zu Karlsruhe. Bielefeld, Velhagen und Klasing 1668. XX u. 495 S. 8. 1 Thlr. 26 Sgr. Der Commentar ist der 7. Theil der alttestamentlichen Abtheilung des 1866, 297; 1868, 565 besprochenen theologisch-homiletischen Bibelwerks von J. P. Lange.

2) Die ältere Literatur ist S. XIX sehr unvollständig verzeichnet, namentlich die katholische. Unbegreiflich ist, daß S. 362 zu 2 (4) Kön. 13, 21 der Satz von Starke citirt wird: „Es gibt dies Exempel nichts zur Kraft der Reliquien der Heiligen und zu dem Mißbrauch derselben im Papstthum; denn nicht die Gebeine Elisä, sondern die Kraft Gottes machte diesen Todten lebendig." Wird denn im „Papstthum" gelehrt, daß irgend etwas anderes als die „Kraft Gottes" einen Todten lebendig machen oder andere Wunder wirken könne?

3) Das Hohelied und der Prediger. Theologisch-homiletisch bearbeitet von Dr. Otto Zöckler, Professor der Theologie zu Greifswald. Bielefeld, Velhagen und Klasing 1868. VI u. 218 S. 8. 26 Sgr. (13. Theil des Bibelwerks; über Zöcklers Erklärung der Sprüche s. 1867, 507).

meiden" (S. 48); „die Exegese habe auf Grund des unbefangen ermittelten Wortsinnes zwar eine Aufzeigung der stattfindenden Beziehungen der Handlung auf die Geheimnisse der Offenbarung und Erlösung, also eine Anwendung des Inhalts auf die Verhältnisse des geistlichen Lebens zu versuchen, sich aber jeglichen Suchens und Haschens nach unmittelbar geistlicher und erbaulicher Deutung der einzelnen Stellen oder gar der einzelnen Worte mit keuscher Gewissenhaftigkeit zu enthalten" (S. 61). Solche „unmittelbar geistliche und erbauliche Deutungen einzelner Stellen" haben eben nur als Accommodationen in ascetischen Schriften ihre Berechtigung; daß solche Accommodationen von der eigentlichen Exegese nicht scharf unterschieden werden, ist der Hauptfehler der meisten ältern Auslegungen. Das Verdienst, die Aufgabe der Exegese des H. L. richtig erkannt und stets im Auge behalten zu haben, wird nicht wesentlich dadurch geschmälert, daß sich gegen Zöcklers Auffassung im Einzelnen manches einwenden ließe. Sehr dankenswerth ist die Zusammenstellung der verschiedenen Deutungen des H. L., welche Z. S. 14—26 gibt: wenn auch nicht ganz vollständig und nicht frei von Ungenauigkeiten, ist sie doch vollständiger und besser, als ich sie sonst irgendwo gefunden [1]).

Zu den zahlreichen, nicht im theologischen, sondern im literarischen Interesse unternommenen Uebersetzungen und Nachbildungen ist in der neuern Zeit eine von einem Arzte, M. Schaffrath, verfaßte hinzugekommen. Sie bekundet gute philologische Kenntnisse und eine große Formgewandtheit: die (gereimten) Verse sind, einzelne Härten und ungeschickte oder unedle Ausdrücke abgerechnet, recht hübsch und geben, obschon die Bearbeitung stellenweise sehr frei ist, den Sinn des Originals durchgängig getreu wieder. Für den Exegeten hat das Büchlein trotz der beigefügten „Erläuterungen" keinen Werth, und außerhalb des Kreises der Theologen ist die Zahl derjenigen, welche sich mit dem H. L. näher bekannt zu machen Beruf haben, aus naheliegenden — durch die Art, wie der Verf. die „nacktsinnlichen Stellen" behandelt, nichts weniger als beseitigten — Gründen doch zu klein, als daß man nicht wünschen sollte, der Verf. möge sich mit seinem poetischen Talent an einem andern Thema versucht haben. Die Auffassung des Gedichtes, welche der Verf. zu Grunde legt, ist die bekannte von einer Hirtin, die Salomo ihrem Geliebten abwendig zu machen sucht, und wenn der Verf. von der „höhern, geistigen Idee" spricht, „welche, wie schon nach der frühesten Auffassung der Synagoge, so nach christlicher Lehre den mystischen Hintergrund bilde," so läßt er dieselbe doch nirgendwo hervortreten. Was er S. 67 gegen die salomonische Abfassung des Gedichtes vorbringt, ist schon oft — von Zöckler S. 8 — widerlegt [3]).

Mit der Auslegung des H. L. ist in dem Buche von Zöckler die Auslegung des **Predigers** verbunden, gleichfalls eine tüchtige Arbeit, die aber zu einer eingehendern Besprechung keine Veranlassung bietet. Z. nimmt gleich den meisten Neuern an, das Buch sei nicht von Salomo, sondern erst im 5. Jahrh. v. C. verfaßt, bringt aber für diese Ansicht keine Gründe vor, die nicht schon von Andern vorgetragen und in meiner — von ihm nicht berücksichtigten — ausführlichen Erörterung in der Tüb. Q.-S. 1860, S. 430 gewürdigt worden sind. — Ein Werk über den Prediger von David Castelli [1]) verdient nur erwähnt zu werden als eine italienische Zusammenstellung und Verarbeitung der deutschen rationalistischen Untersuchungen, welche für deutsche Exegeten nichts Neues von Bedeutung bietet, in Italien aber hoffentlich indirect zur Förderung der biblisch-kritischen Studien beiträgt.

Ueber einen Abschnitt der **Sprüche** Salomons, die Sprüche Agurs und Lemuels, Prov. 30, 1—31, 9, hat der Herausgeber von Böttchers Lehrbuch (s. Sp. 216), F. Mühlau, eine Schrift veröffentlicht [2]). Er gibt darin den hebr. Text mit kritischen Noten und einer lat. Uebersetzung, eine kritische und exegetische Untersuchung über 30, 1 und 31, 1 und eine Zusammenstellung der „Arabismen und Chaldaismen" des Stückes. Nach Mühlau's Emendation und Auslegung hieße 30, 1: „Worte Agurs, des Sohnes Jakehs; Ausspruch des Mannes aus Massa: ich habe mich abgemüht, o Gott, ich habe mich abgemüht, o Gott, und bin schwach," und 31, 1: „Worte Lemuels, des Königs von Massa, welche ihn lehrte seine Mutter." Das „Königreich Massa" verlegt M. nicht, wie Hitzig, nach Nordarabien, sondern nach oder in die Nähe von Hauran.

J. E. Veith hat eine Uebersetzung und Erklärung von hundert **Psalmen** herausgegeben [3]). Die Uebersetzung (nach dem hebräischen Texte) ist treu und schön; sie würde viel gewonnen haben, wenn der Vers- und Strophenbau durch den Druck erkennbar gemacht wäre. Die Erklärung beschränkt sich mit Ausschließung des philologischen Elementes und alles gelehrten Apparates auf das, was zum Verständnisse der Psalmen unumgänglich nöthig ist, gibt aber dieses in einer für einen größern Leserkreis genügenden, verständlichen und ansprechenden Weise. Gebildeten Laien, welche sich ohne eigentliches Studium mit den Psalmen als poetischen Erzeugnissen und zum Zwecke der Erbauung bekannt machen wollen, wüßte ich kein besseres Hülfsmittel zu empfehlen; auch Geistliche werden es mit Nutzen und Interesse lesen, für das Breviergebet aber, da auf die Vulgata nur ausnahmsweise Rücksicht genommen wird, daneben einen Commentar, wie die von Schegg und Thalhofer, nicht entbehren können. Zu bedauern ist, daß V. nicht sämmtliche Psalmen aufgenommen hat. Er sagt, „die Auswahl sei durch den maßgebenden Zweck der christlichen Erbauung vorgezeichnet und demgemäß von solchen Gesängen Umgang genommen worden, welche vorwaltend dem alttestamentlichen Gedankenkreise angehören und dem christlichen Bewußtsein zu ferne liegen." Indeß lassen sich doch auch die von V. ausgeschiedenen Psalmen, selbst die sog. Feindespsalmen und die historischen Psalmen (77. 104. 105. 135 u. s. w.) dem christlichen Bewußtsein nahe bringen, — in das Brevier sind **alle** Psalmen aufgenommen — und bei manchen (9. 44. 52. 60. 113. 116. 150) wäre dies sogar ebenso leicht gewesen, wie bei einigen derjenigen, die V. aufgenommen hat; und Veith

---

1) Den spanischen Commentar des Luis de Leon scheint Z. nur aus dem Buche von Wilkens zu kennen und zu glauben, derselbe sei nicht gedruckt; auch die Angabe, Luis de Leon habe „sein Abgehen von den breit getretenen Pfaden der traditionellen Allegorese, sowie seine Wahl der spanischen Sprache zur Abfassung seines Commentars" in den Kerkern der Inquisition verbüßen müssen, ist ungenau; s. Lit.-Bl. 1867, 468.

2) **Sulamith.** Das Hohelied der Liebe. Metrisch nachgebildet und erläutert von **Max Schaffrath**. Köln, Dumont-Schauberg 1868. VIII u. 68 S. 12. 15 Sgr.

3) Ganz werthlos ist die Schrift: Das Hohelied Salomonis. Mit besonderer Rücksicht der gegenwärtigen Zeit und der hohen Bedeutung von K. 8, 6, die Eine betreffend. Ausgelegt von Ch. F. **Zimpel**. F. M. D. Hamburg, Oncken 1868. 456 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

1) Il libro di Cohelet volgarmente detto Ecclesiaste tradotto dal testo ebraico con introduzione critica e note di *David Castelli.* Pisa, Nistri 1866. 309 S. 8.

2) De proverbiorum quae dicuntur *Aguri et Lemuelis* (Provv. XXX, I—XXXI, IX) origine atque indole scripsit *Henricus Ferdinandus Muehlau,* Theol. Lic. Phil. Dr. Soc. Germ. Orient. Sod. Leipzig, Hinrichs 1869. XVI u. 70 S. 8. 20 Sgr.

3) **Hundert Psalmen.** Uebersetzt und mit Erklärungen begleitet von Dr. **Joh. Emanuel Veith**, Ehrencanonicus des Salzburger Metropolitan-Capitels, Mitglied der theol. Facultäten zu Prag und Wien. Wien, Braumüller 1868. VIII u. 501 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr. — Das Buch ist zugleich als 13. Band der „Homiletischen Werke" bezeichnet (s. über die frühern Bände ‚Lit.-Bl.' 1866, 761; 1867, 637); als 14. Band dieser Sammlung ist seitdem erschienen: „**Der Leidensweg des Herrn.** Sechsundvierzig Meditationen für alle Tage der Fastenzeit." Wien, Braumüller 1869. IV u. 367 S. 8. 1 Thlr.

wäre gerade der Mann dazu gewesen, die Lösung dieser Aufgabe zu fördern [1]).

Als 15. Theil des Lange'schen Bibelwerkes ist eine Erklärung des Jeremias von E. Nägelsbach erschienen [2]). Die exegetischen Erläuterungen sind im Ganzen etwas weitschweifig; eine knappere Fassung und die Weglassung mancher Specialitäten (Aufzählung von Auctoritäten, verschiedenen Meinungen und dgl.) würde sie zweckdienlicher gemacht haben. Bei der Darlegung der „dogmatischen und ethischen Grundgedanken“ und den „homiletischen Andeutungen,“ welche in dem Bibelwerke an die Auslegung angeschlossen werden, hat N. auch den Commentar von Ghislerius fleißig benutzt und daraus namentlich viele Stellen von Kirchenvätern und ältern Exegeten entnommen [3]).

In dem Commentar über die Klagelieder, welcher dem über Jeremias (mit besonderer Paginirung) beigebunden ist, verdienen die Einwendungen gegen die Abfassung derselben durch Jeremias Beachtung. Schon Ewald hat behauptet: „Daß der Verfasser Jeremia war, ist durch nichts zu beweisen, vielmehr allen Anzeichen schon der Sprache zufolge unmöglich zu denken. Wohl aber konnte er ein Schüler Jeremia's sein, Baruch oder ein anderer.“ Auch N. hält einen jüngern Zeitgenossen des Jer. für den Verfasser. Es ist allerdings richtig, daß die Ansicht, Jer. sei der Verfasser, „auf keiner kanonischen Autorität beruht;“ Jer. wird in der Bibel selbst nicht als Verfasser bezeichnet. Aber das Zeugniß der Tradition, welches schon in dem von den LXX (und in der Vulg.) beigefügten einleitenden Satze einen Ausdruck gefunden hat, wird bestätigt durch die Thatsache, daß die Klagelieder nicht nur ihrem Inhalte nach ganz gut zu der Lage und der Persönlichkeit des Jer. passen, sondern auch in Cap. 3, wie auch N. zugibt, deutlich Jer. spricht. Daß der Dichter hier nur den Jeremias redend einführe, wird man jedenfalls nur dann annehmen dürfen, wenn die Abfassung durch Jer. selbst als unmöglich erwiesen werden kann. Das ist aber keineswegs der Fall. Den psychologischen und rhetorischen Argumenten, welche N. S. XI gegen die Autorschaft des Jer. vorbringt (der bescheidene und demüthige Jer. habe seine Person nicht so in den Vordergrund stellen können, wie es 3, 1 ff. geschehe, und die „raffinirte Kunst“ des Versbaus rc. sehe dem Jer. nicht gleich), legt er selbst keine entscheidende Bedeutung bei; er urgirt als Hauptargumente 1. den Sprachcharakter, der sich von dem des prophet. Buches bedeutend unterscheide, und 2. die Thatsache, daß die Stelle 2, 14 das Buch Ezechiels voraussetze. Was den ersten Punkt betrifft, so gibt N. ein langes Verzeichniß von Ausdrücken, welche in den Klagel., nicht aber im B. Jer. vorkommen. Diese Differenz ist aber für eine Verschiedenheit der Verfasser darum nicht beweisend, weil nicht nur auf der andern Seite die Diction beider Schriften vieles Gemeinsame hat (Hävernick, Einl. III, 516), sondern auch ganz erklärlich ist, daß in einem so umfangreichen und kunstvollen lyrischen Gedichte über ein einzelnes Thema viele Ausdrücke gebraucht werden, welche in den prophetischen Reden und historischen Berichten des B. Jer. nicht vorkommen. Jedenfalls wiegt dieses einzige Argument die äußern und innern Gründe, welche für die Autorschaft des Jer. sprechen, nicht auf. Es ist aber das einzige Argument von Bedeutung; denn der zweite von N. angeführte Grund beweist nichts. Die Worte 2, 14: נְבִיאַיִךְ חָזוּ לָךְ שָׁוְא וְתָפֵל, „deine Propheten weissagten dir Trug und Thorheit,“ sind nicht ein „ganz unzweifelhaftes Citat aus Ezech. 12, 24; 13, 6—11. 14. 15. 23; 21, 28. 34; 22, 28.“ Der Gedanke kommt auch Jer. 23 vor und der Ausdruck findet sich so, wie er Klagel. 2, 14 vorkommt, an keiner der ezechielischen Stellen. An den meisten findet sich nur die Formel חָזָה שָׁוְא und dgl. (12, 24; 13, 6. 7. 8. 9. 23; 21, 28. 34); die Verbindung שָׁוְא וְתָפֵל, auf die es doch eigentlich ankommt, findet sich bei Ezechiel nirgend; er gebraucht vielmehr תָּפֵל nur in der Bedeutung „Tünche“, wie 13, 10: „das Volk baut eine Mauer und die Propheten bestreichen sie mit Tünche“ (sie bestärken das Volk in seinen thörichten Hoffnungen); vgl. 13, 11. 14. 15; 22, 28: „seine Propheten tünchen ihnen Tünche, indem sie Nichtiges schauen und ihnen Lüge wahrsagen.“ Klagel. 2, 14 ist dagegen תָּפֵל neben שָׁוְא offenbar gleichbedeutend mit תִּפְלָה in der Formel Jer. 23, 13: נְבִיאֵי שֹׁמְרוֹן רָאִיתִי תִפְלָה, „an den Propheten Samaria's sah ich Thorheit oder Abgeschmacktheit.“ In dieser Bedeutung kommt das Wort bei Ezech. nicht vor; im B. Job aber werden תָּפֵל und תִּפְלָה in dieser Bedeutung gebraucht. — Außer der jetzt besprochenen Formel führt N. nur noch כְּלִילַת יפי, „von vollendeter Schönheit“ als „entschieden ezechielischen Ausdruck“ (Ez. 27, 3; 28, 12) an; der Ausdruck ist aber augenscheinlich zu wenig eigenthümlich, als daß eine Entlehnung desselben angenommen werden müßte.

In der bald nach dem Werke von Nägelsbach erschienenen Auslegung der Klagelieder von E. Gerlach [1]) wird auf diese Einwendungen gegen die Echtheit noch nicht Rücksicht genommen; G. vertheidigt dieselbe nur gegen die weniger gewichtigen Bedenken von Ewald, Thenius und ältern Auslegern. Sein Commentar, ausführlicher und gelehrter als der von Engelhardt (s. 1868, 561), ist eine in keiner Weise hervorragende, aber eine fleißige und sorgfältige Arbeit. Für den in der Vorrede in Aussicht gestellten Commentar zu den Weissagungen des Jer. ist dem Verf. aber eine größere Gedrängtheit der Darstellung, eine bessere Durcharbeitung des Stoffes und eine Beschränkung der grammatischen und lexikalischen Notizen dringend zu empfehlen.

Von der 1868, 562 besprochenen Auslegung des Ezechiel von Hengstenberg ist die zweite Hälfte erschienen [2]); zu einer nochmaligen Besprechung des Buches bietet sie um so weniger Veranlassung, als statt der in der Vorrede versprochenen „zusammenfassenden Schlußabhandlungen“ über die Punkte, „welche gewöhnlich in der Einleitung zu der auszulegenden Schrift gegeben werden,“ nur ein „Rückblick“ von wenigen Seiten gegeben wird.

Die zweite Ausgabe von Ewalds „Propheten des A. B.“ (1868, 561) ist durch das Erscheinen des dritten Bandes vollständig geworden [1]). Derselbe enthält den 2. Theil des Isaias, Aggäus, den ersten Theil des Zacharias, Malachias, Jonas,

1) Ps. 68, 34—37 fehlen in der Uebersetzung, weil B. glaubt, diese Verse seien dem von David gedichteten Psalm in der exilischen Zeit beigefügt worden. Dagegen sind dem Ps. 71 auch die V. 18. 19 angehängt, obschon sie sicher nicht zu dem Psalm gehören, sondern, wie S. 275 auch erwähnt wird, die Schlußdoxologie des 2. Psalmenbuches bilden, wie Ps. 40, 14 die des ersten.

2) Der Prophet Jeremia. Theologisch-homiletisch bearbeitet von C. W. Eduard Nägelsbach, Dr. philos., Lic. theol., III. Pfarrer in Bayreuth. Bielefeld, Velhagen und Klasing 1868. XXII u. 379 S. 8. — Die Klagelieder. Theologisch-homiletisch bearbeitet von rc. XVII u. 78 S. 8. 1 Thlr. 26 Sgr.

3) Manche Notizen aus dem Commentar des Lutheraners Förster (1672) hätte N. im Interesse des guten Geschmacks besser nicht wieder abdrucken lassen, z. B. S. 63 die Bemerkung, die Papicolae nähmen das semitae antiquae Jer. 6, 16 mit Unrecht für ihre Kirche in Anspruch; denn die lutherische Kirche sei die älteste: coepit enim mox ab initio mundi in paradiso cum protevangelio (Gen. 3, 15 coll. 15, 6), Romanensium vero ecclesia, sicut ipsi haud diffitentur, circa a. Chr. 606 coepit, und dgl.

1) Die Klagelieder Jeremiä erklärt von Dr. *Ernst Gerlach*. Berlin, W. Hertz 1868. IV u. 151 S. 8. 24 Sgr.

2) Die Weissagungen des Propheten Ezechiel, für solche, die in der Schrift forschen, erläutert von E. W. Hengstenberg, Professor der Theologie in Berlin. Zweiter Theil. Berlin, Schlawitz 1868. 344 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

3) Die jüngsten Propheten des Alten Bundes mit den Büchern Barukh und Daniel, erklärt von *Heinrich Ewald*. Zweite Ausgabe. A. u. d. T.: Die Propheten des Alten Bundes. Dritter Band. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1868. XVI u. 498 S. 8. 2 Thlr. 18 Sgr.

und, besonders ausführlich behandelt (S. 251—490), die — in der ersten Ausgabe nicht enthaltenen — Bücher Baruch und Daniel. Ewalds Ansicht über diese Bücher ist aus seiner Geschichte des Volkes Israel bekannt; hier gibt er eine vollständige Uebersetzung mit Erläuterungen. Reusch.

Kirchengeschichte.

Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte. Herausgegeben auf Veranstaltung des schweizerischen Piusvereins. Erster Band. Solothurn, B. Schwendimann 1868. VIII, LXXVIII u. 856 S. 8. 16 Franken.

Es gibt kaum ein Land, welches gegenwärtig auf dem Gebiete der historischen Literatur ein regeres Leben entfaltet, als die Schweiz. Deutsche und Franzosen, Katholiken und Protestanten wetteifern hier mit einander. Fast jeder Canton hat entweder für sich oder in Gemeinschaft mit andern seinen historischen Verein und trägt durch Begünstigung und Unterstützung gelehrter Unternehmungen zur Aufhellung der Vergangenheit seinen Theil bei. Mit den öffentlichen Vereinen gehen die Bemühungen Privatgelehrter Hand in Hand. Die Nachkommen alt angesehener Patricierfamilien, deren Vorfahren einst auf ganz andern Gebieten glänzten, sehen wir zur Feder greifen, Zeit, Muße und Geld gelehrten Studien widmen, um das Andenken alter Zeiten zu erhalten oder wieder aufzufrischen. Man legt Urkundenregister, Briefsammlungen an, veröffentlicht Auszüge aus den alten Rathsprotocollen, läßt alte Chroniken und andere Aufzeichnungen, die Jahrhunderte lang im Staube der Bibliotheken geruht, drucken, man durchforscht die alten Klöster und Abteien, durchmustert ihre vergilbten Pergamente, die Denkmäler ihrer ehemaligen culturhistorischen Bedeutung, und sucht dem Andenken der Nachwelt zu erhalten, was noch zu erhalten ist. Wie bei uns in Deutschland der Zusammensturz der alten Reichsinstitutionen zu Anfang dieses Jahrhunderts in weitern Kreisen wieder eine lebhafte Theilnahme für dieselben wach rief und zu einem ernsten Studium derselben einen neuen Anstoß gab, in ähnlicher Weise hat in der Schweiz das schonungslose Vorgehen des Radicalismus gegen die letzten Reste der alten Zeit in der Literatur den Blick wieder auf diese hingelenkt und Theilnahme für sie erweckt. Während der Radicalismus einen neuen Sturmlauf auf die noch vorhandenen wenigen altkirchlichen Stiftungen einleitete, sammelte ein protestantischer Berner mit Pietät das Material zu der ersten Helvetia sacra.

In würdiger Weise schließt sich der schweizerische Piusverein mit dem vorstehenden Werke diesen Bestrebungen an. Das „Archiv" will, wie schon der Titel ankündigt, das Material zu einer urkundlichen Darstellung der Reformationszeit veröffentlichen, und zwar soll dabei insbesondere auch das Concil von Trient und die Einführung seiner Beschlüsse in der Schweiz berücksichtigt werden. „Wir wollen," sagen die Herausgeber, „aus unsern Archiven und Bibliotheken die Bausteine zusammentragen, aus denen später eine actenmäßige, unparteiische, kritische Geschichte der Reformationszeit verfaßt werden kann." Ueber die verschiedenen Arten und Gattungen der Mittheilungen, welche in dem Archiv veröffentlicht werden sollen, spricht sich das Vorwort aus, indem es nicht weniger als zehn Rubriken aufzählt. Wir wollen nicht verhehlen, daß wir in Beziehung auf mehrere derselben unsere Bedenken haben, daß uns die Aufnahme von „Monographieen einzelner Zeitabschnitte" (Nr. 7), von „Biographieen geistlicher und weltlicher Persönlichkeiten" (Nr. 8), überhaupt die unter Nr. 6—10 in Aussicht genommenen Publicationen mit dem vorzugsweise betonten „urkundlichen" Charakter des Archivs nicht völlig im Einklang scheinen. Jedenfalls würden nur streng actenmäßige Darstellungen zuzulassen sein — eine schwer ausführbare Forderung, wenn einmal die Aufnahme selbständiger Abhandlungen überhaupt feststeht. Vielleicht werden die Herren Herausgeber [1]) in der Praxis sich zu einer Einschränkung ihres Programmes entschließen und sich auf die 5 oder 6 ersten Rubriken beschränken, unter welche ja auch die Publicationen des inhaltreichen und werthvollen ersten Bandes mit einer einzigen Ausnahme sämmtlich fallen.

Die erste und bedeutendste unter diesen ist nicht bloß der Anordnung und dem äußern Umfange, sondern auch dem Inhalte nach die bis zum Ende des Jahres 1534 reichende schweizerische Reformationschronik des Luzerner Stadtschreibers Johann Salat, welche genau die Hälfte des vorliegenden Bandes ausmacht (S. 1—427). Salat schrieb sein Geschichtswerk in amtlichem Auftrage, in Veranlassung eines von dem katholischen Orten im J. 1530 gefaßten Beschlusses, wodurch Luzern mit seinen „Schreibern" beauftragt wurde, „alles aufzuzeichnen und in Schrift zu fassen, was Zürich, Bern und die lutherischen Städte handelten wider den Bund, den gemachten Landfrieden und dergleichen Verschreibungen, damit sie dies, ob es hierzu hernach käme, nach Glimpf und Umständen dem gemeinen Mann darzuthun hätten." Man wollte katholischer Seits nachholen, was in Zürich schon vorher geschehen war. Das Werk wurde nach seiner Vollendung — im J. 1535 — durch besondere Bevollmächtigte der fünf katholischen Orte gelesen, geprüft und gebilligt. Jeder der fünf Orte sowie auch Freiburg — Solothurn scheint die Annahme abgelehnt zu haben — empfing von dem Verfasser ein besonderes Exemplar: zwei von diesen, die von Schwyz und Obwalden, zum Theil von Salats eigener Hand geschrieben, sind glücklicher Weise erhalten und liegen der gegenwärtigen Ausgabe zu Grunde.

Daß ein solches Werk, eine von den Katholiken als officiell anerkannte Darstellung der Reformationsvorgänge, so lange Zeit ungedruckt in den Bibliotheken ruhte, gereicht den alten Cantonen nicht gerade zur Ehre und mußte, nachdem die Aufzeichnungen eines Bullinger, Fromment, Valerius Anshelm u. A. durch den Druck veröffentlicht waren, geradezu unerträglich erscheinen. Schon im vorigen Jahrhundert hatte der protestantische Haller auf den Werth der Salat'schen Chronik hingewiesen und in warmen Worten ihre Veröffentlichung empfohlen. Freuen wir uns indeß, daß nunmehr endlich eine alte Schuld abgetragen und eine der merkwürdigsten und bedeutendsten Quellen für die Geschichte der schweizerischen Reformation Jedermann zugänglich gemacht ist. Nicht als wenn wir bei Salat eine unbefangene, unparteiische Darstellung der Ereignisse fänden: man lese gleich in der Einleitung die „Historh martini Luters," den er nicht einmal der deutschen Abkunft würdig erachtet, sondern im Lande Böhmen als Sohn eines aus seinem Vaterlande vertriebenen Franzosen geboren werden läßt (S. 2), um sich zu überzeugen, in welchem Geiste das Buch geschrieben ist. Salats Sprache ist oft heftig, derb, leidenschaftlich. Ruhe, Unbefangenheit, leidenschaftslose Würdigung des Gegners dürfen wir überhaupt bei keinem Geschichtschreiber der Reformationszeit suchen. Jeder Schriftsteller vertritt da eine Partei und schreibt für diese, mag er uns auch noch so oft und feierlich versichern, nur die reine, lautere Wahrheit und nichts als diese schreiben zu wollen. Bei Salat ist es nicht anders. Den Werth seines Werkes erblicken wir zunächst und hauptsächlich darin, daß wir in ihm den protestantischen Darstellungen gegenüber nunmehr auch einen katholischen Gegenbericht haben, der bisher vermißt wurde, eine Parteischrift zwar wie die gleichartigen Aufzeichnungen der Gegner, aber doch das Werk eines Mannes, der selbst mitten in den Ereignissen steht, die er erzählt, der in ihnen leibt und lebt, der in seiner Darstellung die Gesinnungen und Stimmungen, welche damals die katholischen Kreise beherrschten, treu abspiegelt. Allerdings

1) Mit der wissenschaftlichen Leitung des Unternehmens sind von dem Centralcomité Graf Theodor Scherer-Boccard, Domherr Friedrich Fiala und Professor Peter Bannwart in Solothurn beauftragt worden.

wollen wir auch den bedeutenden materiellen Werth der Chronik nicht unterschätzen, und dieser wird noch dadurch erhöht, daß der Verfasser von den Auftraggebern mit allen Mitteln ausgestattet wurde, daß er „nütt vff bloß hörsagen oder ane grund" geschrieben, sondern die „Schriften, Missiven, Instructionen und Abscheide, und zwar die rechten Originalien und Hauptbriefe und nicht abgemalte Copien oder vergriffene Auszüge" benutzt hat (S. 3). Ueber manches Thatsächliche verbreitet er neues Licht, viele Nachrichten sind ihm eigenthümlich. Eine sorgfältige Kritik wird hier auf Grund des noch vorhandenen urkundlichen Materials zu prüfen und zu untersuchen haben, in welchem Verhältniß Salats und seiner Gegner Angaben zu dem wahren Sachverhalt stehen, auf welcher von beiden Seiten das größere Maß von Glaubwürdigkeit sich befindet. Wir glauben, daß auch diese Prüfung für Salat — in den eigentlich schweizerischen Angelegenheiten — ein günstigeres Resultat ergeben wird, als man bei seiner heftigen Schreibweise auf den ersten Blick anzunehmen geneigt sein könnte. Jedenfalls wird das Audiatur et altera pars fortan nicht mehr zu umgehen sein.

Gegen die Einrichtung der Ausgabe und die Behandlung des Textes wüßten wir kaum etwas einzuwenden. Daß die weitläufigen und zahlreichen Vorreden weggelassen sind, findet auch unsern Beifall. Vielleicht hätte hie und da etwas mehr für das Verständniß oder für die Beseitigung von Mißverständnissen geschehen können. So würde z. B. die Bemerkung nicht überflüssig gewesen sein, daß der S. 375 besprochene „Hauptfecher" Witzelius kein anderer ist als Georg Wicel, dessen Rücktritt und schriftstellerische Thätigkeit gegen Luther selbst in der Eidgenossenschaft, wie man aus Salat ersieht, großes Aufsehen gemacht hat. Zwei chronologisch geordnete Inhaltsverzeichnisse — das kürzere am Schluß von Salats eigener Hand — sowie ein genaues Orts- und Personenregister erleichtern die Benutzung der Chronik.

Ganz anderer Art, aber gewiß für Manchen eine nicht minder willkommene Gabe ist der zweite Abschnitt: „Gottlieb Emanuel von Hallers Verzeichniß der Bücher und Schriften betreffend die schweizerische Reformationsgeschichte" (S. 429—609), ein Auszug aus Hallers „Bibliothek der Schweizergeschichte," welcher in ziemlicher Vollständigkeit unter verschiedenen Rubriken die ältere gedruckte und ungedruckte reformationsgeschichtliche Literatur, letztere gewöhnlich mit Angabe des Fundortes, uns vor Augen führt und im Ganzen 1228 Nummern enthält. Daß dieses von dem fleißigen und gelehrten Sammler mit großer Sorgfalt und Sachkenntniß, namentlich auch in Hinsicht auf ältere Drucke, angelegte Verzeichniß dem Reformationshistoriker sehr zu Statten kommen wird, wie die Herausgeber hoffen, kann der Schreiber dieser Zeilen aus eigener Erfahrung nur bestätigen, obschon er mit dem bei dem Abdruck eingeschlagenen Verfahren nicht überall einverstanden ist. Wir hätten gewünscht, daß die Herausgeber bei der Beurtheilung der aufgeführten Werke, wenn eine solche überhaupt für nöthig gehalten wurde, etwas selbständiger gewesen wären und sich nicht auf eine Wiederholung der Ansichten Hallers beschränkt hätten, die, wenn auch in vielen Fällen richtig und unbefangen, doch in andern unbillig und irrthümlich sind. Daß z. B. der Levain du Calvinisme der Schwester Jeanne de Jussie „eine heftige und giftige Beschreibung der Reformation zu Genf" sei, die nur „wegen der vielen eingemischten Anekdoten gelesen zu werden verdiene" (Nr. 561), sollte doch heute, zumal nach der jüngsten Abhandlung von Rilliet, nicht mehr wiederholt werden, und ist eben so unrichtig wie die Angabe, daß der Bericht über die Farel'sche Disputation von 1534 (Nr. 563) von einem „Römisch-katholischen" und zwar „sehr treu" niedergeschrieben worden sei; schon Kirchhofer hat den wahren Ursprung und Charakter dieser Schrift aufgedeckt. In jedem Fall aber hätte bei den von Haller als ungedruckt aufgeführten Schriften, wenn sie inzwischen durch Druck veröffentlicht worden sind — und bei nicht wenigen ist dies der Fall — dies mit Angabe des Druckortes und Jahres beigefügt werden sollen. Der in dem Vorbericht (S. 431) geäußerte Wunsch, daß das Haller'sche Verzeichniß bis auf unsere Zeit fortgesetzt werden möge, soll, wie es scheint, wenigstens theilweise in Erfüllung gehen, da der Verfasser der Helvetia sacra, so viel wir wissen, schon seit einiger Zeit ein ähnliches Unternehmen vorbereitet.

Auf diese wesentlich bibliographische folgen zwei wichtige urkundliche Publicationen: die aus dem Luzerner Staatsarchiv entnommenen Acten über die Solothurner Religionsunruhen im J. 1533 (vgl. Salat, S. 361 ff.), deren Ausgang bereits die Wirkung der Cappeler Schlacht erkennen läßt (S. 611—665), und die diplomatischen Verhandlungen über den nach mehrjährigen Vorbereitungen endlich im J. 1587 abgeschlossenen Allianzvertrag zwischen Spanien und den fünf katholischen Orten, denen sich 1588 Freiburg anschloß, während das gleichfalls um seinen Beitritt angegangene Solothurn denselben ablehnte (S. 669—778). Diese beiden Abschnitte gehören zu den wichtigsten der Sammlung; es genügt, an dieser Stelle auf sie hingewiesen zu haben.

Daran reihen sich Nr. 6—12 (S. 779—810) mehrere kleinere Mittheilungen: ein Bericht über die in Heidelberg aufgefundenen geheimen Papiere und Correspondenzen, die Schweiz betreffend, aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts; ein Schreiben der sieben katholischen Orte an den Papst Clemens VIII. (vom 14. Aug. 1599), welcher von ihnen ersucht wird, dem Verfahren der mailändischen Inquisition gegen protestantische Schweizer, die des Handels wegen nach Mailand kamen, Halt oder Maß zu gebieten [1]); zwei Urkunden zur Geschichte Zwingli's; ein Verzeichniß von Documenten zur Reformationsgeschichte Graubündens; Briefe des Augustiner-Eremiten Conrad Tregarius; Briefe über die Disputation von Baden und kurze Notizen aus dem Anniversarienbuch von Bünzen — Mittheilungen von verschiedenem Werth, die indeß alle mehr oder minder ihr Interesse haben.

Unter Nr. 13 folgt (S. 811—846) eine in französischer Sprache geschriebene Abhandlung über das Verhältniß, in dem Bern und Freiburg zu der Einführung der Reformation in Genf stehen, mit urkundlichen Beilagen, die indeß nur zum Theil neu, zum größern Theil schon von Gaberel und Herminjard mitgetheilt worden sind. Die Abhandlung selbst rechtfertigt die Bedenken, die wir gleich zu Anfang gegen die Aufnahme derartiger Monographieen geäußert haben. Zwar ist die Stellung, welche die beiden verbündeten Cantone den Vorgängen in Genf gegenüber eingenommen, im Ganzen richtig gezeichnet, die Genfer Rathsprotocolle sind fleißig benutzt worden, aber im Einzelnen leidet die Abhandlung an manchen Ungenauigkeiten und Irrthümern, wie wir sie von dem Verfasser der sehr sorgfältigen und exacten Monographie: Le clergé catholique et les ministres nicht erwartet hatten. Die Chronologie ist mehrfach verwirrt: das Berner Schreiben vom 7. April 1533 soll bereits im März eine Erhebung der katholischen Bürger und einen Aufstand mit hervorgerufen haben (S. 816 ff.); der Märzaufstand von 1533 wird S. 818 als ein Beweis dafür angeführt, daß 1534 Rath und Bürger noch katholisch dachten und hierauf die Ermordung des Kanonicus Werly erwähnt, die bereits 1533 erfolgte. Auch will uns scheinen, daß der glimpfliche Ton, in dem des sehr unglimpflichen Verfahrens gegen Farel im Herbst 1532 — Jeanne de Jussie schildert dasselbe offen und ehrlich — gedacht wird (S. 814), sowie die versuchte Rechtfertigung des feigen Bischofs Pierre de Baume (S. 820), dessen Pflichtvergessenheit nicht zum geringsten Theil die Katastrophe des Genfer

1) Proinde R. P. Mediolanensi Inquisitori moderamen aliquod et necessariae discretionis modum erga Helveticos mercatores, ex locis haeresi infectis oriundos, secundum antiquum et hactenus semper observatum morem et privilegium usurpandum clementer statuere et praescribere dignetur.

Katholicismus verschuldet, zu der ausgesprochenen Tendenz des „Archivs" nicht paßt, wenigstens nicht den Eindruck einer actenmäßigen Darstellung macht. Der katholischen Sache selbst ist durch ein Beschönigen oder Verdecken der Schwächen ihrer Vertreter noch nie genützt worden.

Den Schluß der Sammlung bildet ein kurzer Auszug aus einer handschriftlichen Aufzeichnung des vorigen Jahrhunderts über die Einführung des Protestantismus zu Moutier-Grandval im Berner Jura.

Wir wünschen den Herausgebern Muth und Ausdauer zur Fortsetzung ihres Unternehmens, durch welches sie sich auf den Dank aller Freunde der Reformationsgeschichte in und außerhalb der Schweiz gerechten Anspruch erworben haben. Ist von uns Einzelnes hervorgehoben worden, dessen Aenderung uns zweckmäßig schien, so wollen sie daraus entnehmen, daß wir in ihrem Unternehmen ein Werk erblicken, das der fortschreitenden Vervollkommnung eben so wohl fähig als würdig und bestimmt ist, in der historischen Literatur des Schweizerlandes einen ehrenvollen Platz einzunehmen.

Bonn. Kampschulte.

Geschichte des Klosters Königsfelden. Von **Theodor v. Liebenau.** Herausgegeben im historischen Theil der ‚Katholischen Schweizerblätter für christliche Wissenschaft und Kunst'. Luzern, Räber 1868. VIII u. 192 S. 8. 18 Sgr.

An der Stelle im Canton Aargau, wo im J. 1308 durch seines Neffen Hand König Albrecht I. den Tod gefunden, ward von seiner verwittweten Gemahlin Elisabeth das Kloster Königsfelden gegründet, das vermöge der Anordnung Papst Urbans IV., nach welcher die Clarissinnen die Minoriten zu Beichtvätern und Visitatoren haben sollen, von selbst sich zu einem Doppelkloster gestaltete. Die Stifterin suchte ihr Werk auf das herrlichste auszustatten, so „daß jede Fürstentochter darin mit Ehren leben könnte," weßhalb sie alles Ausgezeichnete, was sie irgendwo in einem fremden Kloster vorfand, auch in dem ihrigen anzubringen strebte; auch trug sie sich mit dem Gedanken, selbst mit ihrer Tochter Guta in Königsfelden den Schleier zu nehmen, wurde aber durch Krankheit und Tod (1313) an der Ausführung ihres Planes gehindert. Nach ihrem Hinscheiden wandten ihre Söhne der Stiftung in Königsfelden ihre Aufmerksamkeit zu; besonders aber war es ihre Tochter Agnes, die verwittwete Königin von Ungarn, die sich der Schöpfung der Mutter nach deren Willen annahm, dieselbe durch reichliche Spenden theils noch sicherer stellend, theils vergrößernd, und die das Kloster, in welchem sie selbst ihre Wohnung genommen, durch ihre umsichtige langjährige Thätigkeit bis zu ihrem im J. 1364 erfolgten Tode zu hoher Blüthe brachte. Der Reichthum war aber nicht zum Heil; auf ihn folgte alsbald sittliches Verderben und sogar ökonomischer Zerfall. Die Ordensgelübde wurden nicht selten verletzt, was bei einer hauptsächlichen Bestimmung des Klosters, eine Zufluchtstätte für die unverehelichten Töchter des Adels zu sein (eine Bestimmung, die jedoch nicht schlechthin maßgebend war, da auch einzelne bürgerliche Frauen Aufnahme fanden), die in einzelnen Fällen sogar wider ihren Willen in dasselbe gebracht wurden, nicht sonderlich befremden darf. An die Stelle des Gebetes und der Zurückgezogenheit trat vielfach weltliches Treiben, das befördert wurde durch das benachbarte Baden, wohin die Ordensfrauen sich häufig begaben und woher sie wieder Besuche empfingen. Trotz der reichen Ausstattung wollten die Mittel nicht mehr zureichen; die Wohlthätigkeitsanstalten des Klosters verschwanden oder änderten wenigstens ihren eigentlichen Charakter. „Allerdings bestand das Amt der Krankenwärterin (Siechmeisterin) noch, allein die großen Summen, welche ihr zur Verwaltung übertragen waren, wurden fast nur noch zur Pflege kranker Klosterfrauen verwendet; vom Spitale zur Aufnahme von Kranken, woher solche auch kommen mochten, hören wir nichts mehr. Als Pfründner finden wir nicht mehr arme, kranke Leute, sondern solche, welche den Ertrag ihres Vermögens lebenslänglich in Ruhe genießen wollten und zu diesem Behufe dem Kloster das Capital desselben in Gülten oder Land ganz oder theilweise überließen" (S. 78). Unter diesen Verhältnissen ist es nicht zu verwundern, daß beim Eintritt der Reformation das Kloster nach einem zweihundertundachtzehnjährigen Bestande ein unedles Ende nahm: die Disciplin lockerte sich gänzlich; ein nicht unbeträchtlicher Theil seiner Bewohnerinnen heirathete, und die wenigen, die anfänglich ihrer Pflicht eingedenk noch treulich ausgeharrt, ließen sich schließlich (durch die Schrift des Schulmeisters Bullinger in Cappel, „die Auslegung des 127. Psalms, worin die Schönheit und der Segen einer christlichen Haushaltung geschildert ist" S. 121) zu dem gleichen Schritte verleiten. Darunter war auch die letzte Abtissin, Katharina von Waldburg. Die Güter von Königsfelden wurden von Bern eingezogen. — Jetzt enthält das Klostergebäude eine Kranken- und Irrenanstalt für den Canton Aargau. Im Chor der Kirche wird seit 1826 vom Spitalgeistlichen wieder katholischer Gottesdienst gehalten; das Schiff, lange Zeit als Salzmagazin verwendet, ist derzeit ein Güterschuppen.

Das ist in Kurzem die Geschichte des berühmten Klosters, die uns der Verf. gestützt auf streng quellenmäßige Forschungen vorführt. Die Darstellung ist im Ganzen gut, nur einzelne wenige stilistische Härten und Unrichtigkeiten sind mitunterlaufen.

Tübingen. Funk.

Moraltheologie.

Die **Moralstatistik und die Christliche Sittenlehre.** Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage von **Alexander von Oettingen.** Doctor und ord. Prof. der Theologie in Dorpat. Erster Theil: Die Moralstatistik. Erste Hälfte: Geschichtliches und Methodologisches. Erlangen, A. Deichert 1868. VIII u. 312 S. 8. 1 Thlr. 12 Sgr.

Die Statistik gehört bekanntlich zu den bevorzugten Lieblingen der neuern Zeit. Wissenschaft und Staatsverwaltung leihen ihr ein hohes Interesse. So erklären sich die staunenswerthen Fortschritte, deren sich die statistische Forschung und Wissenschaft in den letzten Decennien rühmen durfte. Ein beredtes Zeugniß jenes Aufschwunges bietet neben der Thätigkeit der statistischen Bureaus, der statistischen Vereine und Congresse insbesondere die mit reißender Schnelligkeit anschwellende Fluth der statistischen Literatur. Dabei vermag indeß die Statistik als Wissenschaft noch keineswegs ihr jugendliches Alter zu verleugnen. Ihr Begriff sogar ist noch streitig. Wie der Verf. obengenannter Schrift bemerkt, beläuft sich die Zahl der verschiedenen Begriffsbestimmungen nach Rümelin auf 63, während hinwieder in der Zeitschrift des Berliner statistischen Bureaus behauptet wurde, man könne dreist 263 verschiedene Begriffsbestimmungen nachweisen (S. 90). Wichtiger noch ist dies, daß in Bezug auf die methodologischen Grundsätze noch keineswegs einheitliche Anschauungen herrschen, und daß nach dem Eingeständnisse der hervorragendsten Autoritäten die Erforschung statistischer Data an Umfang und Genauigkeit noch sehr vieles zu wünschen übrig läßt. Letzteres gilt namentlich von der sog. Moralstatistik, „der jüngsten, kaum reif gewordenen Tochter" der statistischen Wissenschaft. Dennoch tritt gerade sie, wenigstens in einer großen Zahl ihrer Vertreter, mit der größten Prätension auf; durch sie ist sofort eine tiefgehende Opposition gegen Fundamentalsätze der theistischen Philosophie wie der christlichen Theologie erhoben worden; sie ist in manchen ihrer Vertreter zur Stütze einer materialistischen, die sittliche Freiheit und geistige Persönlichkeit des Menschen vernichtenden Weltanschauung geworden. Andere stehen rathlos oder doch bedenk-

lich den Resultaten moralstatistischer Forschung, der „constanten Regelmäßigkeit," der neu entdeckten „Gesetzmäßigkeit" gewisser Kategorieen menschlicher Handlungen gegenüber; und wiederum Andere begegnen sich in den auffallendsten unvermittelten Grundsätzen und Widersprüchen, indem sie auf der einen Seite von alles beherrschenden Naturgesetzen und anderseits wieder von menschlicher Willensfreiheit und gottgesetzter Weltordnung und dergl. reden. Es ist darum nicht immer eine feindselige Tendenz, sondern häufig auch Unklarheit, Mangel wahrhaft philosophischen, oder sagen wir lieber logischen Denkens, Uebereilung und leidenschaftliche Verliebtheit in die wirklichen oder vermeintlichen Resultate der „exacten Forschung," wodurch man hier wie auch auf andern Wissensgebieten zu unwahren, unchristlichen Anschauungen verleitet wird. In Bezug auf diesen letzten Punkt führt unser Verf. ein bemerkenswerthes Geständniß Ad. Wagners, eines der bedeutendsten Fachmänner der Gegenwart, an, von welchem die Theologie gerne Act nehmen wird. Wagner selbst, heißt es S. 209, sei persönlich durchaus abhold dem in unserer gegenwärtigen Generation so leicht erzeugbaren „Pathos," sobald von „Naturgesetzen" und deren allgemeiner Gültigkeit auf allen Gebieten menschlicher Lebensbewegung die Rede ist. Treffend sagt er:

Es droht dann jedesmal eine förmliche Schwärmerei auszubrechen. Der im Menschen nicht zu tödtende Idealismus, die Forderungen des Gemüthes machen sich auch hier wieder geltend, obgleich scheinbar gerade ein letzter Kampf ausgefochten werden soll, um definitiv den Forderungen des Verstandes und den Consequenzen der streng wissenschaftlichen Beweisführung zu ihrem Rechte zu verhelfen. Merkwürdiger Contrast in dieser Menschenwelt! Wem ist die schwärmerische Gluth, die begeisterte pathetische Sprache, dieser neue Appell an das Gemüth nicht aufgefallen, womit sogar in der materialistischen Kraft- und Stoff-Literatur von den Idealisten unter den Materialisten, wie von J. Moleschott und einigen seiner Anhänger und Schüler, Propaganda für das neue Dogma wie für eine Heilslehre gemacht worden ist? Auch in der Statistik ist diese Richtung wiederholt bemerkbar geworden. Ja, es ist wahr, die großen Zahlen und die auffallenden Regelmäßigkeiten in ihnen imponiren uns Allen über die Maßen. Nur zu geneigt sind wir, alles als fest und klar und unbestreitbar anzunehmen, die Schwierigkeiten, welche die Vereinigung der wirklichen und vermeintlichen Naturgesetze mit andern Erfahrungen und Thatsachen auch unserer Logik bietet, zu übersehen oder absichtlich zu verkennen und uns in der „Naturgesetzlichkeit" ein neues Idol aufzurichten, dem nun abermals unser Gemüth seine Verehrung zollt. Wir anticipiren das bestimmte einzelne Naturgesetz oft zu früh und wagen uns auf ein gefährliches Gebiet der Hypothesen, wo sehr bald doch nur vom „Glauben," nicht vom „Wissen" die Rede ist. Merkwürdiger Kreislauf der Bewegung, der uns immer wieder zum „Glauben" zurückführt! (Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen I, 63).

Philosophie und Theologie haben sich demnach mit den „Ergebnissen" der Moralstatistik auseinanderzusetzen. Für diesen Zweck wird schon sehr vieles, wo nicht alles, erreicht sein, wenn man sich über Begriff und Wesen des Gesetzes, sowie der menschlichen Willensfreiheit verständigt haben wird. Diese stellen eben das Grenzgebiet dar, auf welchem sich die Statistik mit den zuvor genannten Disciplinen begegnet. Hier wird nicht bloß eine Verständigung möglich und wünschenswerth sein, sondern auch ein positiver, für beide Theile fruchtbringender Contact. Ohne Zweifel wird es namentlich der christlichen Theologie gegeben sein, die wahren Resultate statistischer Forschung in den Dienst der höchsten Wahrheit zu ziehen, und ein neues Licht mittelst derselben über die Grundlehren der christlichen Anthropologie und Moral zu verbreiten. An einem umfassenden literarischen Versuche dieser Art hat es bis jetzt noch gänzlich gefehlt, während wir bereits eine ziemliche Anzahl speciell apologetischer Schriften und Aufsätze in dem früher erklärten Sinne besitzen.

Der Verf. der hier in Rede stehenden Schrift unternimmt es, die Statistik in principieller Weise für die Zwecke der christlichen Ethik auszubeuten. Er glaubt mit ihrer Hülfe die Ethik von einem bisher nur zu sehr herrschend gewesenen methodischen Fehler befreien zu sollen. Socialethik im Gegensatze zu einer „auf atomistischem Spiritualismus ruhenden Personalethik" (S. VI): das ist der kürzeste Ausdruck der ihm vorschwebenden Idee. Die Ausführung derselben wird zugleich einem apologetischen Zwecke, der Bekämpfung einer „auf naturalistischer Weltanschauung ruhenden Socialphysik," dienen. Letzteres bedarf nach dem früher Gesagten keiner nähern Erläuterung. Zur Aufhellung der erstgenannten Idee diene Folgendes: Der Verf. ist der Ansicht, daß die philosophische wie die theologische Ethik bisher den Menschen zu sehr von einem subjectiven, idealistischen Standpunkte aus in Betracht gezogen und darüber den objectiven, organischen Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesellschaft, wodurch doch das sittliche Leben desselben bedingt und aus welchem allein es verständlich werde, fast ganz unberücksichtigt gelassen habe. Ein Verständniß dafür, daß der Mensch nur als ein aus der Gemeinschaft geborener und in ihr erwachsener und gebildeter ein sittliches Wesen ist, daß er in all seiner ethischen Bewegung, selbst in seinem persönlichen Gewissen, mit tausend Fäden gebunden ist an die geselligen Voraussetzungen, an Sitte und Erziehung, ja daß das Wesen und Maß seiner Schuld, sowie Wesen und Maß seiner Tugend gar nicht ohne stete Beziehung zu dem sittlichen Collectivum, aus welchem er physisch und geistig herausgeboren, betrachtet und gewerthet werden kann, — kurz der organische und sociale Charakter jeder wahren und gesunden Ethik werde nur von Wenigen erkannt, und dürfe noch nicht als wissenschaftliches Gemeingut bezeichnet werden (S. 30). Diesem Subjectivismus und Idealismus der Ethik könne nur dadurch abgeholfen werden, daß man den organischen, collectiven Charakter des ethischen Untersuchungsobjectes (der „Gesetze der Willensbewegung") in den Vordergrund stelle und das Verständniß für das Individuum eben dadurch zu vermitteln suche, daß man es in seiner gliedlichen Beziehung zur Gesammtheit erfasse (S. 27). Es gelte, dafür ein Verständniß zu gewinnen, daß die gliedlich geartete Gemeinschaft, aus dem Familienboden (der Ehe) entsprossen, die Bedingung ist wie für die Ordnung (Gesetz), so für die Freiheit (Verantwortlichkeit) sittlicher Personalbewegung (S. 30).

In der vorliegenden Abtheilung seines Werkes kommt der Verf. noch nicht über diese und ähnliche allgemeine, vorwiegend abstracte Erörterungen seiner Idee hinaus. Ein definitives Urtheil über dieselbe wird erst auf Grund der in Aussicht stehenden praktischen Durchführung abgegeben werden können. Für jetzt bemerke ich nur, daß die Stellung des katholischen Moraltheologen zur Moralstatistik von vornherein eine wesentlich andere sein kann und muß als die des akatholischen. Für jenen gehört das, was der Verf. „gliedlichen Zusammenhang, organischen und collectiven Charakter" des sittlichen Lebens nennt, zu den principiellen dogmatischen Grundlagen, auf welchen das Gebäude der Ethik ruht. Organische Gemeinschaft der anormalen wie der normalen sittlichen Lebensentwicklung, das ist ja der innerste Kern der kirchlichen Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen und von der Lebensgemeinschaft der Erlösten in und mit Christus, welche die Gnade vermittelt. Der Organismus der Kirche selbst ist ja eine greifbare Verkörperung dieser Idee. Und wie sehr die Kirche ihrerseits die hohe Bedeutung des organischen Charakters der sittlichen Lebensentwicklung auch im Einzelnen und in der concretesten Weise zu schätzen wisse, dafür legt allein ihre durch alle Jahrhunderte hindurchgehende sorgsame Pflege des Institutes der Ehe ein unwidersprechliches Zeugniß ab, ihrer vielen sonstigen Schöpfungen auf dem Gebiete des Unterrichtes, der Erziehung, sittlicher Selbstvervollkommnung u. s. f., welche alle den eben genannten Gedanken widerspiegeln, nicht zu gedenken. Der katholische Theologe kann darum nicht so weitgehende Hoffnungen an eine Vermählung der Ethik mit der Statistik knüpfen, wie der Verf. sie hegt. Ich begreife aber sehr wohl, daß der akatholische Theologe, namentlich bei dem dermaligen Stande seiner Wissenschaft und bei der dermaligen innern und äußern Verfassung der protestantischen Gemeinde, mit sanguinischen Hoffnungen jedes neue Resultat der

Wissenschaft ergreift, das ihm ein Rettungsanker in der allgemeinen Fluth des Subjectivismus, der sittlich-religiösen Atomistik zu sein dünkt. Daß die theologische Wissenschaft diese das religiöse Glauben und Leben verheerende Fluth bisher nicht aufzuhalten vermocht, geben wir dem Verf. gern zu. Ob die neu aufzurichtende Schranke ihr Halt gebieten wird? Wie dem auch sei, das Unternehmen des Verf. verdient principiell die vollste Anerkennung. Möchte es ihm nur gefallen, bei der weitern Fortführung desselben einen Fehler zu beseitigen, der seiner Darstellung um so häßlicher zu Gesichte steht, je mehr sich dieselbe im Allgemeinen durch Sorgfalt und Gediegenheit auszeichnet. Ich meine die von der crassesten confessionellen Voreingenommenheit dictirte Beurtheilung der katholischen Wissenschaft und Lebensanschauung. Möchte der Verf. doch auch hier, bevor er allgemeine Sentenzen fällt, der „Induction" ihr Recht lassen und zuvor eine solide Grundlage zu gewinnen suchen. Dann wird er ohne Zweifel sich nicht mehr darauf beschränken, Hirscher und Stapf allein als die Repräsentanten der neuern „evangelisch und philosophisch angeregten" [!] Ethiker der römischen Kirche aufzuführen, und von Fr. Schlegel zu sagen, sein romanisirender Standpunkt mache ihn unfähig, das Wesen einer gliedlich gearteten Gemeinschaft zu erkennen (S. 48. 55); dann wird er als Mann der Wissenschaft es nachgerade bereuen, so bodenlose Behauptungen aufgestellt zu haben wie diese: In der katholischen Kirche schließe die äußerliche Betonung des Hierarchischen und Traditionellen die lebensvolle Entfaltung der gliedlich gearteten Gemeinschaft aus. Wie einst die Pharisäer alle sittlichen Gesetze in dem Sinne als „dem Volke gegebene" ansahen, daß sie in der innern Gesinnung der Einzelnen sich gar nicht zu bewähren brauchten, wenn nur im Zusammenleben nach außen dem Gesetze genügt und der Anstoß vermieden werde, so neige auch die römische Auffassung zur mechanistischen Veräußerlichung des Begriffes sittlicher Gemeinschaft. Sie werde von oben gemacht, durch gesetzliche Auctorität, nicht von innen ausgestaltet ... Daher der Atomismus casuistischer Ethik (Summa casuum), daher die betonte Vielheit der Tugenden, daher die Masse verdienstlicher Einzelleistungen, daher die intolerante Leugnung der Glaubens- und Gewissensfreiheit; daher die Zerstörung [?] der ehelichen und Familienverhältnisse, sobald es gelte, dem Institut der Kirche sie zu opfern (S. 47. 48). Es ist mir unerfindlich, welches Phantom sich der Verf. unter jener Zerstörung der ehelichen und Familienverhältnisse vorstelle; ich möchte ihn nur fragen, ob er denn etwa auch den Forderungen und Interessen des Staates, z. B. der Militärpflicht oder der Strafpflege gegenüber ein absolutes Recht der ehelichen und Familienverhältnisse behaupte. Alles Uebrige ist eben unerwiesen und, gelinde zu reden, unerweisbar, oder beruht auf groben Mißverständnissen. Eine Gegenerörterung antreten, hieße Eulen nach Athen tragen.

Es erübrigt mir, über den Inhalt der vorliegenden Schrift kurz zu berichten. Die Einleitung (S. 1—86) handelt in vier Abschnitten von dem Realismus auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, insbesondere der Ethik, von dem Bedürfniß einer Socialethik auf empirischer Grundlage, von der Statistik in ihrem wissenschaftlichen Werth für die christliche Sittenlehre, endlich von der Begrenzung der Aufgabe und dem Plan des vorliegenden Werkes. Es folgt dann (vorläufig nur) das erste Buch der Moralstatistik (des ersten Theiles des ganzen Werkes; den zweiten Theil wird „das System der christlichen Sittenlehre, als deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit" bilden). Dasselbe trägt die Ueberschrift: Geschichtliches und Methodologisches, und erörtert in drei Abschnitten 1. die Genesis der Statistik überhaupt und der Moralstatistik insbesondere (S. 87—117), 2. die Entwicklungsgeschichte der neuern wissenschaftlichen Moralstatistik (S. 118—234), 3. den wissenschaftlichen Charakter und die Methode der Statistik mit besonderer Berücksichtigung der Moralstatistik (S. 235—312). Das zweite Buch wird „die Analyse der moralstatistischen Data" enthalten. Wie ich schon früher angedeutet habe, verdient diese Erörterung, deren Gediegenheit auch von sachkundiger Seite mir gerühmt wurde, alles Lob und zumal den Dank der Theologen, denen hier die Gelegenheit geboten wird, sich in eingehender Weise und doch ohne allzu große Mühe über ein Forschungsgebiet zu orientiren, dem sie im Interesse der von ihnen vertretenen Weltanschauung und Wissenschaft nicht mehr fremd bleiben dürfen.

Bonn. Simar.

Unterrichtswesen.

Die Volksschule im Verhältnisse zu Kirche und Staat gegenüber der Verfassungs-Urkunde des Preußischen Staates vom 31. Januar 1850. Von **Alexander Padberg**, Königl. Preuß. Regierungs-Assessor. Paderborn, Schöningh 1869. 59 S. 12. 5 Sgr.

Wer die Verhandlungen der letzten Session des preußischen Landtages von 1868/69 über den Cultus-Etat und die Schulangelegenheiten überhaupt aufmerksam gelesen oder selbst an den desfallsigen Debatten Theil genommen hat, der wird sich unzweifelhaft überzeugt haben, daß ein großer Theil der Nationalliberalen und der Fortschrittspartei im Grunde des Herzens und Strebens für die confessionslose Schule ist, wie ja auch bekanntlich ein Abgeordneter der letztern Partei sich unumwunden dahin aussprach, daß er das Christenthum überhaupt aus den Schulen entfernt wissen wolle. Wenn diese Herren nicht schärfere Lanzen einlegten, sich mehr für den confessionslosen Charakter der höhern Schulanstalten erklärten und die Volksschule einstweilen noch als eine christliche, resp. confessionelle Erziehungs-Anstalt gelten ließen, so geschah diese Concession wesentlich aus Rücksicht auf die Stimmung und den Willen des Volkes und auf den Artikel 24 der Verfassung. Es ist jedoch zweifelhaft, ob man bei etwa möglicher veränderter Parteistellung späterhin diesen Artikel nicht zu Gunsten der confessionslosen Volksschule interpretiren möchte; jedenfalls aber ist es gewiß, daß noch heftige parlamentarische Kämpfe über diese Angelegenheit bevorstehen, welche sich an das wiederum für die nächste Session in Aussicht gestellte Unterrichtsgesetz anknüpfen werden. Immerhin ist das Ergebniß eines solchen Kampfes zweifelhaft. Majoritäten und Minister können wechseln; Verfassungs-Paragraphen lassen sich amendiren oder gar wegschaffen.

Unter solchen Umständen ist es sehr verdienstlich, die Schulfrage fort und fort auch von conservativ-christlicher Seite zum Gegenstande allseitiger Beleuchtung zu machen und durch Schrift und Wort auf deren Tragweite und Bedeutung hinzuweisen. Es kann solches in populärer Weise für den Bürgerstand und für das Landvolk[1]), oder auch in juridisch-wissenschaftlicher Fassung für den gebildetern Theil des Staates geschehen.

Die vorliegende Schrift hat sich im Ganzen letzteres zur Aufgabe gesetzt, und diese Aufgabe in höchst dankenswerther Weise gelöst. Wir begegnen darin einem Manne, der nicht bloß als Rechtsgelehrter zu uns spricht, sondern sich außerdem auch durch fleißige Umschau auf dem Gebiete der Schulliteratur als competent erweist. Ein warmes Herz für die höchsten Güter des Volkes, richtige Begriffe von Erziehung und Unterricht in ihrer Wichtigkeit und Wechselbeziehung begegnen uns überall, wie denn auch der logische Zusammenhang des Ganzen und die consequente Schlußfolgerung angenehm berühren und die Frucht der Lectüre erleichtern.

---

1) Ueber eine derartige Broschüre von Hauth s. Sp. 222. Kürzlich sind erschienen: Confessionell oder confessionslos? Eine Antwort auf die „brennende Frage im Innern" von Paul Majunke, Kaplan in Breslau. Breslau, Görlich und Coch 1869. 119 S. 8. 12 Sgr. — Die confessionelle Volksschule. Ein ernstes Wort an alle christlichen Eltern. Von Definitor Dr. Dubelman, Pfarrer in Euskirchen. Bonn, Henry 1869. 32 S. 8. 3 Sgr. Die Red.

Im Wesentlichen war es dem Verf. darum zu thun, die Bestimmungen der Verfassungs-Urkunde über das Unterrichtswesen zu commentiren und zu beweisen, daß in deren Geiste, so wie im Sinne der gesammten bisherigen preußischen Verwaltung und Gesetzgebung die christlich-confessionelle Volksschule begründet ist. Er weist ferner nach, daß eine Vereinigung des Staates und der Kirche in der Volksschule und durch diese den beiden Factoren ebenso nothwendig als segensreich sei, und daß diese Vereinigung durch die bisher zu Recht bestehenden Einrichtungen im Ganzen glücklich erreicht worden. Die Schule ist ihm eine gemischte Angelegenheit, auf deren Gebiete keine Trennung, sondern eine friedliche Auseinandersetzung als Ziel verfolgt und festgehalten werden muß. In dieser Hinsicht heißt es unter anderm S. 37:

Das schließliche Resultat des Art. 15 der Verfassung wird nicht selten als eine Trennung der Kirche vom Staate bezeichnet, und als deren Ergebniß stellt man die Indifferenz des Staates für die einzelnen Religionsgesellschaften und für die Kirche im Allgemeinen, damit aber auch für das Christenthum selbst auf. Eine Trennung in diesem Sinne kann unmöglich das Ziel der staatlichen Gesetzgebung sein. Die Trennung zwischen Staat und Kirche, sagt Lange (die Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche, S. 1), ist eine Scheidung, verbunden mit Verkennung, mit Entfremdung, mit Abstoß, eine Scheidung für ein permanentes getheiltes Bestehen; die Auseinandersetzung ist eine Scheidung beider Institutionen in der Gestalt des Wohlvernehmens unter der Voraussetzung ihrer ewigen Verwandtschaft und Beziehung. Die Trennung ist mit einem Worte die Caricatur der Auseinandersetzung, welche zu einer der dringendsten Forderungen der Zeit geworden ist.

Damit die Schulen dem Zwecke des Staates und der Kirche, mithin der allgemeinen, dauernden Wohlfahrt dienen können, bedarf es der Auseinandersetzung in dem obigen Sinne und einer ehrlichen, vorurtheilslosen Durchführung derselben. Der Verf. spricht sich über letztere eindringlich aus, und weist in gedrängter Kürze die Ansprüche der Kirche und die Forderungen nach, welche von der Organisation der Volksschule erfüllt werden müssen. Die Verhältnisse der Schulen im Münster'schen und in der Paderborner Diöcese entsprechen schon gegenwärtig diesen Forderungen am meisten.

Wir können das Schriftchen nur aufs wärmste empfehlen und möchten es vor allem in den Händen derer wissen, welche durch Amt und Stellung berufen sind, in dem Streite über die Schule mitzusprechen oder ihre Stimme in die Wagschale zu legen.

Trier. L. Kellner.

Philosophie.

System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Von Dr. **Friedrich Ueberweg,** ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Bonn, Marcus 1868. XVI u. 427 S. gr. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Die gesammte Logik. Ein Lehr- und Handbuch, aus den Quellen bearbeitet, vom Standpunkte der Naturwissenschaften, und gleichzeitig als Kritik der bisherigen Logik; in allgemein verständlicher Darstellung. Von Prof. Dr. **J. Hoppe.** Paderborn, Schöningh 1868. XXXII u. 804 S. 8. 3 Thlr. 20 Sgr.

Bekanntlich ist die Logik eine der ältesten und nothwendigsten Wissenschaften. An ihr kann keine andere Wissenschaft ungestraft vorüber. Vor ihrem unerbittlichen Forum muß jedes wissenschaftliche Wort Rede stehen. Darum ist es von unberechenbaren Folgen, die richtigen Denknormen, welche allen unsern logischen Gedankenformen zu Grunde liegen, aufzufinden, sie wissenschaftlich zu würdigen und treffend zu handhaben. Die ewigen und unwandelbaren Denkprincipien sind von fundamentaler Bedeutung für alle gelehrten Bestrebungen. Wer an ihnen rüttelt, stellt jedes Lehrgebäude in Frage. Um daher die Geister zu verwirren, suchten die Sophisten der Vergangenheit und Gegenwart ihre eigene Logik zu schaffen, welche mit den allgemeingültigen Forderungen der gesunden und ungetrübten Vernunft im Widerspruche steht. Nicht blos den Worten ist also namentlich in unserer Zeit die richtige Bedeutung zurückzugeben; sondern auch die Gesetze sind aufs neue zu prüfen, wodurch unsere Gedanken logisch richtig gebildet werden und erst eine normale, vernünftige Bedeutung erhalten. Restat unica salus, ut opus mentis ab integro resumatur.

Sind nämlich auch die Denkprincipien von ewiger und apriorischer Bedeutung, so ist doch die Wissenschaft von denselben Menschenwerk und darum, wie jede andere Theorie, dem Wechsel der Zeit und möglicher Weise dem Irrthum unterworfen. So konnte es kommen, daß sich im Laufe der Jahrhunderte eine Schul-Logik ausbildete, deren todter Formalismus und Mechanismus mit Entsetzen erfüllte und unwillkürlich vom Studium dieser Wissenschaft zurückstieß. Dieser „Schule" und „Dressur" sollte sich z. B. auch Göthe in Leipzig und anderwärts unterwerfen. Daher sein bitterer Hohn auf das Logik-Studium in seinem „Faust", so daß sich viele junge Männer heute noch von der Pflege dieser Wissenschaft zu ihrem großen Nachtheile dispensirt glauben. Und doch war nichts anderes indicirt, als eine gründliche Reform dieser unentbehrlichen philosophischen Disciplin, statt über sie zur Tagesordnung fortzuschreiten. Hegel war es nun, der am Anfange dieses Jahrhunderts sich als Reformator der Logik gerirte. Leider aber kam es durch ihn nicht zur naturgemäßen Reform, sondern zum völligen Bruche mit der fast zweitausendjährigen sogenannten formalen Logik. Auf solche Weise standen sich historisch zwei große Extreme gegenüber: die rein formale und die reale Logik (Ontologik), welche sich den stolzen Namen der „speculativen" gab. Dort schroffe Scheidung zwischen Inhalt und Form, hier Identificirung beider. So lag die Sache vor einigen Decennien.

Inzwischen ist es anders geworden. Durch die Geschichte belehrt, haben bedeutende Philosophen der Gegenwart diese beiden Abwege mit wissenschaftlicher Sorgfalt zu umgehen gesucht. Ihr Streben ging dahin, das Denken und Erkennen mit dem Sein, das formale mit dem realen Momente in ein innigeres Verhältniß zu bringen, ohne sie deßhalb zu identificiren. Das wollte schon der echte Aristoteles, nicht jener Pseudo-Aristoteles, wie er uns zur Zeit des Verfalles der Scholastik (gegenüber ihrer Blüthezeit) begegnet. Und doch hatten sich die rein formalen Logiker mit Zähigkeit auf den Stagiriten berufen. Es ist Trendelenburgs Verdienst, zuerst mit Nachdruck auch in dieser Hinsicht eine Ehrenrettung des griechischen Weisen angestrebt zu haben. Nebstdem hatte aber auch der Platoniker Schleiermacher in seiner „Dialektik" auf den Parallelismus zwischen den Formen der Erkenntniß und den Formen der realen Existenz hingewiesen. Diesem ideal-realistischen Standpunkte, welchem auf allen Wissensgebieten die hervorragendsten Gelehrten zur Zeit huldigen, schlossen sich auf logischem Boden der kürzlich gestorbene H. Ritter, sowie Vorländer, George und beziehungsweise der tragisch verblichene Beneke an. Keiner aber lebte sich tiefer in den Geist Schleiermachers hinein, Keiner suchte namentlich dessen logische Principien selbständiger und gründlicher fortzubilden, als Ueberweg in Königsberg. Er steht zu seinem Meister in keinem sklavischen Abhängigkeitsverhältnisse. Von ihm erhielt er zwar die erste Anregung; aber er ist auch mit allen andern Theorieen über Logik vollkommen vertraut, würdigt alle mit anerkennenswerther Geradheit und Unbefangenheit, lernt von Allen, ohne deren Irrthümer zu theilen, weiß aus jedem Kiesel Feuer zu schlagen und das wirkliche Gold für sein Lehrgebäude mit kritischem Scharfblick und nicht ohne Originalität zu benutzen. Auf solche Weise ist sein Werk, trotz aller Continuität mit der Vergangenheit, trotz aller Achtung vor der wissenschaftlichen Tradition, dennoch dem Boden der Neuzeit entwachsen. Darum kann er sein „System der Logik" auch „der Beachtung der Naturforscher" empfeh-

len. Der Logik Mills u. A. wird es in der That „zur philosophischen Basis" dienen.

Das Buch hat in verhältnißmäßig kurzer Zeit die dritte Auflage erlebt und bereits die öffentliche Kritik bestanden. Wir erkennen darin wohl nicht mit Unrecht ein ehrendes Zeugniß für den Werth desselben, zumal die vorherrschend realistische Richtung unserer Tage den idealen und philosophischen Bestrebungen äußerst ungünstig ist. Die Schwierigkeit ward noch dadurch erhöht, daß der Verf. schon von Anfang an nicht rein doctrinell logische Untersuchungen anstellen wollte, welche nur für Gelehrte berechnet sind. Vielmehr sollte seine Schrift auch zum Unterrichte dienen. Nebst dem wissenschaftlichen war deßhalb auch der didaktische Gesichtspunkt nicht zu umgehen. Ueb. genügt nach beiden Seiten. Gibt man nämlich demselben seinen wissenschaftlichen Standpunkt von vornherein zu, so wird man finden, daß sein Werk mit strenger Consequenz, mit großer Klarheit, Präcision, Feinsinnigkeit, Gründlichkeit und Erudition geschrieben ist. Kann man ferner wirklich voraussetzen, was nach seiner Ansicht mit Recht „der Universitätsvortrag und die eigene Lectüre, um rechte Frucht zu bringen, voraussetzen muß", nämlich „die Kenntniß der Elemente der Logik und eine Vertrautheit mit denselben, wie sie nur durch schulmäßige Einübung gewonnen werden kann", — so läßt die Darstellung des Autors auch in didaktischer Beziehung nichts zu wünschen übrig. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist, wie z. B. in Bayern. Dadurch erklärt sich dann die beispiellose Vernachlässigung des Studiums der Logik auf den bayerischen Universitäten. Eine große Zahl unserer Rechtscandidaten hat nicht eine Stunde Vorträge über Logik gehört oder ein gutes Compendium über diese Wissenschaft studirt, und tritt dennoch in die juridische Praxis 2c. Aehnliches gilt von den Medicinern, denen überhaupt vor mehrern Jahren der alte Schleiden in dieser Hinsicht das Horoskop gestellt, indem er mit einem Koryphäen derselben ein kleines logisches Scrutinium anstellte. An solcher Inconvenienz ist nun zwar der gelehrte Ueb. unschuldig; aber gewiß ist, daß unter diesen Verhältnissen sogar seine didaktische Kunst nicht hinreichend wäre. Er müßte noch weiter herabsteigen, wozu er mit Recht wenig Lust verspüren dürfte. Wer auch dieses „System der Logik" noch zu schwer verständlich findet, dem mangelt überhaupt die entsprechende Reife des Geistes; ein solcher verdient weder im Staate noch in der Kirche eine einflußreiche Stellung. Er ist und bleibt eine Maschine, ein nicht urtheilsfähiges Werkzeug, ohne Tiefblick in die Principien und historische Entwicklung der Wissenschaft, der Kunst und des gesammten öffentlichen Lebens.

Die Logik selbst wird von dem Autor definirt als „die Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntniß." Anderseits wird hervorgehoben: da die Gesetze des Erkennens als solche nur die Weisen der Nachbildung oder die Formen der Erkenntniß, nicht den Inhalt derselben bestimmen, so könne die Logik auch näher als „die Lehre von den Gesetzen der Erkenntnißformen" erklärt werden. Folgerichtig ist und bleibt die Logik eine formale Wissenschaft, weil sie die Normen und Formen des vernünftigen (logischen) Denkens und Erkennens zum Objecte hat. Ueb. nimmt indessen den Ausdruck „Erkenntniß" im weitern Sinne, versteht darunter sowohl die bloße Kenntniß, welche auf der Wahrnehmung (und dem die fremde Wahrnehmung überliefernden Zeugniß) beruht, als auch die Erkenntniß im engern Sinne, die durch das logische Denken gewonnen wird. Genau genommen, fordert schon der Name „Logik" die engere Fassung. Da jedoch der Verf. sich die Aufgabe setzte, nicht nur darzuthun, wodurch und wie unsere Gedanken formal-richtig, sondern auch material-wahr werden; da er ferner den Parallelismus zwischen allen Erkenntniß- und Existenzformen nachweisen wollte: so mußte er auch in den Vorhof von dem streng logischen Gebiete zurückgreifen. Demgemäß würdigt er in den beiden ersten Theilen die Wahrnehmung in ihrer Beziehung zu der objectiven Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sowie die Einzelvorstellung oder Anschauung in ihrem Verhältniß zu der objectiven Einzelexistenz. Erst daran reiht sich dann eine umsichtige Untersuchung über den Begriff nach Inhalt und Umfang in seiner Beziehung zu dem objectiven Wesen (essentia) und der Gattung (genus). Nicht minder behandelt er das Urtheil in seiner Beziehung zu den objectiven Grundverhältnissen oder Relationen, sowie den Schluß in seiner Beziehung zu der objectiven Gesetzmäßigkeit. Der sechste und letzte Theil faßt das System in seinem Verhältniß zu der Ordnung der objectiven Totalität ins Auge.

Den Grundgedanken des Verf. halten auch wir der Hauptsache nach für richtig, obgleich bekanntlich noch immer Wesen, Aufgabe und Grenze der Logik keine unbedeutenden Streitobjecte bilden. Zwischen den Gesetzen des realen Seins, des logischen Denkens und — setzen wir bei — des vernünftigen Sprechens muß ein Parallelismus bestehen, wenn es jemals zu einer normalen Erkenntniß und zu einem gegenseitigen Verständniß kommen soll. Aber ebendeßhalb, weil bloß ein Parallelismus obwaltet, ergeben sich von diesem Gesichtspunkte aus drei relativ selbständige, wenn auch innerlich zusammenhängende Wissensgebiete. Es ist daher nicht zufällig, daß neben der Ontologie auch Logik und Philologie historische Existenz gewannen. Demgemäß hat meines Ermessens, trotz der nahen Berührungspunkte dieser Disciplinen, die Logik sich in erster Linie auf ihrem ureigenen Boden zu bewegen. Sie knüpft, wie schon der Ausdruck es fordert, an den Logos an. Aus der Natur des logischen Denkens müssen sich darum die Gesetze desselben ergeben. Wenn dagegen neuestens auch Stöckl (Lehrb. der Philos. S. 180 und 397 ff.) gegen diese Grundanschauung polemisirt, so leuchtet uns in der That nicht ein, wie man dann überhaupt noch von Denkgesetzen reden kann, wenn sie nicht ursprünglich Gesetze für unser Denken und ihm immanent sind, sonach mit diesem stehen oder fallen. Sind denn z. B. Naturgesetze nicht eben deßhalb Naturgesetze, weil sie für die gesammte materielle Natur Geltung haben und ihr immaniren? Aehnliches gilt von den chemischen, physikalischen, physiologischen, psychologischen 2c. Gesetzen. Allerdings nagt nicht das Denken an sich selbst, es kann nicht inhaltslos sein; denn das reine Nichts ist gar nicht denkbar. Nur dadurch, daß sich das Denken einem Objecte zuwendet, wird der Zweck alles besonnenen Denkens, nämlich eine Erkenntniß, erreicht. Ebenso gewiß ist aber auch, daß jeder Gedanke, welcher den Forderungen der Vernunft widerspricht, auch nicht in Uebereinstimmung mit der objectiven Wirklichkeit stehen und ohne Unsinn nicht ausgesprochen werden kann. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann stellt man sich nicht „von vornherein auf den Standpunkt einer rein subjectiven Denknothwendigkeit", wie Stöckl schreibt. Noch weniger wäre zu befürchten, daß etwa unser Geist (die Vernunft oder das Selbstbewußtsein) zum letzten Grunde der Denk- und Erkenntnißprincipien gemacht würde. Vielmehr, weil weder das creatürliche Sein, noch unser Denken, noch unsere Sprache ungestraft diese Gesetze überschreiten kann, darum muß von unserer eigenen Vernunft ein höherer metaphysischer Urgrund derselben außer und über ihnen, muß ein absoluter Gesetzgeber postulirt werden. Ref. ist darum auch gegen den „reinen Subjectivismus" in Wissenschaft, Kunst und Leben; aber er ist nicht gegen den „Subjectivismus" überhaupt, um nicht dem andern Extreme, dem reinen Objectivismus und Dogmatismus, zu verfallen, welcher ohne jenen blind wäre. Ohne tiefern Blick in die geheimnißvolle Werkstätte des denkenden Subjects und seiner gesetzmäßigen Kraftentfaltung fehlt uns der Schlüssel zum Verständniß der objectiven Gesetzmäßigkeit im Weltall. Diese letztere wäre dann für uns gar nicht da, und doch sollen wir sie erkennen.

Darum bin ich noch immer der Ueberzeugung, daß vor allem aus der constanten Thätigkeitsweise unseres vernünftigen Denkens jene Normen (Gesetze) entdeckt werden müssen, welche unsern ver-

schiedenen Gedanken-Formen zu Grunde liegen. Das geschah aber bis jetzt in der Logik fast gar nicht. Man spricht gewohnheitsgemäß vom Begriff, Urtheil und Schluß als den drei elementarsten Formen des logischen Denkens; aber man untersucht nicht genauer, warum gerade diese drei und in dieser Reihenfolge anzunehmen sind. Es sind logische Formen, mithin sind sie auch von logischen Normen bedingt und innerlich geleitet. Ueb. sucht die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er vom Anfang bis zum Ende den mehr erwähnten „Parallelismus" statuirt. Das genügt aber meines Erachtens nicht ganz. Am sprechendsten dürfte dies seine Theorie vom Schlusse beweisen, obgleich gerade diese Partie des Buches Zeugniß gibt, über welchen reichen wissenschaftlichen Apparat der Verf. gebietet. Wir sehen ab von der S. 179 adoptirten gewöhnlichen Definition des Syllogismus, welche sich nur auf die äußere Form des Schlußverfahrens, nicht auf den innern Kern desselben bezieht; wir sehen ab von der Auffassung der bekannten drei Denkgesetze, in denen von ihm nur die „Principien des Schließens" erkannt werden, und wenden uns kurz jener Lehre zu, welche S. 261 als „die wichtigste der gesammten Syllogistik" bezeichnet wird. Dort lesen wir: „Da die vollendete Erkenntniß, auf der Coincidenz des Erkenntnißgrundes mit dem Realgrunde beruht, so ist auch derjenige Syllogismus der vollkommenste, worin der vermittelnde Bestandtheil (der Mittelbegriff, das Mittelglied), welcher der Erkenntnißgrund der Wahrheit des Schlußsatzes ist, zugleich den Realgrund der Wahrheit desselben bezeichnet." Die nämliche Coincidenz wird S. 397 bezüglich des Beweisgrundes und des Realgrundes angenommen. Für den ersten Moment klingt dies sehr plausibel. Der „ordo rerum" und der „ordo idearum" würden sich decken, und man könnte mit Spinoza alles „more geometrico" demonstriren. Alles würde sich mit diamantener Strenge und Naturnothwendigkeit ergeben, für die freie Causalität aber bliebe kein Platz. Je mehr jedoch Ref. seit Jahren dieses wichtigste und schwierigste logische Problem nach allen Seiten durchdachte, desto mehr befestigte sich in ihm die Ueberzeugung, daß der reale Causalnexus der Dinge und der logische Zusammenhang unserer Gedanken etwas ganz anderes sind. Zwischen der Causalität für bestimmte reale Erscheinungen und der logischen Begründung unserer Gedanken besteht ein großer Unterschied. Beide stehen oft sogar im umgekehrten Verhältnisse zu einander. Doch darüber und was damit zusammenhängt, sprachen wir uns bereits anderwärts aus. Der Raum würde nicht hinreichen, wollten wir auch nur annähernd die Hauptgesichtspunkte skizziren, welche hier in Betracht kommen und folgenschwer für ganze philosophische Systeme sind. Können wir uns also bezüglich dieses Cardinalpunktes mit Ueb. nicht ganz verständigen, so stehen wir doch nicht an, sein Werk als eine sehr bedeutende wissenschaftliche Leistung zu charakterisiren, deren Werth noch dadurch erhöht wird, daß dieses „System der Logik" nicht bloß selbst die Literatur über diese Wissenschaft wahrhaft bereichert, sondern auch durch die gediegenen historischen Excurse einen Blick in die mannigfachen logischen Bestrebungen aller Zeiten thun läßt.

Einen andern und in seiner Art originellen Reformversuch macht Hoppe in seiner „gesammten Logik." Er bricht mit der gesammten Tradition und gibt die ganze Tendenz seines Werkes schon auf dem Titelblatte an. Als Professor der Medicin (in Basel) fühlte wohl auch er zufolge des „naturwissenschaftlichen Denkens" immer mehr „das Verlangen nach logischen Kenntnissen." Selbständige „Forschung" heißt die Parole, aus den „Quellen" soll die Logik schöpfen, deren Aufgabe darin besteht, eine „Naturlehre des Begriffs" zu sein. Schließlich wird als Inhalt der Logik auch „der naturwissenschaftliche Begriff des Begriffs, des Urtheils und des Schlusses" bezeichnet. Der Verf. erprobt sich als entschiedenes Talent mit großem Selbstvertrauen, als ein Mann von bedeutender Gelehrsamkeit und redlichstem Willen. Mit Zuversicht legt er das Secirmesser an die bisherige formale Logik an, um „zum ersten Mal" eine „begriffliche" Logik zu schaffen, indem er zugleich „die Sprache der Schule" verläßt und „ins volle Leben tritt." In nicht weniger als 1126 Paragraphen wird uns das anatomische Präparat geboten; Gegenstände, Begriffe und Wörter werden bis auf die Wurzel durchschnitten, was oft nicht ohne Scharfsinn und Belesenheit geschieht. Auch die Untersuchung des Patienten in pathologischer Beziehung geschieht an manchen Stellen mit Geschick. Ob aber trotzdem die Therapie der Hauptsache nach gelungen, darüber werden die Gelehrten so bald nicht einig werden. Uns wenigstens scheint der Versuch nur sehr approximativ gelungen zu sein. Es dürfte kaum ein Werk über Logik in die Oeffentlichkeit gelangt sein, welches auf 804 Seiten so viele vortreffliche Wahrheiten neben vielen gewagten, problematischen, unreifen und unrichtigen Anschauungen enthält.

Wer einer uralten Wissenschaft den Fehdehandschuh hinwirft, muß mit allen Richtungen derselben, sowie mit der gesammten Literatur vertraut sein. Das aber können wir von H. nicht behaupten. Er kennt größtentheils nur die formalen Logikwerke, was immerhin anerkennenswerth ist, weil nicht einmal dieses bei vielen Naturforschern und Medicinern vorkommt. Zu einer völligen Umgestaltung der Logik aber gehört mehr. Vor allem mußte der oben signalisirte Gegensatz zwischen der rein formalen und der metaphysischen Logik bis auf die letzten Principien und Ausläufe wissenschaftlich gewürdigt werden. Dann hätte sich der naturgemäße Weg von selbst ergeben, wodurch eine wirkliche Reform der Logik bedingt ist. Statt dessen stellt sich der Verf. von vornherein auf den rein empirischen Standpunkt, welcher längst der Geschichte angehört und bloß erst neuestens wieder als große Entdeckung gilt. Zudem kennt H. nur die sinnliche Erfahrung, nicht aber auch die geistige. Was seit Sokrates, Platon und Aristoteles, was seit den Vätern und Scholastikern, seit Cartesius bis herauf zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel über das eben so nothwendige apriorische Moment bei jedem logischen Erkenntnißacte tiefsinnig, wenn auch bisweilen unrichtig, gedacht wurde, das bleibt von H. unberücksichtigt. Deßhalb kann er auch dem einseitigen Empirismus huldigen und mit mehr oder weniger Herbe in unserer geistigen Seele eine tabula rasa und einen „Spiegel" erkennen, trotzdem daß doch wieder gelegentlich von einer „Mitwirkung" derselben bei der Begriffsbildung die Rede ist.

Nach H. ist die Logik „ein Stück der Psychologie" — eine Ansicht, die schon oft geäußert wurde. Bei genauerer Betrachtung aber ergibt sich nur, daß ein inniges Band zwischen beiden besteht, und die Logik eine relativ selbständige Wissenschaft ist, so gut wie die Aesthetik und Ethik, welche auch die Psychologie nahe berühren. Und zwar „muß die Logik ganz so, wie die Naturwissenschaften bearbeitet werden." Das ist der Nerv des Buches. Ist damit etwas wesentlich Neues ausgesprochen? Die Naturwissenschaft stützt sich auf das „Forschen" aus den „Quellen", wobei der Verf. unter „Forschen" nichts Anderes versteht als „das Sammeln der Eindrücke." Die Naturwissenschaft tritt an die gegebene Wirklichkeit heran, verfährt exact, indem sie für die Thatsachen die erklärenden Ursachen, für die Thätigkeitsweise ein constantes Gesetz aufsucht. War aber dieser inductive Weg nicht auch schon dem Sokrates und Aristoteles bekannt? Das Inductionsverfahren neben dem Deductionsverfahren ist so alt wie die Philosophie selbst. Und in der Neuzeit, nachdem sich der reine Apriorismus gerade so überlebt hat, wie der einseitige Empirismus, ist in den meisten Logikwerken auch die empirische und inductive Seite beim Begreifen, Urtheilen, Schließen, Argumentiren ꝛc. berücksichtigt worden. Schon Leibniz fordert zur „ars iudicandi" die „ars inveniendi". Von einem bloß „schematischen Verfahren" ist man längst abgekommen. Nur noch einige Nachzügler veranlassen einen Sturm im Glase Wasser. Daß es keine inhalts- und wesenlose Form, aber auch kein formloses Wesen gibt, darüber ist man der Hauptsache nach einig.

Ueberweg, welcher wiederholt von H. bekämpft wird, will im Grunde sogar das Nämliche, was der Verf. will. Er fordert eine treue Uebereinstimmung unserer Gedanken mit dem gedachten Gegenstande nach Inhalt und Form; aber vom persönlichen Geiste und dessen freier Thätigkeit nach Vernunftgesetzen hat er einen klarern Begriff.

Hiermit haben wir den Punkt berührt, welcher unseres Ermessens die Achillesferse des Buches bildet. H. hat das Wesen des Selbstbewußtseins und des dadurch ermöglichten freien, vernünftigen Thuns unseres Geistes zu wenig gewürdigt. Ich bin mir bei jedem logischen Denkacte bewußt, daß ich es bin, der selbstthätig, oft unter den größten Anstrengungen, einen Gedanken gewinnt, dessen Richtigkeit oder Unrichtigkeit ich zu prüfen vermag, und wofür ich die Verantwortung trage. Der Verf. aber, welcher warm von der Naturwissenschaft herkommt, kennt keine andere Wirklichkeit, als die materielle Natur und deren nothwendiges Wirken. Dem entsprechend soll auch die Logik nichts Anderes als „Naturlehre des Begriffs sein." In dem „beseelten Hirn" geht unsere Begriffsbildung vor sich, dort bildet sich der „Objectivbegriff" ab und wird durch eine „Uebersetzung" von uns begriffen. Dies Alles geschieht „in einer uns noch unbekannten Weise." Unser Körper und unsere Seele sind nun einmal „genau darauf eingerichtet" (S. 45). Consequenter Weise geht der ganze Proceß mit innerer Nothwendigkeit in unserm Kopfe vor sich, so daß wir nur die „Zuschauer" sind. „Wir wollen den Geist arbeiten lassen und nur das Ergebniß in Besitz nehmen", heißt es S. 9. Allein wer sind denn die „Wir"? Ist „Wir" nicht der Plural von Ich und ist nicht das Ich der Geist selbst, indem er sich dadurch offen als persönliches Wesen ausspricht? Wer ist nun „der Zuschauer", während „der Geist arbeitet"? Anderseits ergibt sich die Instanz, daß nicht alle unsere Begriffe Naturbegriffe sind, daß wir auch dasjenige begreifen, welches auf unser „beseeltes Hirn" keinen Eindruck macht. Man denke z. B. an die metaphysischen, ethischen rc. Fragen. Desgleichen ist es nicht richtig, daß wir in unserm Kopfe nur (geistige) Ebenbilder der „Objectivbegriffe" hervorbringen können. Es gibt nämlich nebst den reproducirten Begriffen auch ursprünglich mit freier Conception producirte Begriffe, Ideen im höchsten Sinne, sowie deducirte Begriffe. Was S. 134 von dem „Idealen" gesagt wird, dürfte kaum genügen, um unsere Ausstellung zu entkräften, paßt auch nicht ganz zu andern Bemerkungen des Buches, wie denn überhaupt mancher Widerspruch uns in demselben begegnet und die häufigen Wiederholungen störend einwirken, welche das Volumen der Schrift unnöthig vermehrten, ohne deßhalb mehr Aufklärung zu verschaffen. — Dabei hat der Verf. nicht unrecht, wenn er die „Willkür" beim Denken und Erkennen ausgeschlossen sehen will, falls man nämlich unter „Willkür" das gesetzlose Belieben versteht. Anders gestaltet sich die Sache, wenn man von der vernünftigen Freiheit selbst den richtigen Begriff hat. Dann hebt die Vernunftnothwendigkeit die Freiheit nicht auf, sondern zeichnet ihr das einzige richtige Ziel vor. Auf solche Weise würden die sogenannten „Naturgesetze" unseres Denkens auch wahrhaft zu „Normalgesetzen" desselben, weil mit der Natur oder dem Wesen unseres Denkens auch dessen immanente Bestimmung gegeben ist, die wir mit freier Anstrengung in der Wissenschaft wie im Leben zu erreichen haben. Mit der Gabe ist auch die Aufgabe ursprünglich verbunden. „Du kannst; denn du sollst!"

Gibt man dagegen dem Verf. seinen Standpunkt zu, und damit auch den alten Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, so ist allerdings der logische Begriff nicht mehr, als „ein gekennzeichnetes Bild der Seele," dadurch veranlaßt, daß „die Dinge mittelst der Nerven unsere im Gehirn wohnende Seele treffen." Das Urtheil erscheint als „Ineinanderstellung der in einander liegenden Begriffe" (S. 220). Der Schluß endlich wird zum bloßen „Denken in den Zusammenhangsbegriffen" (S. 449). Mit diesen drei elementaren Denkoperationen beschäftigt sich der vorliegende erste Haupttheil des Werkes. Ihm sollen noch drei Theile folgen, enthaltend: die Lehre vom Ganzen und seinen Theilen, die Lehre von den Ursachen und Wirkungen, sowie die Lehre von der Bearbeitung eines Ganzen (Architektonik, Systematik oder Methodenlehre). Wir sehen der Vollendung mit Spannung entgegen und sind begierig, ob und wie dem Verf. der Beweis gelingt, daß dieses Alles zur „Logik" und zwar in dieser Reihenfolge gehört.

Doch wie dem auch sein mag, Werke dieser Art haben immer ihren wissenschaftlichen Nutzen. Sie rütteln am alt Hergebrachten und fordern zum Nachdenken auf. Wie am Anfange dieses Jahrhunderts die transcendentale Logik und Ontologik eine Bresche in die exclusive formale Logik warf, so in der Neuzeit die „naturwissenschaftliche" Logik. Da nun das Zukunftsprogramm der Philosophie überhaupt auf eine Versöhnung der Empirie und Speculation lautet, so muß dies auch in der Logik angestrebt werden. Die moderne Naturwissenschaft verdankt ihre Erfolge der richtigen Methode, deren sie sich bediente. Diese Methode ist auch für die Logik als Wissenschaft die richtige; denn selbst über Logik kann man nicht ohne Logik denken, sprechen und schreiben. Der denkende Geist muß sich bei seinen Denkoperationen selbst belauschen, um auf exacte Weise die Principien zu entdecken, nach denen er seine Gedanken formiren muß, wenn sie richtig und wahr zugleich sein sollen. Dadurch kommt es auch in der Logik zur „exacten Forschung", aber es wird der streng logische Charakter unserer vernünftigen Gedanken gerettet, was durch den bloßen sinnlichen Empirismus und Sensualismus, durch die bloße Würdigung des physisch-psychischen Processes nicht erzielt werden kann. Adoptirt man daher auch von der Naturwissenschaft die inductive Methode, so darf doch nicht jede andere Wissenschaft, welche andere Gegenstände zum Inhalte hat, kurzweg nur „Naturlehre" genannt werden. Gar nicht davon zu reden, daß die Deduction so nothwendig ist wie die Induction. Noch weniger darf die Naturwissenschaft und Medicin erwarten, daß die alte Logik, welche einer Reform bedürftig und fähig ist, jenen zu Gefallen abdanke, weil sie mit ihren strengen Forderungen manchem modernen „Forscher" unbequem erscheint. Die Logik ist ihrem tiefsten Wesen nach Vernunftwissenschaft, stirbt daher nur mit der Vernunft selbst aus. Keine Wissenschaft kann sie entbehren, und ohne logisches Denken hätte die Naturwissenschaft selbst gar nicht construirt werden können. Vor wie nach wird sie daher z. B. fortfahren, die auch vom Verf. S. 128 ff. hervorgehobenen Regeln zu lehren, ohne welche keine richtige Definition möglich ist. Es gibt kaum ein naturwissenschaftliches Werk, in welchem nicht vielfach gegen jene Regeln gefehlt würde. Und wollte H. seine eigene Schrift nach jenen Regeln prüfen, so würde er viele Verstöße gegen dieselben entdecken. Der Grund, warum zwischen einzelnen Naturforschern und Philosophen, bez. Logikern keine Verständigung möglich ist, möchte überhaupt darin bestehen, daß beide unter „logischem Begriff" und echtem „Wissen" etwas ganz anderes sich denken. Die Frage aber, was echtes Wissen sei, — ohne deren Lösung gar keine specielle Wissenschaft denkbar ist, hat gerade die Logik und Wissenschaftslehre erst zu lösen. Von diesen beiden erhält auch die Naturwissenschaft in wissenschaftlicher Hinsicht ihre Directiven, nicht umgekehrt. So z. B. war durch beide das Wesen und die Nothwendigkeit der inductiven Methode längst theoretisch dargethan, ehe die Naturforscher mit klarem Bewußtsein davon Gebrauch machen konnten u. s. w.

Kann sich Ref. darum auch nicht ganz mit dem Standpunkte und mit manchen Ausführungen des Verf. befreunden, so scheidet er doch von dem Werke mit aller Achtung. Es ist ein ganz selbständiges Product, erwachsen aus dem wissenschaftlichen Berufe, welchem H. bis jetzt angehörte, geistvoll und vielfach belehrend. Wer Begabung und Ausdauer genug hat, es

vom Anfange bis zum Ende zu studiren, wird es nicht ohne wissenschaftlichen Gewinn aus der Hand legen. Logiker vom Fache aber können es nicht ignoriren, da es von principieller Bedeutung ist. Möge dasselbe ernstem Studium empfohlen sein!

Bamberg. Katzenberger.

Geschichte.

Geschichte der Stadt Köln, meist aus den Quellen des Kölner Stadt-Archivs. Von Dr. **Leonard Ennen,** Stadt-Archivar. 3. Band. Köln und Neuß, Schwann 1869. 2 Bl. 1086 S. 8. 4 Thlr. 10 Sgr.

In einem Briefe aus den dreißiger Jahren klagt Böhmer mit Recht, daß „von katholischer Seite auf dem Gebiete der Geschichte nicht mehr Leute erstehen, die gründliche Kenntnisse mit richtigem Urtheil und einigem Talent in der Darstellung verbinden", und an einer andern Stelle hebt er insbesondere hervor: „Es macht mich unmuthig, daß auch katholische Städte, wie Köln und Aachen, so wenig für die Kenntniß ihrer großen Vergangenheit sorgen." Diesem Unmuth machte er oft in herben Worten Luft. So im J. 1849 in den Kaiserregesten von 1198—1254, S. 342, Nr. 95., wo er sarkastisch genug fragt: „Warum doch ist die große Vorzeit Kölns so wenig bearbeitet? Sind denn dort nur Bacchusknechte, Fastnachtsnarren und Kunstschwätzer, und ist dort gar keiner, der sich zu dem männlichern und würdigern Geschäft vaterländischer Geschichtsforschung zu erheben vermag?" Hiezu bemerkt Janssen in der gar nicht genug zu empfehlenden Biographie Böhmers I, 213: „Seitdem ist es in Köln anders geworden." Ja in der That, es ist viel anders geworden in Köln, das Pertz nicht mehr, wie im J. 1836, zu den größern Städten rechnen könnte, die durch einen Codex diplomaticus ähnlich dem Frankfurter „für ihren Nachruhm und das Selbstgefühl ihrer Bürger sorgen sollten."

Unter den zahlreichen Namen von Männern aber, die sich in neuester Zeit um die Geschichte Kölns und des niederrheinischen Gebiets erhebliche Verdienste erworben haben, muß der von L. Ennen in die vorderste Reihe gestellt werden. Bekanntlich gaben Ennen und Eckertz zwei starke Bände „Quellen zur Geschichte der Stadt Köln" heraus und zahlreiche kleinere Forschungen und Artikel tragen Ennens Namen. Sein Hauptwerk ist aber die Kölnische Geschichte, von welcher der 1. Band im J. 1863, der 2. 1865[1]) und der 3. 1869 ans Licht trat.

Köln ist bekanntlich eine der ältesten Culturstätten auf deutschem Boden. Schon zur Römerzeit nahm es eine hohe Stufe politischer Bedeutung ein, für das Christenthum ward es eine fruchtbare Pflanzstätte; im Mittelalter fanden Kunst und Wissenschaft in Köln ihre sorgsamste Pflege, dort war einer der Centralpunkte des Handels von ganz Mitteleuropa, und bei den politischen Berechnungen der Kaiser bildete die Stadt Köln einen bedeutenden Factor. Zur Zeit der Reformation hielt die alte Colonia treu zum Glauben der Väter und ward der Hort der katholischen Kirche im Rheinland. Daß eine Stadt von dieser Art einer sorgsamen Specialgeschichte würdig ist, ja daß der Mangel einer solchen selbst auf die allgemeine Geschichte nachtheilig wirken mußte, darüber kann ein Zweifel nicht bestehen. Der Verfasser unserer Geschichte von Köln darf deshalb auf den Dank der Bürger der Stadt und der Bewohner der Rheinlande ebensowohl Anspruch erheben, wie ihm von Seiten der Wissenschaft die gebührende Anerkennung nicht vorenthalten wird, zumal er es so trefflich verstanden, die Resultate gelehrter Forschung im Gewande einer leicht verständlichen und anziehenden Darstellung erscheinen zu lassen.

Lag es in der Natur der Arbeit, daß E. bei den frühesten Perioden mehr auf die allgemeine Geschichte Rücksicht nehmen mußte und demgemäß auch vorzugsweise auf die Quellen für dieselbe angewiesen war, so gelangte er doch bald in die Perioden, in welchen das Material für specielle Stadtgeschichte reichlicher vorhanden ist, und noch etwas später wurden die in Köln vorhandenen handschriftlichen Schätze die Hauptgrundlage seiner Forschung und Darstellung. Wie viel Neues ward auf diesem Wege zu Tage gefördert! Denn in dem Kölner Stadtarchiv, in den Archiven der zahlreichen Stifter, Klöster und Kirchen lag eine große Fülle historischen Materials noch unberührt von der Hand eines wissenschaftlichen Forschers. Mit unverdrossenem Fleiße und mit dem geübten Auge eines eifrigen Suchers hat E. eine Reihe von Jahren alle jene Fundgruben ausgebeutet, und ausgerüstet mit einer vielseitigen wissenschaftlichen Bildung wußte er die mannigfachen Stoffe zu sondiren und zu verwerthen. Dank diesem glücklichen Zusammentreffen zahlreicher günstiger Eigenschaften gewährt unsere Geschichte der Stadt Köln ein frisches und farbenreiches Bild der Bedeutung und des Lebens der Stadt. Ihr politischer Einfluß nach außen tritt deutlich hervor, die Entwicklung ihrer innern Verhältnisse wird mit aller Sorgfalt verfolgt, die socialen Elemente in ihrer vielseitigen Gestaltung werden alle nach Gebühr gewürdigt, und die kirchlichen Verhältnisse, die in Köln so weite Dimensionen angenommen, daß sie alle geistigen Regungen und zahlreiche Fäden der socialen Erscheinungen umfaßten, finden in dem großen Maße, als sie es verdienen und als die reiche Menge des überkommenen Materials es gestattet, fleißige Berücksichtigung. Dieser Charakter des Werkes ist sich in den drei vorhandenen Bänden im Wesentlichen gleich geblieben; es liegt uns jetzt ob, den Inhalt des 3. Bandes ins Auge zu fassen.

Da in diesem Bande das 15. Jahrhundert behandelt wird, so hat der Verf. mit Recht die Aufschrift „Zeit der Fehden" gewählt. Das Ritterthum in seiner Entartung drückte jener Periode den Stempel der Zerfahrenheit in jeder Richtung auf: die edle Kampfeslust war vielfach in das Treiben der Wegelagerer, Buschklepper und Placker ausgeartet, so daß die Unsicherheit des Verkehrs auf Flüssen und Straßen dem Handel großen Abbruch that; Eigenthum und Leben war in steter Gefahr, sobald Mauer, Wall und Graben keine Sicherheit mehr boten. Und welches Bild menschlicher Leidenschaften gewähren die zahllosen Fehden geistlicher und weltlicher Herren unter einander oder mit den größern und mächtigern Städten! Und wenn nun gar, wie an mehrern Orten und namentlich auch in Köln, ein Kampf zwischen einem geistlichen Fürsten und der Stadt entbrannte und durch beiderseitige Bundesgenossen weiten Umfang gewann, wie tief mußte dann das Bürgerwohl erschüttert, wie sehr der kirchliche Sinn geschädigt werden! Eine Fehde der letztern Art wird in unserm Bande behandelt, die zwischen dem Erzbischof Dietrich und der Stadt Köln. An diese reihen sich dann die Fehden mit dem Herzog von Geldern und andern Herren. Der Einblick in das Detail dieser Kämpfe, welches fast ausschließlich in seither noch unbenutztem Material besteht, ist außerordentlich interessant und gewährt nicht nur ein klares Verständniß der Zeit, die behandelt wird, sondern bietet auch noch den Vortheil einer guten Basis für eine richtige Beurtheilung der historischen Entwicklung, welche im 15. Jahrh. ihren Boden hat.

Auch an der Reichsgeschichte nahm Köln in unserer Zeit Antheil, indem der Rath bezüglich der Absetzung König Wenzels mit vielen andern Städten Correspondenzen pflog und durch Abgeordnete auf der Versammlung der Kurfürsten zu Coblenz vertreten war; zu einem Entschluß der Städte zu Gunsten des Vorgehens der Kurfürsten gegen Wenzel kam es, freilich nicht, und als Ruprecht gewählt war und dieser auch Köln aufforderte, ihn als römischen König anzuerkennen, wußte der Rath eine ausweichende Antwort zu geben. Erst als von Mainz die Mittheilung eintraf, daß diese Stadt dem König Wenzel den Ge-

1) S. über die beiden ersten Bände ‚Lit.-Bl.' 1866, Sp. 343.

horsam gekündigt habe, ergab sich auch Köln dem römischen König Ruprecht. Nur Aachen beharrte, wahrscheinlich unter dem Druck von anderer Seite, bei der Weigerung, den neuen König einzulassen, bevor er die herkömmliche Frist von 6 Wochen und 3 Tagen vor den Mauern der Stadt gelegen. Da drohte Ruprecht mit der Entziehung des Privilegs der Kaiserkrönung; doch vergeblich, so daß er die Stadt in die Acht erklärte. Die Kölner benutzten diese feindselige Stimmung des Königs gegen Aachen, um das Ehrenvorrecht der Krönung der Könige sich anzueignen, und stellten gleich einen Antrag zur Erreichung dieses Zieles an ihren Erzbischof. Ruprecht war damit einverstanden und setzte als Tag seiner Krönung für das folgende Jahr (1401) den Dreikönigstag fest. Die Feier fand wirklich an diesem Tage in glänzender Weise statt, wie in unserm Werke des Nähern ausgeführt ist.

In vortheilhaften Contrast zu der Unthätigkeit der meisten übrigen Reichsstände gegenüber den Husiten tritt die stete Bereitschaft von Köln, sobald Sigmund zu einem Zug gegen die böhmischen Ketzer aufforderte. Als sich im J. 1421 zahlreiche kleinere Kriegsschaaren in Köln gesammelt hatten, zogen die von der Stadt gestellten Streiter unter Führung des Grafen Wilhelm von Berg nach Böhmen, mußten aber, von Ziska verfolgt, bald wieder zurückkehren. Im folgenden Jahre nahmen die Kölner unter dem Rittmeister Niklas von Hunoltstein wieder Theil an dem für die Deutschen unrühmlichen Feldzug gegen die Husiten. Auch in den Jahren 1423 und 1424 war Köln bereit, sein Contingent dem Könige zu stellen; doch kam in beiden Jahren gar kein Auszug zu Stande. Ein ernstlicher Kampf unter Führung des Kölner Erzbischofs ward für das J. 1425 vorbereitet und die Stadt erklärte sich zu allem bereit, was nöthig wäre zur Ausrottung der böhmischen Ketzerei. Schon stand ihre Manuschaft, mit Gerhard Hardefust an der Spitze, zum Aufbruch bereit, als die meisten Fürsten die Theilnahme am Zuge verweigerten, so daß derselbe unterbleiben mußte. Ein neuer Anlauf zum Kampfe gegen die Husiten ward durch das Ausschreiben einer Husitensteuer genommen; allein fast alle Stände, und auch Köln, waren säumig in der Leistung derselben. Nach vielfachen Zusammenkünften und Berathungen der Fürsten sollte endlich im J. 1431 den von Böhmen ausgehenden Gewaltthätigkeiten ein Ende gemacht werden, und Sigmund forderte Köln in einem eindringlichen Schreiben auf, „Gott zu Lobe, dem Glauben zur Stärkung, uns und dem Reiche zu Dienst und Wohlgefallen, den getreuen und gedrückten Christen und dem umliegenden Lande zu Troste und den verdammten Ketzern zur Austilgung“ mit ausgerüstetem Fußvolk gegen Böhmen zu ziehen. Die Führung der Kölner übernahm Graf Loen, Herr zu Blankenheim, während die Leitung des ganzen Zuges dem Markgrafen von Brandenburg anvertraut ward. Der Ausgang des Unternehmens war wieder ein höchst trauriger für die Deutschen, indem sich das Heer derselben auflöste, bevor es noch zu einem Treffen gekommen war. Ein fernerer Reichskrieg ward nicht mehr gegen die Böhmen unternommen, und hätten sich diese nicht durch wilde Parteien unter einander aufgerieben, welches namenlose Elend würden sie nicht über Deutschland noch gebracht haben! Schlesien, Baiern, die Oberpfalz, das Vogtland, Sachsen und Thüringen waren schon ihren furchtbaren Streifzügen ausgesetzt gewesen, weite Strecken hatten sie durch Mord, Brand und Verwüstung fast in Einöden umgewandelt, und doch konnte sich das Reich nicht zu gemeinsamen kräftigen Schritten gegen jene Furie aufraffen.

Dieselbe Bereitwilligkeit zur Hilfe, welche die Stadt Köln stets gegen die Husiten an den Tag gelegt, bewies sie auch wieder, als der Osten von Deutschland in der Mitte und zu Ende des 15. Jahrhunderts von den Türken heimgesucht ward. Kaiser Friedrich III. und sein Nachfolger Maximilian richteten zahlreiche Schreiben an den Rath von Köln, um ihn zur Theilnahme an dem Kampf gegen die Feinde des Christenthums und der Civilisation aufzufordern. In seinen Antwortschreiben bewies sich der Rath den Wünschen der Kaiser stets willfährig, wie er auch auf den vielen Reichstagen, welche sich mit der Türkennoth beschäftigten, durch seine Machtboten Hilfeleistung zusagen ließ; freilich fehlte es in der Regel nicht an einem Hinweis auf den Schaden, welchen die Stadt durch Zwistigkeiten im Innern und durch die äußern Fehden gelitten, so daß ihre Kräfte gar sehr geschwächt seien. — Auch von den Päpsten Calixt III., Pius II. und Sixtus IV. wurden die Kölner aufgefordert, ungesäumt zu den Waffen zu greifen, sich den Kämpfern für den christlichen Namen anzuschließen und ihre Unterstützung zum Schutze der so schwer bedrohten Christgläubigen zu bieten. Und als der Rath von Köln auf dem Reichstage zu Regensburg im J. 1471 in gewohnter Weise durch den ehrsamen Meister Wolter von Bilsen, der Stadt Doctor, seine Meinung und demüthige Bitte in der Türkensache hatte vortragen lassen, richtete Papst Sixtus ein besonderes Schreiben an die Stadt Köln, in welchem er derselben seinen Dank für die in Regensburg bewiesene Theilnahme am Türkenkriege aussprach und sie ersuchte, alles aufzubieten, um auch die übrigen Reichsstände zu einer energischen Betheiligung an dem Kampfe gegen den Feind des christlichen Glaubens anzuspornen. — Noch heben wir hervor, daß zur Aufbringung der für den Türkenzug erforderlichen Geldmittel im Kölner Dom ein „Türkenkasten aufgestellt ward, so groß, daß sechs Mann daran zu tragen hatten“. — Trotz der Bemühungen der Kaiser und der Päpste waren die Reichsstände nicht dazu zu bewegen, bedeutende Kräfte gegen die Türkengefahr zu entwickeln; die Folge war, daß im 16. und 17. Jahrh. die osmanische Macht beinahe ganz Europa in Furcht und Schrecken versetzte und das Christenthum sammt der abendländischen Civilisation in der Existenz bedrohte.

Zu den schwierigsten und deßhalb verdienstvollsten Partieen des Werkes gehört die Entwicklung der städtischen Verfassung sowie der Rechtsverhältnisse in Köln während des 15. Jahrhunderts. Die Stadtverfassung wurde auf den sogenannten „Verbund“ basirt, die Zünfte traten in die dominirende Stellung, welche vordem das Patriciat allein inne gehabt hatte, der Rath gewann eine neue Zusammensetzung, Verwaltung und Rechtspflege erhielten einen Organismus, der bis ins 16. Jahrh. bestehen blieb. Indessen gaben die alten Geschlechter ihre frühern Vorrechte nicht so leicht auf, sondern ihr Bestreben war, wenn auch lange mehr versteckt, unabläßlich darauf gerichtet, wieder größern Einfluß zu gewinnen. In den Jahren 1482 und 1513 kam es wieder zu offenen Aufständen, in denen Bürgerblut floß. Alle diese Vorgänge schildert der Verf. mit Zugrundelegung officieller Actenstücke, so daß das Bild, welches wir erhalten, eben so wahr als klar ist.

Fast wären wir versucht, die Verhältnisse zwischen den Erzbischöfen und der Stadt, namentlich die Streitigkeiten zwischen beiden, nach Ennens gründlicher Forschung zu reproduciren; allein die Natur des Stoffes würde verlangen, daß wir weiter ausholten, als es an dieser Stelle gestattet sein dürfte. Wir ziehen es daher vor, lieber bei dem kirchlichen Leben, das in unserm Werke durch reiches Detail zur lichtvollsten Darstellung — freilich nicht ohne Schatten — gelangt, einen Moment zu verweilen. Der Verf. beginnt das Kapitel „Kirchliches“ mit folgender Schilderung:

Die Geistlichkeit verstand es nicht, sich zu der sittlichen Höhe zu erheben, auf welcher sie die volle Achtung des Rathes wie des Volkes verdiente, und auf welcher sie im Stande war, ihr ganzes Wirken und Streben von jedem Schein unberechtigter Uebergriffe und verwerflichen Eigennutzes fern zu halten. Mit dem rasch steigenden Reichthum der Stifter hielt die Verweltlichung gleichen Schritt. Genußsucht und Ueppigkeit nahm von Tag zu Tag zu, und wo alle Mittel geboten waren, das Leben zu genießen, wollten sich die Geistlichen keinen Zwang anthun. Schon Papst Alexander IV. mußte 1260 den Genossen der Kölner Stifter und Klöster unter Strafe der Excommunication verbieten, weltliche Geschäfte zu treiben und, zum Aergerniß für die ganze

Bürgerschaft, die einem eingezogenen, beschaulichen, gottgefälligen Leben geweihten Stifter zu Wirthsstuben für rohe und ausgelassene Zecher zu machen. Durchgehend hatten die Stiftsherren geringe Neigung zu Studien und überließen sich ungescheut allen Genüssen und Gewohnheiten der Genossen, aus deren Stand sie hervorgegangen waren. Der Andrang zu den Stiftspfründen, welche durchgehend reichliche Mittel zur Führung eines sorgenfreien, ja üppigen Lebens boten, war gar gewaltig: aber die Wenigsten traten aus innerm Beruf in den Dienst der Kirche; die Meisten suchten in den Stiftern nur eine gute Versorgung und schickten sich nur dann zum Empfang der Weihen an, wenn das Beneficium solches unbedingt verlangte. Um den Kirchendienst nicht gar zu sehr unter der Bequemlichkeit und Pflichtvergessenheit der Kanonichen, die häufig mehrere Pfründen an verschiedenen Stiftern zugleich besaßen, leiden zu lassen, mußten zur Abhaltung der kanonischen Zeiten und zur Lesung der gestifteten Messen und Memorien entweder eigene Vicarieen gestiftet oder besondere Stellvertreter von den einzelnen Kanonichen in Dienst und Sold genommen werden. Wenn nicht der ganze Gottesdienst allmählich lediglich den Vicaren überlassen werden sollte, mußte durch besondere Stiftsstatuten dafür gesorgt werden, daß für die Inhaber einer bestimmten Anzahl von Kanonicaten der Besitz oder der baldige Empfang der Priesterweihe vorgeschrieben wurde. Am Dom wurden acht, an St. Gereon, St. Aposteln, St. Georg und Maria ad gradus vier Kanonicate für Priesterpräbenden erklärt. Statt barfuß zu gehen, wie es namentlich den Kanonichen von St. Aposteln noch im 12. Jahrhundert für die Sommerzeit, mit Ausnahme der Festtage, vorgeschrieben war, prangten die Mitglieder der einzelnen Stifter vielfach in weltlicher Modetracht, angethan mit gestickten Schnabelschuhen und bunter, „verhauener" weltlicher Kleidung. Manche trugen ganz enge und kurze Röcke, oben mit Schnüren besetzt, an welche lange Messer oder Schwerter geheftet waren, dann lange bunte Westen mit langen herabhängenden Aermeln, die über die Knie gingen und auf mannigfache Art gefaltet oder mit Gold und Silber gestickt waren. Viele ließen den Bart und das Haupthaar wachsen und machten sich zierliche, mit Gold und Silber herrlich durchflochtene Locken, die mit kostbaren Haarnadeln und kleinen Spießen durchstochen waren. Die Schuhe waren bald grün, bald roth, auf dem Fuß verschiedenartig durchlöchert. Ihre Mützen hatten so lang herabhängende Hintertheile, daß damit die Hände gegen die Kälte geschützt werden konnten. Etliche hatten auch durchlöcherte Mützen mit großen herabhängenden Bändern, oder mit Gold und Silber gestickt nach verschiedener Form. Viele erschienen häufig in ritterlichem Schmuck mit Schwert, Panzer und Helm. Nicht selten nahmen sie Theil an Turnieren und ritterlichen Waffenübungen oder zogen aus zu blutigem Kampf.

In vortheilhafterm Lichte als die das aristokratische Element vertretenden Stifter erscheinen die Klöster, in denen Frömmigkeit, Demuth und Weltverachtung das Ziel des Strebens blieb. Diese Anstalten erfreuten sich denn auch großer Achtung bei dem Volke, das ihnen auch ansehnliche Spenden zuwandte. Namentlich trug das Ansehen, in welchem Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Duns Scotus standen, viel dazu bei, auch den Ordenshäusern, in welchen diese Leuchten der Tugend und der Wissenschaft geglänzt, einen guten Ruf zu wahren. Doch auch der Mönchsstand blieb nicht geschützt vor der Verweltlichung, auch aus den Klöstern schwand der Geist der Demuth, Abtödtung und Nächstenliebe. „Es konnte nicht ausbleiben, daß auch in den Klöstern Rohheit an die Stelle stiller Sittsamkeit, Laster an die Stelle der Tugend, Ausgelassenheit an die Stelle der Zucht trat, und daß die Verehrung und Achtung, welche die Mönche anfänglich beim Volke genossen hatten, in Geringschätzung und Verachtung überging." An der Hand von Urkunden führt der Verf. die Unsitte in den Klöstern und die namentlich durch zu reichen Besitz einreißende Verweltlichung näher aus, und wir dürfen wohl hoffen, daß die Unbefangenheit, wie sie einem historisch gebildeten, durch die eingehendsten Studien geläuterten Geiste eigen zu sein pflegt, engherzigen Gemüthern die Brust nicht in allzu bedenklicher Weise zusammenschnüren wird. Daß in den Klöstern nicht aller Boden für eine Besserung fehlte, ersieht man aus den zahlreichen, zum Theil recht ersprießlichen Reformversuchen, welche in denselben gemacht wurden, seitdem Nikolaus von Cusa im J. 1452 ein Provinzialconcil in Köln abgehalten hatte. Aber der weltliche Klerus war zu tief gesunken, als daß ihn Concilienbeschlüsse wieder auf eine entsprechende sittliche und wissenschaftliche Höhe hätten erheben können. „Weil Päpste, Cardinäle und Bischöfe sich nicht anschicken wollten, mit einer durchgreifenden Reform bei sich selbst zu beginnen, konnte die so nothwendige Umbildung unmöglich bei dem niedern Klerus festen Boden gewinnen." Uebrigens gab es unter dem Klerus hoch und niedrig doch auch viele Männer, die durch sittliche und geistige Vorzüge alle Achtung verdienen und allen Zeiten zum Muster hingestellt werden können. Der Verf. führt eine Reihe von Namen auf, welche ein beredtes Zeugniß dafür ablegen, daß auch mitten in dem Geiste der Versunkenheit die Kraft des Christenthums erhebend wirken und die höchsten Tugenden erwecken kann.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir alle die Seiten des kirchlichen Lebens, die in unserm Werke behandelt werden, nur leise berühren wollten. Wir bemerken daher nur, daß auch über die einzelnen Stifter und Klöster authentische Mittheilungen gemacht werden, daß Aberglauben, Hexenwesen, kirchliche Stiftungen, geistliche Gerichtsbarkeit, Processionen, kirchliche Feierlichkeiten, Bruderschaften u. s. w. Gegenstände der Darstellung bilden. Ausgiebig war der Stoff namentlich in Bezug auf Hospitäler und Beghinenhäuser. Von besonderm Interesse dürften die Nachrichten über die Universität sein, bezüglich deren Papst Urban VI. unter dem 21. Mai 1388 verordnete, „daß auf Bitten des Kölner Rathes, der Schöffen, Bürger und ganzen Gemeinde in der Stadt Köln zum Lobe Gottes und zur Verbreitung des wahren Glaubens ein studium generale nach dem Muster der Pariser Universität gegründet werden solle." Um den reichen Inhalt des Kapitels über die Universität zu signalisiren, bemerken wir, daß gehandelt wird über: Statuten, Lehrkörper, Trachten der Universitätsmitglieder, Disputationen, Reformbestrebungen, Promotion, Bursen (Pensionsanstalten), Kanzler, Gerichtsbarkeit, Buchhändler, Apotheker, Präbenden, Rotulus (Verzeichniß der Candidaten für Kirchenpfründen), Universitätsgebäude, Bibliotheken, Festlichkeiten, Gewaltthaten gegen Studenten, Studenten und Bürger.

Der Verf. hat es sich besonders angelegen sein lassen, das so schwierige Kapitel über das mittelalterliche Münzwesen auf eine faßliche Weise zu behandeln. So führt er aus, wie das Münzrecht von den Münzherren und Münzmeistern vielfach höchst gewissenlos und zum Nachtheil des Handels und Verkehrs ausgebeutet wurde. „Die eigennützige Praxis der Münzstätten wich trotz aller vorgeschriebenen Controlmaßregeln immer wieder von dem gesetzlichen Münzfuß ab, und die Münzgesetzgebung folgte ihr zögernden Schrittes und suchte sie vergeblich auf ihrer abschüssigen Bahn aufzuhalten."

Von der höchsten Bedeutung für die Beurtheilung der volkswirthschaftlichen Verhältnisse des Mittelalters und namentlich für die Preisbestimmung muß natürlich die Werthfixirung des Geldes selbst sein. Diese aber bietet so vielfache Schwierigkeiten, daß sie heute noch ein Gegenstand der Controverse ist und einer definitiven Aufklärung harrt. E. bestimmte im 2. Bande den Werth der im 13. und 14. Jahrh. cursirenden Münzen nach den gesetzlichen und vertragsmäßigen Bestimmungen über Gewicht und Feingehalt. Jetzt sagt er S. 888:

Ich habe mich überzeugt, daß die von Hegel bei der Werthbestimmung der Nürnberger und Augsburger Münzen des 14. und 15. Jahrhunderts befolgte Methode ein zuverlässigeres Resultat liefert. Hegel geht nämlich bei der Berechnung der Münzwerthe und Preise überall von dem Werthe der Goldmünze aus, deren Feingehalt und Gewicht er sowohl aus den rheinischen Münzverträgen und kaiserlichen Münzgesetzen als auch durch die Probe der vorhandenen Goldgulden sicher festgestellt hat, und darnach berechnet er den jedesmaligen Werth der Goldmünze in Silber zweifach, nach dem heutigen und damaligen Silberwerth. Aus dem also ermittelten Werth der Goldmünzen läßt sich dann mit Rücksicht auf die Angaben über den jedesmaligen Curs der Silbermünzen gegen Gold der Werth der Silbermünzen feststellen.

Diese Berechnungsweise Hegels hat nun aber auf sehr competenter Seite entschiedenen Widerspruch erfahren, indem F. J. Mone in der ‚Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins', Bd. 21, Heft

1. S. 34 ff. ausführt, daß die von Hegel angenommene Preisdifferenz zwischen Silber und Gold im Mittelalter und jetzt nicht vorhanden sei, daß sie vielmehr durch das Prägverhältniß ausgeglichen wurde, wie sie es noch wird. Durch die Nichtbeachtung dieser Grundlage sei dann Hegel zu Folgerungen und Behauptungen gelangt, welche 1. der täglichen Erfahrung zuwider liefen; 2. für die Bestimmung und Vergleichung der Preise unbrauchbar seien; 3. den alten Münzurkunden, Valuationen und Cursangaben widersprächen. Auch habe Hegel Münz- oder Rechnungsgulden mit Goldgulden verwechselt, wodurch natürlich irrige Berechnungen herauskamen. Da wir nicht in der Lage sind, etwas zur Entscheidung der Streitfrage beitragen zu können, so müssen wir uns begnügen, auf das Vorhandensein derselben aufmerksam zu machen.

Nun hätten wir eigentlich noch einige der anziehendsten Partieen unseres Werkes zu behandeln, nämlich die Sitten und Gebräuche des Kölner Volkslebens, über welche höchst interessante Details geboten werden. So über Feste, Turniere, Carneval, häusliche Einrichtungen, Lebensmittel u. dgl. Allein wir bescheiden uns mit der Namhaftmachung all dieser culturgeschichtlichen Momente, indem wir hoffen, daß der Reiz derselben eben so sehr zur Erweiterung des Leserkreises der Geschichte von Köln beitragen werde, wie die gründlichen Forschungen über die Kunst und deren zahlreiche und herrliche Denkmäler in der Metropole des Niederrheins.

Doch können wir nicht von dem besprochenen Buche scheiden, ohne dem wehmüthigen Gefühle erneuten Ausdruck zu geben, daß noch so manche deutsche Stadt von ähnlicher Bedeutung im Mittelalter wie Köln einer ähnlichen Geschichte entbehrt, wie sie jetzt als Ennens Verdienst vorliegt. Daß aber in manchen hochberühmten und ehrwürdigen Städten wenig Aussicht dafür vorhanden ist, daß deren ruhmreiche, zum Theil religiös erhabene Vergangenheit bald die wohlverdiente Würdigung finde, dafür sorgt auf manchem schönen Stück deutscher Erde am Rhein, am Main und an der Donau die beklagenswerthe Interesselosigkeit an tiefern historischen Studien, welche Valvasor, der Vater der Geschichte von Krain, in patriotischer Entrüstung geißelt, indem er sagt: „Etliche aber leben in einer solchen Unwissenheit, daß sie auch ihres eigenen Nestes keine Wissenschaft tragen."

Regensburg. Will.

Sprachwissenschaft.

Die Entstehung der Völker. Studie aus einer „Philosophie der Geschichte" in drei Vorlesungen. Von **M. A. Strodl**, Doctor der Phil. Schaffhausen, Hurter 1868. X u. 95 S. 8.

Ueber Wesen und Aufgabe der Sprachwissenschaft mit einem Ueberblick über die Hauptergebnisse derselben. Nebst einem Anhang sprachwissenschaftlicher Literatur. Vortrag gehalten von Prof. Dr. **Bernhard Jülg.** Innsbruck, Wagner 1868. IV u. 63 S. 8. 12 Sgr.

1. Die Schrift von Strodl verbreitet sich in drei Vorlesungen, die im katholischen Casino zu München gehalten worden sind, über Unterschiede der Völker und Stämme in Bezug auf Cultur, Sprache und Religion, sowie über die Krisis der Völkerentstehung, und ist der Vorläufer eines größern Werkes über Philosophie der Geschichte, dessen baldiges Erscheinen in Aussicht gestellt wird. Der Annahme einer natürlichen und ungehemmten Entstehung der Völker aus der zum Stamm erweiterten Familie werden die tief einschneidenden Unterschiede der Völker entgegengestellt, von denen jedes eine von einem gemeinsamen Bewußtsein getragene, in sich geschlossene Einheit bildet, bestimmten Charakter und bestimmte Weltanschauung besitzt. Wo ausschließlich das Familienband herrscht, entstehen nur wieder Stämme, wie bei den Beduinen, Mongolen, Indianern, die zu keinen eigentlichen Völkern mit bestimmt ausgeprägten Unterschieden, Gliederungen innerhalb eines ebenso bestimmten gemeinsamen ethischen und religiösen Bewußtseins geworden sind. Weder Klima noch geographische Configuration, noch der Staat bilden die die Völkercharaktere unterscheidenden Momente, sondern Cultur, Sprache und Religion, welche bei bloßen Stämmen der größern Bestimmtheit und einheitlichen Gestaltung entbehren. Am anschaulichsten tritt dies in Bezug auf die Sprache hervor, welche nur bei den eigentlichen Völkern ein festes, grammatikalisches System, einen bleibenden Charakter angenommen hat, bei den Stämmen aber beständigem Wechsel, Neubildungen und Besonderungen in dem Grade unterworfen ist, daß ein Idiom oft nur auf 10—12, ja selbst 4—5 Familien sich erstreckt, und diese die Sprache des zunächst wohnenden Stammes schon nicht mehr verstehen. Gegenüber den festen Formsprachen, mag in ihnen, wie beim Chinesischen, die Form unsichtbar am Material der Sprache, nur durch verschiedene Stellung und Betonung desselben, sich geltend machen, oder, wie bei den flectirenden Sprachen, auch lautlich mit festem Typus auftreten, treten daher die sog. agglutinirenden Sprachen der Horden und Stämme, welche die Beziehungslaute nur erst lose an das Bedeutungswort anhängen. Dies bedingt bei ihnen, im Unterschied von dem auch innerlich vollkommen und bestimmt ausgeprägten Bewußtsein der Völker mit flectirenden Sprachen, den Mangel einer bestimmten, gegliederten und reicher entwickelten Einheit und Stetigkeit des Bewußtseins. Noch durchgreifender ist der Unterschied in Bezug auf die Religion. Die Stämme haben keine Mythologie, keine Göttergeschichte, sondern besten Falls abgeblaßte Sagen und Cäremonien, die in einem Zusammenleben derselben mit den Völkern in der Urzeit wurzeln; sie kennen ein höchstes Wesen in verschwommenen Umrissen als Himmelsgeist, großen Geist, großen Freund, hie und da mit untergeordneten Geistern eines rohen, systemlosen Polytheismus, mit Ahnencult und Fetischdienst. Ihnen fehlt durchgängig die Gemeinsamkeit in Festen, Cult und Opfern, an deren Stelle sinnlose Bräuche, wie Menschenfresserei, traten, ein geschlossenes Priesterthum, statt dessen einzelne Wahrsager und Zauberer hanthieren. Dies sowie ihre religiöse Gleichgültigkeit und Indolenz beweist, daß sie von ursprünglich gemeinsamer Entwicklung ausgeschieden und wie erstorbene Residuen aus der Völkerkrisis zurückgeblieben sind.

Sind die Unterschiede der Stämme und Völker nun wesentlich innere, so kann auch die Krisis, in welcher sie entstanden sind, nur eine innere gewesen sein, die das Bewußtsein für dessen verschiedenartige Bethätigung nach außen verschieden afficirte, eine geistige, näher *religiöse* Krisis. Die Göttergeschichte ist die Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins, welches die Götter schafft; das Volk ist „eine Gemeinschaft um einen bestimmten Gott in einem bestimmten Moment seiner Entwicklung" (S. 60). Sind die religiösen Unterschiede der Völker die tiefgreifendsten, so kann die Ursache der Unterschiede selbst nur eine religiöse gewesen, können die Völker nur in einer religiösen Krisis entstanden sein. Dem Einen Gott konnte nämlich nur die noch ursprüngliche Eine Menschheit entsprechen, welche factisch in ihm sich geeinigt fand, jedoch nicht anders, als daß das Bewußtsein der ihren eigenen Wegen überlassenen Menschheit einem zweiten und dritten Gott nicht schlechthin unzugänglich blieb. Dieser zweite Gott konnte nicht neben dem bisher einzigen, der jedoch schon nicht mehr als der absolut wahre im Bewußtsein haftete, sich geltend machen, ohne mit ihm in Gegensatz zu treten und dadurch das Bewußtsein zu verwirren, zu zertheilen und in Folge davon zuletzt äußere Trennung hervorzurufen. Nur Einzelne haben durch die Kraft sittlicher That solcher Sollicitation eines zweiten Gottes widerstanden und an dem Einen als absolut wahren festgehalten, wie Melchisedek, Job, Abraham; die große Masse erlag der Versuchung: dadurch rückte sich ihr Gott in den Hintergrund des Bewußtseins, trat sogar bald ganz aus demselben heraus, ohne daß der nachrückende zweite und dritte Gott eigent-

lich göttliche Realität gewann. Diesen Vorgang betrachtet der Verf. als die Genesis der Stämme und Horden mit ihren schwachen und vagen monotheistischen Vorstellungen. Andere verschlossen sich zwar den Einwirkungen der neuen Gottheit nicht, gaben aber die alte nicht nur nicht preis, sondern dienten ihr nur um so eifriger, je mehr die neue Einlaß und Anerkennung begehrte, und suchten, zwischen beide geistige Mächte gestellt, in verschiedener Weise sich mit ihnen abzufinden, wodurch diese selbst umgewandelt und mannigfach für das Bewußtsein modificirt wurden. Dies bedingte die Entstehung des successiven Polytheismus und seiner Träger, der Völker, von denen es die heidnischen Semiten nur zu den verschiedenen Momenten eines zweiten Gottes gebracht haben, während die indogermanischen Völker durchgehends auch einen dritten abschließenden Gott gefunden haben.

Mit Bezug auf Cap. 11 der Genesis wird geltend gemacht (S. 89), daß die Einheit der Völker gottwidrig geworden war, die Gesammtheit also bereits den wahrhaft Einen Gott, der Geist ist, verlassen und sich an den relativ Einen gehängt hatte, an welchem nur noch die Idee des wahren haftete. Die Trübung, Verwirrung und Zerspaltung der Geister war also nothwendige Voraussetzung der Verwirrung der Sprachen, welcher äußere Act, als Strafgericht Gottes für die schon vorhandene geistige Gestörtheit der Menschheit, von der heiligen Schrift allein berichtet wird.

Die gedankenreiche Schrift, welche auch mit den bahnbrechenden Forschungen auf sprachwissenschaftlichem Gebiete sich vertraut zeigt, erweckt entsprechende Erwartungen von dem größern Werke, auf das Strodl wiederholt als Frucht vieljähriger Studien verweist, und läßt eine ähnlichen protestantischen Forschungen ebenbürtige katholische Arbeit erhoffen.

2. Eine andere Aufgabe hat sich die Schrift von Jülg gestellt, dem Bearbeiter und Herausgeber mongolischer und kalmükischer Märchen. Sie erläutert die bekannte Scheidung der Sprachen in drei große Classen nach dem Formprincip als Eintheilungsgrund (Einsilbigkeit, Agglutination und Flexion) und gibt eine sprachliche Ethnographie, welche so ziemlich über den gesammten Sprachencomplex der fünf Erdtheile, soweit er mehr oder weniger schon erschlossen ist, kurz und klar an der Hand der seit dreißig Jahren immer stärker angewachsenen linguistischen Forschungen, die in der Hauptsache genau verzeichnet werden, orientirt. Die Erörterungen über altitalische, altbaktrische, eranische, ural-altaische, Dravida und sanskritische, die Keilschrift-Sprachen, die amerikanischen und afrikanischen Sprachenfamilien, über den malayischen und australischen Sprachstamm, erwecken die Vorstellung einer für menschliche Kraft fast unlösbaren Aufgabe, einer allmählichen geistigen Durchdringung und Eroberung des gesammten vorhandenen Sprachschatzes, wozu erst Anfänge, wenn auch ganz respectable, gemacht worden sind.

Tübingen. Himpel.

Biographie.

Johannes Kepler. Vier Bücher in drei Theilen. Von Dr. **Edmund Reitlinger,** k. k. Professor am Polytechnikum in Wien; unter Mitwirkung von C. W. Neumann, k. bayer. Hauptmann in Regensburg rc., und dem Herausgeber C. Gruner, k. würt. Ober-Justiz-Revisor in Ulm, Geschäftsführer beim Kepler-Denkmal rc. Mit vielen Illustrationen. Erster Theil. Im Selbstverlag des Herausgebers. (Stuttgart, Carl Grüninger) 1868. XVI u. 224 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr

Johannes Kepler[1]), geb. den 27. Dec. 1571 zu Weil der Stadt in Würtemberg nimmt eine so bedeutende Rolle in der Reihe der deutschen Astronomen ein, daß es als ein dankenswerthes Unternehmen bezeichnet werden muß, wenn sein Andenken im „Jahrhundert der Denkmäler und Ehrenrettungen" auf ehrenvolle Weise der deutschen Nation in Erinnerung gerufen wird. Wir begrüßen es darum mit Freuden, daß es durch das Bemühen des Herrn Gruner, früher Notar in der Geburtsstadt Keplers, gelungen ist, durch Beiträge von Hoch und Nieder in Deutschland und selbst außerhalb desselben eine so namhafte Summe zu sammeln, daß ein würdiges Denkmal in seiner Vaterstadt demnächst der Enthüllung entgegensieht.

Derselbe Herr hat aber auch bei dieser Veranlassung eine ganze Kepler-Literatur ins Leben gerufen: „Keplers wahrer Geburtsort". Herausgegeben von C. Gruner. „Das wahre Sterbehaus Keplers". Von C. W. Neumann. „Keplers Wohnhaus zu Regensburg in den Jahren 1626 – 28". Von demselben. – Endlich sollte dem ehernen Denkmal des deutschen Astronomen ein geistiges an die Seite gestellt, das Leben und Wirken des „unsterblichen Kepler" nach den neuesten Forschungen dargestellt werden. Zu diesem Zwecke theilte sich der Herausgeber C. Gruner in der Weise mit Ed. Reitlinger und C. W. Neumann in die Arbeit, daß der erstere der eigentliche Verfasser ist, der Herausgeber das Material sammelte und der letztere mit fachgemäßen Anmerkungen zur Seite stand. Das Werk ist auf 4 Bücher in 3 Theilen berechnet und, wir möchten fast sagen, nach einem Recepte für Monographieen großer Männer geschrieben. Denn „vier Momente können wir in dem Leben jedes großen Mannes unterscheiden und mit vier Worten »inhaltsschwer« bezeichnen": er muß „berufen", „auserwählt", „verklärt" und „auferstanden" sein (S. 9). Das 1. Buch „Berufen" zerfällt in 7 Kapitel; es beginnt mit Keplers Abstammung und schließt mit seinen Erlebnissen während der Protestantenverfolgung in Steiermark.

Der frühern Biographie Keplers gegenüber: „Johann Keplers Leben und Wirken, nach neuerlich aufgefundenen Manuscripten bearbeitet von J. L. C. Freiherrn von Breitschwert, K. Württemberg. Staats-Rathe. Stuttgart, Löflund und Sohn 1831", hat die vorstehende unverkennbare Vorzüge. Denn es standen den Verfassern nicht bloß die gewöhnlichen Quellen, deren vorzüglichste: Epistolae mutuae F. Kepleri 1718 (ed. Hanschius) waren, zu Gebot, sondern auch die neueste verdienstliche Herausgabe sämmtlicher Keplerscher Schriften durch den Rector Dr. Frisch in Stuttgart. Dazu hat der Herausgeber selbst die Archive durchstöbert und umfassendes historisches Material angesammelt, wie insbesondere die mit seiner Chiffre versehenen zahlreichen Anmerkungen bekunden. Nur will uns in Betreff derselben bedünken, daß des Guten fast zu viel geschehen sei; denn sie sind mitunter doch gar zu minutiös. Es entgeht kaum irgend ein Mann, der mit Kepler auch nur in Berührung kam, dem Schicksal, eine kleine Biographie zu erhalten (z. B. S. 81 ff. S. 95). In denselben Fehler verfällt der Verf. bei Erwähnung der Localitäten, in denen Kepler sich je einmal befand. Da begegnen wir einem langathmigen Excurs über Weil die Stadt (37—43), der möglichst wenig Interesse hat. Nichts desto weniger wollen wir den Lesern doch eine Stelle daraus zum Besten geben, weil sie für den Geschmack und den Standpunkt unseres Verf. bezeichnend ist. Derselbe erzählt von einer Linde auf dem Friedhofe in Weil der Stadt, welche der Tradition gemäß 1530, „also in jenem selben Jahre gepflanzt ward, in welchem das evangelische Glaubensbekenntniß in Augsburg übergeben wurde". Sie sei nun einmal bei einem Brande fast verkohlt. „Dennoch schlug sie wieder aus und trieb mit der verjüngenden Kraft ihrer tief in die Erde greifenden Wurzelarme vier neue Aeste hervor, die später vier selbständige Bäume vorstellten, ein Bild der vier Zweige: der altlutherischen, calvinischen, schottischen und englischen Kirche, die aus dem gemeinschaftlichen Stamme des Protestantismus gesprossen sind" (S. 43). Wozu solche Dinge,

1) Kepler schrieb seinen Namen bald mit einfachem, bald mit doppeltem p; der Herr Verfasser entschied sich für die erstere gewöhnlichere Schreibart: „Wir wollen also nicht »päpstlicher als der Papst« sein, und wenn wir in diesem Werke das einfache p wählten, so wollten wir damit keine alleinseligmachende correcte Schreibweise aufstellen" (S. 28).

welche mit Kepler lediglich nichts zu thun haben? Bei Maulbronn weiß der Verf. nicht nur, daß dasselbe vor der Reformation eine Cistercienser- oder Bernhardinerabtei gewesen, sondern er geht bis in das 11. Jahrh. zurück, um uns ein Repetitorium in der Kirchengeschichte zu geben (S. 63 ff.). Die Gründung der Tübinger Universität und was vorher da war, durfte natürlich auch nicht mit Stillschweigen übergangen werden (S. 78 ff.). Man könnte fast zur Vermuthung kommen, als sei es dem Verf. darum zu thun gewesen, möglichst viel zu schreiben, ob es nun zur Sache gehörte oder nicht. Wir hätten ihm gern alle diese Partieen geschenkt sammt den Entschuldigungen für die Excurse (S. 25—26). Das Buch wird so selbst dem halbwegs Gebildeten langweilig. Ein Volksbuch ist es aber erst nicht, und wir wünschen nicht, daß es ein solches werde, schon wegen des zweifelhaften Standpunktes, von welchem aus es geschrieben ist.

Möchten wir politisiren, wie der Verf. manchmal im Vorbeigehen zu thun beliebt, so würden wir unsere Kritik des Standpunkts mit dem schönen Bilde — in Vergleichungen ist der Verf. überhaupt recht glücklich, ob sie nun aus dem Natur- oder einem andern Reich entlehnt sind — S. 8 beginnen: „Die von ihnen (sc. Copernikus und Kepler) vollbrachte Reformation der Sternkunde ist ebenso als eine deutsch-nationale That aufzufassen, wie die gleichzeitige Reformation des Glaubens, wenn dies auch gemeiniglich nicht hervorgehoben wird. Vor der letztern besitzt sie den unzweifelhaften Vorzug, daß sie nicht zur Zerrissenheit Deutschlands geführt hat, und auch an Wichtigkeit steht sie ihr keineswegs nach." Also eine That, welche zur Zerreißung Deutschlands führte, ist deutsch-national! Der Verf. geht aber durchgehends darauf aus, so etwas Deutschnationales mitzugeben, d. h. die Reformation zu feiern und den Katholicismus möglichst herabzusetzen, um schließlich das positive Christenthum überhaupt bei Seite zu schieben. Einige Stellen mögen zum Belege hier Platz finden: „Jene verhängnißvollen anderthalb Jahrhunderte brachen über die Menschheit herein, wo es neben Weltgenuß auch Weltentsagung gab und die höhere Vermittlung der Welterkenntniß fehlte" (Einl. S. 21). „Kein Hercules konnte einzeln den Augiasstall mittelalterlicher Vorurtheile reinigen" (S. 3). Der „Nebel des Mittelalters" mußte gebrochen werden durch die Humanisten, Conquistadoren, Reformatoren, Astronomen (S. 5). Ganz tendenziös ist S. 59 bemerkt: „Von dem Nonnenkloster (bei Kloster Adelberg im Filsthal), das 1320 neben dem Mönchskloster bestand und von diesem selbst durch eine Mauer getrennt war, deren Höhe nach Crusius vor dem Hinübersteigen nicht schützte, ist hier nicht mehr die Rede." — „Sie (die damalige Volksanschauung) betrachtete die wirkliche, in der Sprache des Glaubens »diese Welt«, wenn auch nicht gerade als das Werk des Teufels, doch als ganz und gar seiner Regierung unterworfen" (S. 72). Dagegen feierte die Wahrheit in Keplers Brust eine lebendige Auferstehung, „wo sich zu ihr noch der volle Ernst, die ganze Tiefe der Reformation gesellte" (S. 187). Zur Illustration dieser Auferstehung und dieser Aufklärung in Folge der Reformation und zugleich um die Logik des Verf. etwas zur Anschauung zu bringen, erlauben wir uns eine Parallelstelle beizufügen: „Es trifft jedoch Keplers Leben nicht mit dem ersten mächtigen Aufschwung des Reformationszeitalters zusammen. Es fällt in das Ende des 16. und den Anfang des 17. Jahrhunderts. Damals war der begeisterte Athemzug einer in allen Tiefen und Höhen bewegten Zeit bereits einer Erschlaffung gewichen. Der freie Geist der Forschung und Kritik, welcher die Stifter des Protestantismus beseelt hatte, war durch einen neuen Buchstabenglauben verdrängt worden. Durch das Augsburger Glaubensbekenntniß und noch mehr durch die Concordienformel wurden jeder folgenden Regung der Geister die Fesseln einer neuen Orthodoxie angelegt, ohne daß es jedoch gelang, Spaltungen in der jungen Kirche zu vermeiden. Sie erlangte nicht die Einheit des Katholicismus, und ihr ureigenes Princip, die Freiheit, war sie nahe daran zu verlieren" (S. 6). Aber dies alles harmonirt begreiflicher Weise aufs beste und der einseitig confessionelle Standpunkt hindert dann ebensowenig, in einem zugleich für das Volk geschriebenen „Keplerbuch" zu jenen faden Anschauungen sich zu bekennen, welche heutzutage bald Jeder annehmen zu müssen glaubt, der von Mathematik und Naturwissenschaft schon etwas versteht oder auch nur gehört hat. Wir wollen nichts sagen von dem schönen Gleichnisse, welches der Verf. noch aus dem Christenthum entlehnt: „In dem Momente, wo jener Gedanke in Kepler aufflammte, da ward des Menschen Phantasie vom h. Geiste der Wahrheit beschattet und der Heiland der modernen Naturerkenntniß erzeugt" (S. 138). Aber den nackten Pantheismus sollte man in einem Buche vom streng gläubigen Kepler doch nicht erwarten: „Und zu einem Momente, wo der sinnende Geist einer Gottheit über einer Weltschöpfung aus dem Nichts nachdächte, läßt uns die Ewigkeit des Stoffes und der Kraft gar nicht mehr zurückblicken; der göttliche Geist, welcher in der Welt sich offenbart, ist uns gleich ewig mit ihr" (S. 142). Da ist es doch wohlthuender, aus dem Munde des „unsterblichen Kepler" selbst die Worte zu hören: „In der Schöpfung greife ich Gott gleichsam mit Händen. Wenn es etwas gibt, was den Menschen in diesem niederbeugenden Exil aufrichten kann, so ist es die Sternkunde, weil sie die Verherrlichung des weisesten Schöpfers zum Gegenstande hat" (S. 177).

Der wissenschaftliche Theil nimmt mit Recht den kleinern Raum ein, ja wir halten es für ziemlich überflüssig, in dieser Weise alle Werke Keplers zu besprechen; denn für den Laien in diesen Wissenschaften — und solcher gibt es doch nicht allzuwenig — bleibt die Sache dennoch ziemlich unverständlich, dem Gelehrten aber genügt es nicht. Was soll aber vollends zur Aufklärung des Volkes beigetragen sein, wenn man die erste Schrift Keplers: „Vorhalle kosmographischer Abhandlungen oder das Geheimniß des Weltbaues" einer eingehenden Betrachtung unterzieht (S. 126 ff.), von welcher der Verf. in der Einleitung selbst sagt: „Die Lösungen, zu denen er darin gelangte, sind noch durchwegs geistreicher Irrthum" (S. 11)? Und wenn man auch die fünf regelmäßigen Polyeder ziemlich unregelmäßig hinzeichnet, so wird dem Laien doch nicht begreiflich gemacht werden, daß es nur fünf und nicht mehr noch weniger regelmäßige Polyeder gibt. Dazu gehören denn doch schon ordentliche stereometrische Kenntnisse. Wir gestehen übrigens gern, daß die Erklärung in der beigefügten Anmerkung (S. 133 Anm.) den Satz so verständlich macht, als es überhaupt möglich ist. Im Ganzen aber hätte es uns für ein Volksbuch viel zweckmäßiger geschienen, unter Berücksichtigung der Keplerschen Schriften die drei Keplerschen Gesetze zur Kenntniß und zum Verständniß zu bringen. Dann wäre die Monographie allerdings nicht zu drei Bänden angewachsen, aber vielleicht doch mehr gelesen worden.

Einzelne Partieen, die uns die Thätigkeit Keplers mit dessen eigenen Worten vor Augen führen, sind indeß wirklich anziehend. Wir wollen eine über das Instrument desselben ausheben: „Da ich kein anderes Material in genügender Menge besaß, als Holz, aber wußte, daß alle Holzarten unter dem Einflusse der Witterung schwellen und sich werfen, so habe ich ein solches Instrument verfertigt, dessen Seiten, soweit sie sicher und beständig sein müssen, von der Länge und den Fasern oder Adern des Holzes stetig erhalten werden. Ich habe daher ein Dreieck von 6, 8 und 10 Fuß zusammengesetzt, denn diese Zahlen liefern am allersichersten ein rechtwinkliges Dreieck. Dieses Dreieck hing ich am rechten Winkel auf, ließ von demselben den Faden mit dem Perpendikel herabfallen, theilte die Hypothenuse[1]) oder 10 Fuß lange Seite in die kleinsten Theile und befestigte in die eine

1) Warum der Verf. Hypothenuse schreibt (a. a. O. und S. 144) ist uns unbekannt. Kepler hatte, wie in der von ihm citirten Stelle zu lesen ist, die gewöhnliche Schreibweise befolgt.

Seite des rechten Winkels Absehen. Das Dreieck selbst stellte ich durch keine Winde fest, sondern ließ es frei an einer Sehne herabhängen, indem ich nur ein wenig die angehängten Gewichte erleichterte, wenn ein Stern in die Oeffnung des Absehens trat. Dies mein ganzer Apparat" (S. 181).

Tübingen. Schanz.

Literarische Notizen.

— Von den „Forschungen zur deutschen Geschichte," ist nunmehr der 8. Band vollendet (Göttingen, Dieterich 1868, 649 S. 8., 3 Thlr.; über den 7. Bd. s. Lit.=Bl. 1868, 271). Den sehr reichen Inhalt des Bandes veranschaulicht theilweise folgende Uebersicht, in der nur bei einzelnen Aufsätzen die Resultate kurz angedeutet sind: 1. E. Reimann, die römische Kaiserwahl von 1562 und der Papst (S. 1—19). — 2. O. Waltz, der Wormser Reichstag im J. 1521 und seine Beziehung zur reformatorischen Bewegung (S. 20—44). — 3. Schirrmacher, die Mission Otto's des Cardinaldiaconus von St. Nicolaus in carcere Tulliano in den Jahren 1228—1231 (S. 45—58), unterzieht nochmals die zuletzt in den Forschungen VI, 406 von Winkelmann besprochene chronologische Reihenfolge der mit der Anwesenheit des Genannten zusammenhängenden Ereignisse einer genauen Prüfung, deren am Schluß in einem Itinerar veranschaulichtes Ergebniß wohl die betreffenden Fragen endgültig entschieden haben dürfte. — 4. v. Richthofen, der Kölner Schiedspruch von angeblich 1169 (S. 59—74), resumirt die für und wider die Echtheit dieser vielbesprochenen Urkunde vorgebrachten Gründe und gelangt durch eingehende chronologische Untersuchung namentlich der Zeugenreihe zu dem Resultat, daß sich kein Zeitraum finden läßt, in dem eine Urkunde, wie sie im Schiedspruch vorliegt, abgefaßt sein könnte und daß dieser kaum vor 1214 geschrieben ist. Neu ist der Hinweis auf die Urkunde von 1159, Quellen zur Gesch. d. St. Köln, I, 550, welche zehnjährige Amtsdauer anordnet, zur Erklärung für die Datirung des Falsums gerade von 1169. — 5. Die Narratio de electione Lotharii ist bisher in ihrer wichtigsten Stelle: Concordantibus itaque u. s. w. Mon. SS. XII, 511, dahin verstanden worden, daß Lothar den durch das Wormser Concordat dem König zugestandenen Befugnissen entsagt und sämmtlichen anwesenden geistlichen Fürsten das hominium erlassen habe. Friedberg, die narratio de e. L., ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Investiturstreites (und, wie der Verf. andeutet, Vorläufer einer ausführlichen Arbeit über das Recht der Bischofswahlen) legt (S. 75—91) die Unglaubwürdigkeit dieses (übrigens nicht unangezweifelt gebliebenen) Berichtes dar und verlegt mit großer Wahrscheinlichkeit seinen Ursprung in die Umgebung des Erzbischofs Conrad von Salzburg. In einer Nachschrift erklärt sich Waitz mit diesen Resultaten einverstanden und macht nur mit Recht darauf aufmerksam, daß die Worte der narr. in der That nicht das sagen, was man bisher daraus gelesen, sondern einerseits nur die bei der Wahl etwa ausgesprochenen und schriftlich formulirten Wünsche enthalten und anderseits nur andeuten, daß Lothar das hominium nicht freiwillig empfangen und nicht erzwungen habe. — 6. Heidemann will in den Studien zu Ekkehards IV. Casus S. Galli (S. 93—114) nachweisen, „daß E. inmitten der durch Norbert unternommenen Reformen um das Jahr 1050 in St. Gallen selbst und vom Standpunkt der Opposition gegen dieselben geschrieben habe, und ferner, daß er in dem ausführlichen Berichte über eine im letzten Decennium Otto's I. versuchte Reorganisation St. Gallens eine tendenziöse und unberechtigte Verherrlichung der Klosterzucht unter Otto I. geliefert habe, deren Zweck nach den einzelnen Ausführungen nur als eine Polemik gegen die cluniacensische Reform Norberts gefaßt werden kann." — Dagegen gelangt 7. Dammert in dem Aufsatz über Salomo's III. von Constanz Formelbuch und Ekkehards IV. casus S. Galli in ihren Beziehungen auf diesen Bischof (S. 327—366) zu dem von der Ansicht Heidemanns im 7. Bde. der ‚Forschungen' (Lit.=Bl. 1868, 272) abweichenden Resultat, daß E.'s Darstellung der Lebensverhältnisse Salomons im allgemeinen richtig sei und auch mit den Angaben mehrerer im Formelbuch enthaltener Briefe übereinstimme, für deren Verfasser er einen Mönch Ruodker hält, dem er auch die Gesta Caroli zuschreiben möchte. — 8. F. Hirsch, Amatus von Monte Cassino und seine Geschichte der Normannen, eine kritische Untersuchung (S. 203—325). — 9. H. Saur, Studien über Bonizo (S. 395—464), sucht über die Persönlichkeit des vielgenannten Bischofs von Sutri genauere Auskunft zu gewinnen und erörtert sehr eingehend die Glaubwürdigkeit seiner Berichte, die er namentlich gegen den letzten Herausgeber des liber ad amicum (*Jaffé*, Monum. Gregoriana S. 576 ff.) in Schutz nimmt. — 10. Scheffer=Boichorst, Deutschland und Philipp II. August von Frankreich in den Jahren 1180—1214 (S. 463—562). — 11. Wyneken, die Regimentsordnung von 1521 in ihrem Zusammenhang mit dem Churverein (S. 563—628). — Aus den „Kleinern Mittheilungen" ist hervorzuheben: Cohn weist S. 160 ff. das Jahr 1018 als Todesjahr des Bischofs und Geschichtschreibers Thietmar von Merseburg nach. Dümmler theilt S. 164 ff. einen bisher ungedruckten Brief des Erzb. Walter von Ravenna an den Erzb. Conrad von Salzburg mit, betreffend die Doppelwahl Innocenz II. und Anaclets II. (1130). Die kritischen Beiträge zur deutschen Geschichte des 16. Jahrh. von Reimann, S. 177 ff. handeln: I. über die Consultatio imp. Ferdinandi I. iussu instituta de articulis reformationis in Concilio Tridentino propositis ac proponendis und einige verwandte Schriftstücke, II. über die sog., die Religionsgespräche des Hosius mit Maximilian betreffende relatio Hosii. — Lehmann ersetzt S. 641 ff. in dem die Excommunication des Erzb. Hugo von Lyon durch Papst Victor III. betreffenden Briefe des erstern an die Gräfin Mathilde den Namen Urbans durch den Victors, verweist das Schreiben in das Ende October 1087 und gelangt so zu dem Resultate, daß Urban II. die Excommunication nicht bestätigt habe, Hugo vielmehr in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufgenommen wurde, bevor jener zur Regierung kam. H. L.

— F. Delitzsch veröffentlicht fünf im vorigen Winter im Leipziger Jünglingsverein gehaltene Vorträge, von denen vier, nur ohne Quellenbelege, theils in der Zeitschrift ‚Saat auf Hoffnung,' theils im ‚Daheim' einzeln gedruckt wurden[1]). Die Themata sind: 1. die Herodier=Herrschaft und der zweite Tempel in ihren Beziehungen zum Handwerk; 2. Zeitanschauungen über Arbeit und Handwerk im Allgemeinen; 3. die höhere oder niedrigere Stellung der einzelnen Gewerbe im Urtheile des Volkes; 4. ein Junitag aus dem letzten Jahrzehnt des vorchristlichen Jerusalem; 5. Lehrstand und Handwerk in Verbindung. Ihrem ursprünglichen Zwecke nach sind diese Vorträge durchaus populär gehalten und nicht allein auf Belehrung, sondern auch auf religiöse Erbauung berechnet. Gleichwohl zeugen sie von gründlichen Studien auf dem Gebiete der jüdischen Alterthumswissenschaft, von einer seltenen und unmittelbaren Bekanntschaft mit den talmudischen Schriften und einer feinen Beurtheilung längst vergangener Culturzustände. Namentlich führt der vierte Vortrag dem Leser einen Sommertag aus dem Leben des alten Jerusalem mit einer Anschaulichkeit vor Augen, als wäre es ein Bild aus der Gegenwart. Am wenigsten spricht der erste Vortrag an, weil es den Verf. sichtlich Mühe kostete, dem etwas sonderbar gestellten Thema in der Ausführung treu zu bleiben. Eine allzu wohlwollende Gesinnung gegen die Juden hat den

1) Handwerkerleben zur Zeit Jesu. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Zeitgeschichte von Franz Delitzsch. Erlangen, Deichert 1868. 81 S. 8. $7^1/_2$ Sgr.

Verf. wohl S. 25 zu der Behauptung veranlaßt: „Eine besondere Vorliebe zu demjenigen Handelsgewerbe, welches nicht vom Umsatz eigener, sondern fremder Arbeit lebt, zeigt sich im jüdischen Volke nirgends, wenn wir von dem ersten christlichen Jahrhundert so weit als möglich rückwärts und etwa ein halbes Jahrtausend vorwärts blicken. . . . In den 63 Schriften, aus denen der Talmud besteht, findet man kaum ein Wort zu Ehren des Handels, wohl aber manches, welches auf die Gefahren der Geldmacherei und des vagirenden Lebens hinweist.“ Warum eben das, wenn nicht schon damals der Schacher der Nationalfehler der Juden war? L.

— Aus Paris ist uns eine interessante literarhistorische Untersuchung von Abbé Chevalier über einen wenig bekannten mittelalterlichen Schriftsteller, Letbert, zugesandt worden[1]). Letbert (Lechbert, Lietbert, Lambert) war 1100—1110 der vierte Abt der Augustiner-Chorherren von St. Rufus zu Avignon, vorher Canonicus zu Lille. Er schrieb Flores Psalmorum, meist aus Augustinus und Cassiodorus compilirt, welche von Trithemius u. A. irrthümlich dem Bischof Galterus von Maguelonne zugeschrieben werden und zum Theil mit den Werken des Rufinus (*Migne*, t. 21, p. 633) gedruckt sind. (Ein handschriftlich vorhandener Commentar zu 1. Kor. ist nicht von Letbert, sondern von Gilbert de la Porrée.) Wahrscheinlich ist auch die dem Hugo von St. Victor zugeschriebene Expositio regulae canonicae S. Augustini von Letbert; desgleichen ein Commentar zu Exod. 1—14 und ein Psalterium de S. Dei genitrice Maria (ein Gedicht von 152 Strophen), beide noch nicht gedruckt.

— Von der Separat-Ausgabe der Oratio de fuga sua des h. Gregor von Nazianz, welche Prof. Alzog im J. 1858 besorgt hat, ist eine neue Auflage erschienen[2]), in welcher einige Stellen des griechischen Textes emendirt, die Anmerkungen und Nachweisungen der biblischen Citate vermehrt und sonstige kleine Verbesserungen angebracht sind. Die schöne Schrift sei in dieser gefälligen Ausgabe Geistlichen und Theologie-Studirenden angelegentlichst empfohlen. — Von der Hurter'schen Sammlung kleiner Schriften der lateinischen Väter (1868, Sp. 393. 558) ist das 5. Bändchen erschienen. Es enthält *Ambr.* de poenitentia, *Cypr.* de lapsis und *Tert.* de poenitentia[3]). Außer (zweckmäßigen) erläuternden Anmerkungen sind einige längere dogmenhistorische Excurse in Form von Anmerkungen beigefügt, die in einer solchen Sammlung unseres Erachtens eben sowenig am Platze sind, wie die theologischen Abhandlungen in frühern Bändchen.

1) Notice littéraire et bibliographique sur *Letbert*, abbé de Saint-Ruf 1100—1110, par M. l'abbé *C. U. J. Chevalier*, Membre de plusieurs Sociétés savantes. 2. Edition augmentée. Paris, E. Thorin 1868. 20 S. 8. 10 Sgr. (Extrait du Bulletin de la Société d'Archéologie et de Statistique de la Drôme, 9. livr. 1868.)

2) Sancti patris nostri *Gregorii Theologi* vulgo Nazianzeni Oratio apologetica de fuga sua. Textum cum selectis annotationibus ad editionem monachorum ord. St. Benedicti edidit *Joannes Bapt. Alzog.* Editio altera emendata et aucta. Freiburg, Herder 1869. VIII u. 63 S. 8. 10 Sgr.

3) Sanctorum Patrum Opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae. V. Edidit et commentariis auxit *H. Hurter* S. J. Innsbruck, Wagner 1869. 220 S. 16. $7^1/_2$ Sgr.

Zur Recension sind eingesandt:

Barthel, Schul-Pädagogik, neu bearbeitet von Wanjura.
Batton, der Kaiserdom zu Frankfurt.
Busson, die florentin. Geschichte der Malespini und deren Benutzung durch Dante.
van Endert, der Gottesbeweis in der patristischen Zeit.
Meltzer, Gregors VII. Gesetzgebung in Betreff der Bischofswahlen.
Molitor, über Göthe's Faust.
Steger, Platonische Studien.
Wormstall, die Herkunft der Franken von Troja.
von Zezschwitz, der biblische Unterricht in der Volksschule.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 11. Mai 1869. №10.

Neutestamentliche Literatur.

Préparation exégétique à la vie de N.-S. Jésus-Christ ou examen critique des récits de l'Évangile par M. l'abbé **E. Le Camus,** chanoine honoraire d'Avignon, de Constantine et d'Hippone. Les commencements de Jésus. Paris, A. Bray 1869. XIX u. 480 S. 8. 7 Fr. 50 C.

Mit Freude begrüßen wir in dem vorliegenden Werke den Versuch eines französischen Katholiken, den strengsten wissenschaftlichen Anforderungen entsprechend das Leben Jesu zu bearbeiten. Wenn ich vor einigen Jahren in diesem Blatte (1866, Sp. 505) das Leben Jesu des protestantischen Pfarrers Pressensé für das beste erklärte, welches Frankreich hervorgebracht habe, so war es Niemanden unlieber als mir selbst, daß die dortige katholische Literatur mich zu einem solchen Urtheile nöthigte. Der Verf. obigen Buches erklärt nun S. X selbst, auf diesem Gebiete für das katholische Frankreich den Anfang machen zu müssen, und gesteht unumwunden:

Andere werden meine Arbeit wieder aufnehmen mit neuen Aufklärungen und größerm Glücke; denn die exegetische Wissenschaft in Frankreich kann und muß fortschreiten. Sie ist ein sehr wichtiger Zweig der katholischen Theologie, und heutzutage erkennt man mehr als je die große Gefahr, die ihre Vernachlässigung mit sich brächte.

Möchte jene Voraussicht nur in Erfüllung gehen! In der Vorrede bemerkt unser Verf. außerdem, er sei durch die Studien von Strauß zu der Abfassung seines Buches veranlaßt worden, und darum habe er auch keine eigentliche Biographie Jesu, sondern im apologetischen Interesse kritisch-exegetische Untersuchungen über das Leben des Heilandes zu schreiben unternommen. Vorläufig hat der Verf. nun den ersten Theil seiner Arbeit veröffentlicht, der kritische Studien über die Evangelien nebst einer Untersuchung über die Möglichkeit des Uebernatürlichen als Einleitung enthält und dann die Jugendgeschichte Jesu apologetisch behandelt. Der Verf. hat den gelehrten Apparat möglichst bei Seite gelassen und eine Form für seine Darstellung gewählt, welche sie den Kreisen aller Gebildeten zugänglich macht. Dennoch aber ist das Buch kein populäres im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern ein streng wissenschaftliches, welches wahrhaft gebildete und denkende Leser voraussetzt. Jeder Fachgenosse wird bei der Lectüre erkennen, daß der Verf. mit der sehr umfangreichen deutschen Literatur über seinen Gegenstand vertraut ist, daß er mit, namentlich für einen Franzosen, seltener Kenntniß und Umsicht sich auf seinem Gebiete bewegt. Besonders macht sich diese Gediegenheit bei den kritischen Untersuchungen über die Evangelien bemerklich, während es dem Verf. in dem zweiten Theile seines Buches nicht so ganz gelungen ist, die angeborene Neigung zur Declamation zu beherrschen. Möchte er bei der Fortsetzung seiner Arbeit nur bedenken, daß er als Apologet auftritt, und daß er darum eine absolut vorurtheilsfreie, strenge Untersuchung des Gegenstandes, eine bloß auf Vernunftgründe gestützte Ueberzeugung seiner Leser sich zum Ziele machen muß.

Eine ganz vollständige Benutzung des vorliegenden Materials wird ein billiger Beurtheiler von einem außerdeutschen Schriftsteller nicht mit derselben Strenge fordern, wie von einem deutschen Fachgenossen. Zu den Auslassungen, welche sich der Verf. zu Schulden kommen ließ, rechnen wir, daß er im 1. Capitel bei den Beweisen für die Wahrheit der evangelischen Geschichte die Apostelgeschichte mit Stillschweigen überging, daß er S. 30 die Peschito und Itala als die ältesten Uebersetzungen der Evangelien erwähnt, ohne die 1858 von Cureton herausgegebenen syrischen Evangelien-Fragmente zu berühren, welche an Alter die Peschito höchst wahrscheinlich noch übertreffen. Die Zeugnisse des Papias für die beiden ersten Evangelien führt der Verf. an, versäumt es aber den doch seit Schleiermacher durchaus nöthigen Beweis beizufügen, das Papias wirklich unsere beiden kanonischen Evangelien im Auge gehabt habe. Auch übergeht er bei dem Beweise für die Echtheit der Evangelien die besonders seit der Entdeckung des Schlusses durch Dressel (1853) für das Johannes-Evangelium wichtig gewordenen clementinischen Homilieen. Noch neuerdings hat Lehmann, die clementinischen Schriften, Gotha 1869, S. 118 ff. ausführlich gezeigt, daß in denselben die Evangelien Matth., Luk., Joh. verwendet werden. Gleichfalls hätte der Verf. die apokryphische Evangelien-Literatur erwähnen müssen, wenn auch Tischendorf in der bekannten Schrift: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? wohl zu viel Gewicht auf dieselben als Beweisstücke für die Echtheit der kanonischen Evangelien legen dürfte. Bei der speciellen Frage nach der Echtheit des vierten Evangeliums übergeht der Verf. die Schwierigkeit, die in der Erwähnung des Annas und des Kaiphas als gleichzeitiger Hohenpriester liegt, sowie einige geographische Difficultäten. Mit richtigem Urtheile hat der Verf. ferner die Zustände des jüdischen Volkes, namentlich die religiösen, in der damaligen Zeit, wie sie aus anderweitigen Quellen bekannt sind, als Beweismittel für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichterstattung behandelt. Nur kann diese Ausführung auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Es hätte dazu eines tiefern Eingehens in die Details bedurft; vorzüglich sind die Anschauungen und Erwartungen der Jünger Jesu, die Behandlung des A. T. durch Jesus sowie durch die Apostel, die Lehrweise Jesu u. a. übergangen, was alles lebhaft gerade an den Geist der damaligen Zeit erinnert. Sicher beruht es auf einigem Mangel an Kenntniß der neuesten Literatur, wenn S. 99 Schleiermacher nachgerühmt wird, er habe die Quellen des Lukas-Evangeliums bis

zur Evidenz aufgezeigt. S. 108 stellt der Verf. dem bekannten wegwerfenden Urtheile des Eusebius über Papias das andere (III, 36) gegenüber: derselbe sei *τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδημων* [nicht *εὐδαίμων*, wie er schreibt] gewesen, ohne zu bemerken, daß Valesius und Lämmer diese Worte für eingeschoben halten. Die Echtheit der ersten Capitel bei Matth. und Luk., welche die Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, vertheidigt der Verf. ausführlich, wie es scheint, ohne zu wissen, daß dieselbe nur mehr von denen bestritten wird, welche die beiden Evangelien ganz verwerfen.

Während aber alles dies Dinge untergeordneter Art sind, ist auch die gesammte Behandlung eines wesentlichen Stückes, der damaligen jüdischen Theologie und Philosophie, in Folge mangelhafter Kenntniß der einschlägigen Literatur ungenügend ausgefallen. Fast ausschließlich auf die kleine 1811 erschienene Schrift Bertholdts de christologia iudaica gestützt bespricht der Verf. z. B. die jüdische Messiaslehre. Das hierfür wichtige, vorchristliche Buch Henoch wird nicht benutzt, vielmehr die spätern Schriften der Rabbinen, Sohar u. s. w. Darüber, daß für die Zeit Christi spätere, zum Theil mittelalterliche Literatur ausgebeutet werden soll, beruhigt sich der Verf. mit der Bemerkung, die Juden hätten ihre Ansichten immer hartnäckig beibehalten und namentlich von der christlichen Theologie nichts herübergenommen. Gerade das Gegentheil läßt sich klar nachweisen. Wie schon aus dem gelehrten Werke Schöttgens de Messia hervorgeht, hatten die spätern Juden ihre Christologie wie die christlichen Theologen, nur etwas nach ihrer Weise gestaltet und auf den noch erwarteten Messias angewandt. Auch über Philo und die Targume ist der Verf. nur mangelhaft unterrichtet. Zur billigen Würdigung dieser Mängel ist aber wohl zu bedenken, daß die Kenntniß derartiger Dinge in Frankreich so selten ist, wie etwa die Kenntniß der griechischen Sprache im heutigen Italien, daß eben jetzt daselbst eine Uebersetzung Philo's, mit Noten begleitet, ungeheures Aufsehen macht[1]), daß noch vor Kurzem der berühmte Journalist L. Veuillot[2]) sich auf zum Theil mittelalterliche Rabbinen, wie Elieser, Kimchi, Moses Ben Nachman u. s. w. berufen konnte als auf solche, die lange vor Christus das Geheimniß der Transsubstantiation geahnt hätten. Angesichts solcher wissenschaftlich-theologischer Zustände wird man auch jenen Mangel unseres Buches nachsichtig zu beurtheilen geneigt sein.

Im Einzelnen finden sich auch hier und da Unrichtigkeiten oder Ungenauigkeiten, welche der Verf. wohl in Zukunft in Folge fortgesetzter Studien vermeiden wird. So redet er S. 13 von Petrus und Jakobus, welche die schönste Lehre in die „barbarischste Sprache" gekleidet hätten. Dies ist schon von Petrus in dem Maße nicht richtig; der Jakobusbrief ist aber in ziemlich schönem Griechisch geschrieben. „Keine Linie, heißt es S. 25, ist in diesem Buche (den Evangelien) getilgt, kein Wort geopfert worden seit achtzehn Jahrhunderten." Auch dies enthält wieder eine Uebertreibung, indem es die Vermuthung nahe legt, der ursprüngliche Evangelientext lasse sich sicher wiederherstellen. Die Integrität der Evangelien erstreckt sich doch nur auf das Wesentliche. Ueber die Echtheit des vorgeblichen zweiten Korintherbriefes des römischen Clemens und des Barnabas-Briefes äußert der Verf. sich zweifelhaft, während dieselbe sicher bestritten werden muß. Zu scharf bezeichnet der Verf. S. 95 die Annahme eines Urevangeliums als „antikatholisch;" es können doch nur etwa antikatholische Folgerungen aus der an sich unverfänglichen Annahme gezogen werden. Auffallender Weise wird S. 125 die schon im Alterthum vorgekommene Ansicht erneuert, Paulus bezeichne mit dem Ausdrucke *εὐαγγέλιόν μου* vielleicht das Lukas-Evangelium; vor einer gesunden exegetischen Methode ist doch diese Erklärung durchaus hinfällig. Auch hätte S. 128 der Verf. nicht mit dem h. Epiphanius in dem von Lukas im Prologe angeredeten *Θεόφιλος* möglicher Weise jeden gottliebenden Christen erkennen sollen. — In den griechischen Texten finden sich endlich viele Druckfehler, welche dem sonst glänzend ausgestatteten Buche nicht zur Zierde gereichen. Entstellungen deutscher Eigennamen, wie das stets wiederkehrende Eicchorn für Eichhorn, haben wir selten angetroffen.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch einige interessante Punkte zu besprechen, welche in dem vorliegenden Buche behandelt sind. Das zwischen den drei ersten Evangelien bestehende eigenthümliche Verhältniß sucht der Verf. durch die Annahme zu erklären, welche man in Deutschland seit Gieseler die Hypothese des mündlichen Urevangeliums genannt hat. Durch stetige, im Wesentlichen sich gleich bleibende, in den Details abweichende Besprechung soll die Darstellung der Thaten und Reden Jesu die gleiche und doch wieder verschiedene Gestalt erhalten haben, wie sie uns in den synoptischen Evangelien entgegentritt. Daß in dieser Annahme ein Kern von Wahrheit liegt, daß die ältesten Evangelien zum Theil auf diese Weise aus der Tradition hervorgegangen sind, ist nunmehr von Allen zugestanden. Aber es dürfte doch gewagt erscheinen, die Ueberlieferung als einzige Quelle der Uebereinstimmung und Abweichung in den drei Evangelien anzunehmen. Abgesehen davon, daß in manchen Fällen diese Annahme zur Erklärung des vorhandenen Verhältnisses nicht auszureichen scheint, läßt sich auch eine gegenseitige Berücksichtigung der Evangelisten ziemlich sicher nachweisen. Namentlich ist eine Benutzung von Matth. und Luk. bei Mark. 1, 32. 42; 2, 13; 5, 2; 6, 14; 8, 27; 10, 46 doch nicht zu verkennen. Eine solche Berücksichtigung der Evangelisten unter einander stellt nun unser Verf. völlig in Abrede, und dehnt er dies S. 144 sogar auf das Verhältniß des Johannes zu den Synoptikern aus. Kein Wort aus seiner Feder, sagt er, lasse vermuthen, daß er sich für die Arbeit seiner Vorgänger „interessire." Die in der alten Kirche fast ganz allgemein geltende Ansicht, Johannes habe die Synoptiker nur historisch ergänzen, die von diesen überschlagene, vor dem letzten Jahre liegende Wirksamkeit Jesu darstellen wollen, ist freilich längst als unrichtig beseitigt; aber Stellen wie 3, 24; 18, 13 u. a., sowie die Auslassung mancher wichtiger, von den Synoptikern bereits mitgetheilter Stücke und die Mittheilung anderer von ihnen übergangener weisen klar auf ein „Interesse" des Johannes für die Synoptiker hin. Namentlich gibt sich auch eine vielfache Uebereinstimmung in einzelnen Angaben zwischen Johannes und Markus zu erkennen, welche nur durch Benutzung sich erklären läßt; vgl. die Beispiele in meiner Einleitung, S. 79. Da Johannes dem Petrus sehr nahe stand, sogar in Jerusalem gemeinschaftlich mit ihm wirkte und litt, in seinem Evangelium ihn auffallend oft, dreiunddreißig Mal erwähnt, anderseits aber das Markus-Evangelium nach der uralten und glaubwürdigen kirchlichen Ueberlieferung eigentlich das petrinische ist, so dürfte ein besonderes „Interesse" gerade für dieses Evangelium sich bei Johannes sehr gut erklären. Die Entstehung der synoptischen Evangelien denkt sich nun unser Verf. nach dem oben bezeichneten Principe so: Petrus ist der eigentliche Schöpfer des mündlichen Urevangeliums, welches zuerst und nach seiner ursprünglichen Gestalt, gleichsam im Namen aller Apostel, von Matthäus aufgezeichnet wurde. Darum hieß auch das Hebräer-Evangelium — ursprünglich der aramäische Matthäus — das Evangelium der zwölf Apostel. Unser griechischer Text ist keine Uebersetzung des aramäischen, sondern eine originelle, auch von Matthäus ausgegegangene Arbeit. Wie in Palästina Petrus der auctor primarius des Matthäus-Evangeliums war, so hat er in Rom sich seines Interpreten Markus als bloßen Redactors seines römischen Evangeliums bedient. Lukas endlich verfaßte das paulinische Evangelium. Gegen dieses System haben wir erhebliche Be-

1) Philon d'Alexandrie. Par M. *Ferd. Delaunay* de Fontenay. Paris, Didier 1868. Vgl. Annales de philosophie chrétienne, Oct. 1868, p. 287.

2) Leben J. Ch. übersetzt von Waldeyer, Köln, 1864, S. 446 ff.

denken. Daß Lukas unter dem Einflusse Pauli schrieb, und Markus die Lehrvorträge Petri über das Leben Jesu in seinem Evangelium niederlegte, läßt sich aus innern Gründen sehr wahrscheinlich machen und wird durch die uralte und einstimmige Ueberlieferung der Kirche bezeugt. Aber erst die spätere Zeit hat den Markus zum Schreiber des Dictates Petri gemacht, während sich die Alten dies Verhältniß mit Recht viel freier dachten. Daß ferner Petrus der eigentliche Schöpfer des mündlichen Urevangeliums sei, ist eine der altchristlichen Ueberlieferung fremde Annahme. Auch dürfte sie gerade in das System des Verf. selbst schlecht hinein passen. Wenn nämlich die Verschiedenheiten der Evangelien aus den verschiedenen Formen der mündlichen Ueberlieferung über Christus entstanden sein sollten, so müssen doch auch ebenso viele Quellen oder Urheber dieser verschiedenen Ueberlieferungsformen angenommen werden. Einzelne Zusätze oder Auslassungen bei Markus ließen sich wohl dadurch erklären, daß Petrus mit Bezug auf die speciellen römischen Verhältnisse dieselben für angezeigt halten konnte; aber daß die mündliche Ueberlieferung Petri in Palästina die Gestalt des Evang. Matth., die Ueberlieferung desselben Apostels in Rom die des Evang. Mark. gehabt haben sollte, wäre doch sehr sonderbar. Endlich war Matthäus Augen- und Ohrenzeuge, mit apostolischer Autorität ausgerüstet wie Petrus, und ist eine vom Verf. vorausgesetzte Bevormundung der übrigen Apostel durch Petrus ganz unhistorisch. Die Art und Weise, wie der Apostel Paulus seine apostolische Selbständigkeit, namentlich im Galaterbriefe, vertheidigt, ist damit nicht in Einklang zu bringen. Umgekehrt aber hat gerade Petrus als Schriftsteller verhältnißmäßig wenig Originalität offenbart, wie seine beiden Briefe beweisen, welche großentheils aus alttestamentlichen Reminiscenzen bestehen und vielfach an paulinische Briefe, der zweite besonders auch an den Judasbrief, sich anlehnen. Das Verhältniß der beiden ersten Evangelien zu einander dürfte sich darum am ersten durch die Annahme erklären, Petrus habe seinen Lehrvorträgen in Rom das Evang. Matth. zu Grunde gelegt, nach seinen Erinnerungen Zusätze gemacht, vieles für die Palästinenser Bestimmte ausgelassen u. s. w., und aus dieser petrinischen Ueberlieferung sei dann, wieder nicht ohne Benutzung der Evang. Matth. und Luk., das Evang. des Mark. entstanden. Was der Verf. von der doppelten Ausgabe des Matth.-Evang., einer aramäischen und einer griechischen, sagt, dürfte auf die Vermuthung zurückzuführen sein, der griechische Text sei eine freie Uebersetzung des aramäischen, deren Anfertigung zum dringendsten Bedürfniß wurde, sobald das Evangelium über Palästina hinaus vordrang. Sie ist darum sicher schon in der apostolischen Zeit entstanden und galt sofort in der ganzen Kirche als das authentische Werk des Matth., zumal der aramäische Urtext, nur in Palästina brauchbar, daselbst von Ebioniten und Nazaräern zu dem sectirerischen Hebräer-Evangelium umgestaltet wurde.

Von den Ausführungen unseres Buches über die Kindheitsgeschichte will ich nur weniges erwähnen. S. 336 ff. erklärt der Verf. die Differenzen in den Genealogieen Christi bei Matth. und Luk. durch die Hypothese, bei jenem werde der Stammbaum Josephs, bei diesem der Maria's mitgetheilt. In diesem Zwecke will er vor jedem Gliede nicht *υἱοῦ*, sondern *υἱός*, auf Jesus bezogen, ergänzen, ohne zu bedenken, daß es völlig gleichgültig ist, ob man übersetzt: Jesus war Sohn des Heli, der Sohn des Matthat war u. s. w., oder: er war Sohn Heli's, Sohn Matthats, Sohn Levi's u. s. w. Letztere Bezeichnung widerspricht übrigens völlig der gebräuchlichen genealogischen Ausdrucksweise. Die Schwierigkeit bei jener Annahme liegt darin, daß die einfachen Worte des Evangelisten: *ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱός ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλί, τοῦ Ματθάτ κτλ.* übersetzt werden müssen: er war, wie man glaubte, der Sohn Josephs, des Schwiegersohnes des Heli, der Sohn des Matthat war u. s. w., oder, wie unser Verf. mit den „Kühnern" will: er war, wie man glaubte, der Sohn Josephs, in der That aber der Sohn Heli's [durch seine Mutter] u. s. w. Da hätte doch der sonst gut stilisirende Luk. sicher gesagt: *ὡς μὲν ἐνομίζετο — ἀληθῶς δὲ κτλ.* — Den Stern der Magier hält der Verf. für ein Meteor, was aber nicht allein dem Wortlaute des Evangeliums widerspricht, sondern auch unvereinbar ist mit der Aeußerung der Magier: wir haben seinen Stern u. s. w. Dies weist bestimmt auf astrologische Combinationen hin. Bei der chronologischen Anordnung der aus der Kindheitsgeschichte bei Matth. und Luk. erzählten Ereignisse wird S. 404 die Reise nach Jerusalem zur sog. Reinigung Mariens zwischen die Ankunft der Magier und die Flucht nach Aegypten eingeschoben. Diese Ansicht hat viele sonderbare Annahmen im Gefolge und stößt auf dieselbe Schwierigkeit bei der Erklärung von Luk. 2, 39, wie die andere, von allen Vermuthungen die natürlichste, daß erst nach der Purification die Ankunft der Magier und dann unmittelbar nachher die Flucht nach Aegypten erfolgte.

Was die dem ganzen Werke zu Grunde liegenden speculativen Ausführungen betrifft, so liefert der Verf. S. 198 ff. eine Besprechung des Theismus und der darin begründeten Wundertheorie, welche für unsern deutschen Standpunkt nicht genügt; sie ist weder scharf noch erschöpfend genug. Auf einem weniger mit Pantheismus imprägnirten Boden mag sie mehr befriedigen. Eingehend beschäftigt sich auch der Verf. mit der Inspirationslehre und bemerkt für seinen Zweck S. 182 sehr richtig, er habe es nicht mit dem alten Schulstreit über den Umfang der Inspiration zu thun, sondern mit dem Rationalismus, dem er nur das Zugeständniß abnöthigen wolle, daß durch göttlichen Einfluß die biblischen Schriftsteller vor dogmatischen und moralischen Irrthümern bewahrt geblieben seien.

Könnten Irrthümer in Namen von Städten, Menschen, Dingen, Ungenauigkeiten im Einzelnen nachgewiesen werden, so würde davon die christliche Religion nicht mehr berührt werden, als der wahre Begriff der göttlichen Inspiration. Gott hat in der That seine Evangelisten nicht beauftragt, wissenschaftliche Curse oder geschichtliche Vorlesungen zu geben, und wenn sie zufällig ungenau gewesen wären, würde man sie der Kirche vergleichen, welche, unfehlbar im Glauben oder in der Sittenlehre, nichts desto weniger irren kann außerhalb des Kreises, der durch die Weisheit Gottes ihrer Competenz gezogen ward (S. 183).

Weiter wird dann sehr richtig gesagt, die kath. Theologen würden längst auf den dogmatischen Inhalt der Bibel die Inspiration der Bibel beschränkt haben, wenn es leicht oder überhaupt möglich wäre, zwischen dem geoffenbarten Lehrgehalte und der menschlich irrthumsfähigen Einkleidung die sichere Grenze zu ziehen. Es versteht sich von selbst, daß eine solche lobenswerthe Vorsicht an dem Thatbestande nichts zu ändern vermag, und daß, wenn zwischen zwei Gebieten die Grenze nicht sicher zu erkennen ist, dadurch die Zweiheit noch nicht zur Einheit wird. Möge man daher nie von jener sehr zu empfehlenden Vorsicht auch nur einen Schritt abweichen, aber ebenso vorsichtig sich hüten, die Inspiration auf Dinge auszudehnen, auf die sie vermöge ihres eigenen Begriffes sicher sich nicht erstrecken kann.

Bonn. Langen.

Dogmatik.

Die jenseitige Welt. Eine Schrift über Fegfeuer, Hölle und Himmel, der diesseitigen Welt zur Beherzigung. Von P. **Leo Keel**, Capitular des Stiftes Maria-Einsiedeln. Mit Genehmigung der geistlichen Obern. Einsiedeln, Benziger 1868. 238 S. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Nach dem Titel zu schließen ist diese Schrift auf drei Bände berechnet. Die „Einleitung zum Ganzen" geht aus von dem Zwecke und der Wichtigkeit des menschlichen Lebens, bespricht das an den Tod sich anschließende specielle Gericht, in dessen Schilderung aber Züge verflochten werden, die nur auf das Weltgericht passen, und erinnert an die dreifache Zuständlichkeit, deren eine durch die göttliche Entscheidung der Seele zugewiesen wird. Ausschließlich mit dem Mittelzustande der noch nicht

völlig ausgereinigten Gerechten beschäftigt sich der vorliegende Band. Er zerfällt in sechs Paragraphen, nämlich: 1. Vorbemerkungen (S. 25—28), 2. alttestamentlicher Beweis (S. 28—31), 3. neutestamentliche Beweise (S. 31—55), 4. allzeitiger Glaube der Kirche (S. 55—93), 5. Rechtfertigung des katholischen Glaubens (S. 93—209), 6. Leiden und Lieben (S. 209—236).

Die „Vorbemerkungen" orientiren bloß über den deutschen Ausdruck „Fegfeuer" im Verhältniß zum kirchlich sanctionirten „Purgatorium" und über die auf Pred. 11, 3 basirte Einwendung gegen die Existenz desselben. — Der „alttestamentliche Beweis" beschränkt sich auf 2 Mach. 12, 42—46. Von entscheidendem Gewichte ist unfraglich der Umstand, daß der biblische Schriftsteller die Gebete für die im Kampfe gefallenen Soldaten ausdrücklich als ihnen heilsam bezeichnet, was K. eben so wenig betont, als die Bedeutung, welche die Thatsache jener Opferdarbringung auch ohne Berufung auf die Kanonicität des fraglichen Buches hat. Daß andere Stellen z. B. Tob. 4, 17. 18; 1. Sam. 31, 13, worauf man sich hin und wieder zum Nachweise der Realität des Purgatoriums berufen hat, unerwähnt geblieben, kann darum nicht mißbilligt werden, weil dieselben doch nicht beweisend sind. Zum „neutestamentlichen Beweise" der Existenz des Purgatoriums werden Matth. 5, 25 ff.; 12, 32; 1 Petr. 3, 19 ff.; Phil. 2, 10; Off. 5, 3; 1 Kor. 3, 10—16; 2 Tim. 1, 18 verwendet und im Lichte des Contextes erörtert. In der Exposition von 1 Petr. 3, 19 ff. wird das Purgatorium vom sog. limbus patrum nicht gehörig unterschieden, und hiemit hängt die unmotivirte Behauptung zusammen, Christus habe durch seinen descensus ad inferos „den Ort der Reinigung" momentan „entleert". Aus Phil. 2, 10 und Off. 5, 3 kann meines Dafürhaltens die Realität des Purgatoriums mit Sicherheit nicht erschlossen werden. Der Beweiskraft der schwierigen Stelle 1 Kor. 3, 10—16 ist dadurch die Spitze abgebrochen, daß unter „Tag des Herrn" nicht der „Tag des Particulargerichtes" verstanden wird, obwohl der Apostel hier, wie auch anderwärts, besonderes und allgemeines Gericht zusammenwirft und ersteres dem Sinne der fraglichen Rede näher steht. Daß übrigens in der Einleitung zu diesem im Ganzen gründlich geführten „neutestamentlichen Beweise" auf die Succession der göttlichen Offenbarung hingewiesen wird, ist ganz am Platze; ob aber „an die Auferstehung der Todten in der ältesten Zeit kaum gedacht" worden sei, ist zu bezweifeln.

Den Nachweis des „allzeitigen Glaubens der Kirche" eröffnen sachgemäße Bemerkungen über die Bedeutung der Tradition an sich und im Verhältnisse zur Bibel. Auf die Lösung der Frage, warum „in den beiden ersten Jahrhunderten so äußerst sparsame Andeutungen auf das Fegfeuer unserm Blicke begegnen," folgen zur Bezeugung des beständigen Glaubens der Christen an dasselbe viele Stellen aus patristischen Schriften und alten Liturgieen, so wie Grabschriften in den römischen Katakomben, und wird hinsichtlich der letztern nachgewiesen, daß sie „ganz anders lauten, als jene, welche den Martyrern und den in der Taufgnade Verstorbenen gewidmet sind." Hieran reihen sich Erklärungen mehrerer Concilien. Wenn am Schlusse dieser allerdings leicht vermehrbaren, aber gut ausgewählten Anführungen (S. 92) als „Glaubenslehre" bezeichnet wird, „daß ein besonderer Ort existirt, wo die Seelen derjenigen Gestorbenen, welche eine Anwartschaft auf den Eintritt in den Himmel haben, aber, weil mit geringern Sünden oder mit der Verschuldung zeitlicher Strafe belastet, dazu noch nicht fähig sind, durch läuternde Strafen gereinigt und vollendet werden": so ist dagegen zu bemerken, daß das Purgatorium als eine bestimmte Oertlichkeit zu fassen, zwar durch die triftigsten Gründe motivirt, aber nicht durch eine dogmatische Definition des kirchlichen Lehramts „unbedingt" gefordert ist, und der Verf. selbst S. 25 das Purgatorium = „Reinigungszustand" nimmt. Daß die traditionellen Zeugnisse, „welche sich für die Existenz einer jenseitigen Reinigung und die Berechtigung und Thatsache der Fürbitte für die Verstorbenen aussprechen, absichtlich" nicht ausgeschieden sind und letzteres Moment mit besonderer Vorliebe betont ist, verdient alle Anerkennung; denn von der factischen Fürbitte läßt sich mit voller Sicherheit auf das zu Grunde liegende Glaubensbewußtsein schließen, und doctrinelle Aeußerungen auch angesehener kirchlicher Schriftsteller ließen sich leichter als Darlegungen subjectiver Meinungen deuten, als Gebräuche, die mitten aus dem liturgischen Leben der Kirche gegriffen und durch die übereinstimmende und unbeanstandete Praxis verschiedener Orte bezeugt sind. Eben darum hätte der Traditionsbeweis nur gewonnen, wenn auch derjenigen Auffassung, welche den Schluß von besagter Praxis der alten Kirche auf den Glauben an die Realität des Purgatoriums als unberechtigt erklärt (vgl. Oswald, Eschatologie S. 99 ff.), eine eingehende Würdigung zugewendet worden wäre.

Zur „Rechtfertigung des katholischen Glaubens" zeigt der Verf. die Fegfeuer-Lehre als ein integrirendes Glied im Dogmen-Systeme. Er macht ganz richtig diejenigen dogmatischen Lehrsätze namhaft, als deren Consequenz sich die Annahme eines Reinigungszustandes darstellt, indem er hinweist auf den Charakter der Rechtfertigung als einer wahrhaften Entsündigung und innern Heiligung und auf die Nothwendigkeit des Wachsthums in derselben durch gute Werke, auf die nach Tilgung der Schuld und der ewigen Strafe schwerer Sünden meistens noch bleibende zeitliche Strafe, auf die Verpflichtung zur persönlichen Bußübung und deren nicht seltene Unzulänglichkeit, auf die beim Eintritte in die andere Welt der Seele noch anklebenden läßlichen Sünden und deren Straffälligkeit vor Gott u. s. w. Aber im Hinblick auf den Leserkreis, den er im Auge hat, hätte er bestimmter und schärfer herausstellen sollen, in wie fern mit den angegebenen Lehren der Glaube an das Purgatorium zusammenhänge; auch sollten diese an schönen Gedanken keineswegs armen Erörterungen in eine durchsichtigere Form gegossen und in äußerlich mehr markirte Unterabtheilungen gegliedert sein. Nachdem das zur Rechtfertigung des Dogma's Gesagte durch neun Bilder von Sterbenden veranschaulicht ist, kommt die „Ausreinigungs- und Ausreifungs-Hypothese" zur Sprache, welche das Sterben selbst als unser Purgatorium und den letzten Todesstoß auch als die letzt entscheidende Läuterung betrachtet (bei Delitzsch, bibl. Psychologie, 1861, S. 416), oder annimmt, „daß das durch Wort und Sacrament in uns gewirkte und genährte Geistesleben an sich schon kräftig genug sei, um alsdann, wenn es sich von der im Argen liegenden Welt losgerungen habe oder ihr plötzlich entrückt werde, angesichts der offenbaren Wirklichkeit des hienieden Geglaubten mit solcher Gewalt hervorzubrechen, daß es die dem menschlichen Wesen noch anhaftende Sünde bis auf die letzte Spur ihrer Folgen hinausstoße" (Delitzsch S. 417; vgl. Karsten, die letzten Dinge, 1861, S. 97). In der Widerlegung dieser Hypothese bemerkt K., es handle sich nicht darum, „ob die im Gnadenleben geborgene Seele wirklich von dem Eindrucke der ihrem Blicke enthüllten unsichtbaren Welt so überwältigt werde, daß sie auch die letzten Spuren der Sünde von sich ausstoße," da auch katholische Theologen (*Suarez*, t. 19. ed. Venet. 1748, pag. 116) angenommen, daß eine solche Seele durch vollkommene Reue und Liebe jede läßliche Sünde in sich tilge, sondern das sei vor allem zu beachten, daß mit der Sünde meistens nicht auch die zeitliche Strafe nachgelassen werde und letztere, wenn nicht hienieden durch Genugthuungsleistung und Ablaßgewinnung getilgt, jenseits abgetragen werden müsse. Um auch „die freundliche und tröstliche Seite" der fraglichen Lehre zu berühren, werden die Hilfeleistungen, welche die streitende Kirche der leidenden zuwendet, als möglich und nützlich nachgewiesen (wobei aber Schrifttexte zur Verwendung kommen, die nicht zutreffen), die mannigfaltigen Formen dieser Hilfeleistungen mit Wärme geschildert und schließlich die ethischen Rückwirkungen des Fegfeuer-Glaubens auf die diesseits

Lebenden erwähnt. An diese innere Rechtfertigung des fraglichen Glaubens reihen sich viele denselben mehr oder weniger bestätigende Aeußerungen protestantischer Autoren, und um zu constatiren, daß es wohl kein Volk auf Erden gebe, welches nicht, wenngleich in sehr entstellter Weise, irgend welche Vorstellungen über eine jenseitige Sühne leichterer Vergehen und die Förderung derselben durch diesseitige Leistungen hätte, werden auch von Juden, Muhammedanern und Heiden theoretische Zeugnisse und praktische Documente in reicher Mannigfaltigkeit beigebracht.

Die Aufschrift des § 6: „Leiden und Lieben" ist insofern ungeeignet, als sie nicht erkennen läßt, daß er sich auf den Zweck und die Weise der Reinigung und Läuterung im zeitweiligen Mittelzustande bezieht. Je größerer Spielraum in dieser Hinsicht der bloßen Vermuthung und subjectiven Combination gegeben ist, um so lieber bezeuge ich, daß der Verf. Maaß zu halten weiß und sich nicht in excentrische Vorstellungen und willkürliche Hypothesen verliert. Zunächst faßt er mit Möhler (Neue Untersuchungen, 1834, S. 709) das Feuer des Reinigungsortes als einen unsinnlichen Schmerz und eine geistige Qual und weist die mit der gegentheiligen Auffassung zusammenhängende Annahme einer interimistischen Leiblichkeit, womit die Seele im jenseitigen Mittelorte umkleidet sei, als unbegründet zurück:

Während der Leib im Grabe ruht, kann die Seele auch ohne ihn existiren, schauen und genießen, obwohl es ihr als der Menschenseele lieber und angenehmer sein wird, mit dem ihr trotz so vielen Verdrusses, den er ihr gemacht, und so vieler ihm zugeeigneten Unvollkommenheiten immerhin lieben Leibe zur endlichen unzerstörbaren Seligkeit verbunden zu sein. Doch hat sie in diesem Zwischenzustande ähnlich den Engeln und Teufeln die gottverliehene Kraft, sich zu versichtbaren, um ausnahmsweise und zu besonderm Zwecke einem Menschen zu erscheinen. Sie nimmt nicht ihren Grabesleib heraus, sondern gestaltet sich ein ihrer frühern Erscheinung im Fleische ähnliches, erkennbares Luftgebild (Eidolon), welches eben so wenig beständige Realität hat, als die erborgte Leiblichkeit eines Engels oder Dämons. Das Eidolon hat in solchem Falle natürlich den den Zustand der Seele sinnbildenden Charakter an sich. Es braucht jedoch nicht erst gesagt zu werden, daß eine solche Erscheinung gewiß ein höchstseltener Fall ist und ohne wichtigen Grund von der göttlichen Weltregierung ausgeschlossen bleibt. Ordentlicher Weise bleiben die hingeschiedenen Seelen da, wohin sie ihr Loos gewiesen hat, und in jener reingeistigen Zuständigkeit, die ihnen zwar nicht lästig, aber immerhin eine Folge der Sünde ist, welche die Trennung der beiden constitutiven Elemente menschlicher Natur bewirkt, vor welcher der Seele nur zu sehr graust, die jedoch keine Störung des seelischen Lebens verursacht, weil die Seele, obschon in den Leib gebunden, doch nicht in ihm aufgeht, sondern immer ihre Selbständigkeit, wenn auch nicht des Lebens, zumal sie so oft in die Aufgeregtheit oder die Trägheit des sinnlichen Menschen herabgezogen wird, so doch ihres Wesens rein bewahrt.

Jedenfalls, bemerkt K. weiter, müsse die Seele in dem Augenblicke zum lebendigsten Bewußtsein ihrer selbst erwachen, wann sie sich vom Leibe losgerungen habe. Plötzlich über sich selbst und ihre Beziehung zu Gott in größter Klarheit orientirt, erwecke sie vollkommene Reue und Liebe und auf diese Acte hin werde ihr die ihr noch anklebende Schuld läßlicher Sünden sofort erlassen. Aber damit seien nicht auch die Wirkungen der Sünden auf die Seele beseitigt. Durch die Sünden nämlich und insbesondere durch Todsünden, die erst unmittelbar vor dem Tode nachgelassen worden seien, sei an der Seele eine Unordnung eingetreten, eine Bemängelung ihrer sittlich-geistigen Reinheit und Schönheit, so daß sie einer Läuterung und Vollendung bedürfe. Dieser Zweck mache ihre „einstweilige Absonderung" wahrscheinlich, aber, weil auch „im Umgange mit den Seligen" erreichbar(?), nicht unumgänglich nothwendig. Die Nothwendigkeit solcher Absonderung beruhe vielmehr darauf, daß „von dem Schuldzustande auch ein Strafzustand zu unterscheiden und dieser noch fortdauern könne, wenn auch jener auf sein Ende hinausgelaufen sei. Die Sträflichkeit, das sei vor allem der Flecken, den die Seele an sich wahrnehme und um dessen willen sie sich, wie die h. Katharina sagt, freiwillig und schleunigst ins Fegfeuer stürze." Faßt hiernach der Verf., meines Erachtens ganz richtig, das Purgatorium wesentlich als Strafort, so weist er doch nicht mit voller Schärfe darauf hin, daß und warum der Aufschub der beseligenden Anschauung Gottes und der hieraus sich entwickelnde Sehnsuchtsschmerz als die principielle Strafe im Purgatorium um so mehr anzusehen sei, als es den dort befindlichen Seelen nicht mehr vergönnt ist, an Tugend und Verdienst zu wachsen. Indessen umschreibt der Verf. diese dogmatische Annahme in einer das Gemüth ansprechenden Form, indem er der von den Täuschungen der Sinne und der Eigenliebe entfesselten Seele ergreifende Selbstanklagen und Hoffnungsäußerungen, welche eine solide Basis zur Unterlage haben, in den Mund legt.

Ueber Grad, Maaß und Dauer dieser Strafe, sowie über die Natur des Läuterungsprocesses, welchen die Seelen im Purgatorium durchzumachen haben, verliert der Verf. kein Wort, was sicherlich nicht beanstandet werden kann.

Ist jede Schrift nach dem Zwecke, den sie sich vorgesetzt, zu würdigen, so kann das Gesammturtheil über die vorliegende, welche nicht für Fachgelehrte, sondern für gebildete Laien berechnet ist, nur günstig lauten. Auch Prediger werden aus ihr Nutzen für ihre Vorträge gewinnen. Sie ist dogmatisch correct. Nur einige Aeußerungen ermangeln der theologischen Präcision, z. B. daß auf unsern Altären das Blut des Menschensohnes „vergossen" werde (S. 201), daß man im Abendlande „durchgängig eine physische Strafe" im Purgatorium angenommen habe (S. 209), daß Gott der jenseitigen Läuterung den „natürlichen Verlauf lasse, damit nicht bloß vermöge der Gnadenwirkung, sondern auch kraft eigener Bethätigung der Seele das Böse bis auf die letzte feinste Wurzel ausgerottet werde." Die Sprache ist, gewisse Eigenthümlichkeiten in der Wortbildung und etliche Unebenheiten im Satzgefüge abgerechnet, edel gehalten und stellenweise schwunghaft.

Regensburg. J. B. Kraus.

Cardinal von Geissel.

Schriften und Reden von **Johannes Cardinal von Geissel**, Erzbischof von Köln. Herausgegeben von Karl Theodor Dumont, Domcapitular und Geistl. Rath zu Köln. Zwei Bände. Mit Portrait und Facsimile. Köln, Du Mont-Schauberg 1869. XXIV u. 468, IX u. 484 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Mit einiger Besorgniß nimmt man ein Buch zur Hand, das Reden und Erlasse eines verstorbenen Kirchenfürsten enthält, wenn man die Aufgabe hat, über das Buch ein Urtheil zu sprechen. Non iudico iudices meos — dieser Grundsatz könnte einen Beurtheiler verführen, daß er sich nicht getraute, der Wahrheit Zeugniß zu geben. Namentlich liegt die Besorgniß nahe, es werde in vielen Erlassen bei derselben Gelegenheit, wie z. B. in den vielen Fastenpatenten, Monotonie unvermeidlich sein, und es werden Wiederholungen vorkommen, die zwar dem Leser, der alle Jahre nur Ein Stück liest, nicht auffallen, die aber in einer Sammlung solcher Erlasse lästig werden. Mit solchen Befürchtungen ist Ref., der von dem sel. Cardinal Geissel nur einige Poesieen und ein Paar Hirtenbriefe gelesen hatte, an die Lectüre dieses 60 Bogen starken Buches gegangen, und er ist gündlich enttäuscht geworden.

Man lernt in diesen Schriften und Reden des Cardinals zunächst den Meister in der Sprache bewundern, der an der Hand der großen Meister Griechenlands und Roms lernend und lehrend sich gebildet und jene Reinheit, Bestimmtheit und Eleganz sich angeeignet hat, die an diesen antiken Vorbildern uns so sehr ansprechen. Neben dieser Meisterschaft in der Sprache und zum Theile dieselbe bedingend ist es die große poetische Begabung des Cardinals, was seinen Schriften und Reden etwas sehr Anziehendes und Erhebendes verleiht. Auch die einfachsten Sätze ungeschminkter, nackter Wahrheit erlangen unter seiner Hand eine so freundliche Gestaltung und treten in einem solchen Prachtge-

wande an uns heran, daß wir staunen müssen, wie das schon oft Gesagte und oft Gehörte sich uns hier ganz anders als sonst darbietet. Aus diesen Gründen werden die Schriften und Reden des sel. Cardinals bei Allen freundliche Aufnahme finden, welche Sinn für das wahrhaft Schöne und die Fähigkeit, dasselbe zu würdigen, auch wo es von einem Kirchenfürsten stammt, bewahrt haben.

Dies sind Vorzüge, welche der sel. Cardinal mit denjenigen gemein hat, welche unsere Nation als ihre Classiker verehrt, mögen dieselben außerdem was immer für eine Richtung verfolgt haben oder verfolgen. So groß aber auch immer die Freude ist, mit welcher der Katholik diese Vorzüge anerkennt, und so hoch er auch immer classische Bildung und poetische Begabung an einem Kirchenfürsten schätzen mag: so könnte ihn dies doch nicht befriedigen, wenn er nicht in der schönen Form den apostolischen Geist, in der hinreißenden Beredsamkeit das Wehen und Walten des Geistes kindlicher Frömmigkeit, die Kraft des lebendigen Glaubens und himmlischer Weisheit, den festen, unerschütterlichen Charakter eines Apostels herauszufinden im Stande wäre. Diese Eigenschaften der Schriften und Reden des sel. Cardinals sind es, was wir als den Kern derselben bezeichnen; sie sind es, welche diesen geflügelten Worten, jedem christlichen Gemüthe verständlich, eine Weihe und eine Kraft verleihen, die auf jedes empfängliche Christenherz einen mächtigen, segenvollen Eindruck machen müssen.

Dieser Mann, so mächtig in Worten, so begeisternd in seinen Gesängen, ist eine kindlich gläubige Seele, erfüllt mit der innigsten Ehrfurcht vor allem, was in der katholischen Kirche nicht bloß als Glaubenssatz, sondern auch als fromme Uebung zu Rechten besteht. Mit dem ihm eigenen Tiefsinne weiß er in allen kirchlichen Institutionen das Walten und Wirken des Geistes von oben zu finden, und in bewunderungswürdiger Einfalt und Klarheit weiß er sich darüber so auszusprechen, daß das Kind und der einfachste Landmann ihn zu fassen vermag und der Theologe seine Darstellung anstaunt. Mit Herzenswärme preist er die Himmelskönigin, stellt die Gläubigen seiner Diöcese unter ihren mütterlichen Schutz, ermuntert Alle zum kindlichen Vertrauen zu ihr und ordnet Gebete und festliche Feier zu diesem Zwecke an. In begeisternder Rede schildert er die unendliche Erbarmung unsers Heilandes, wie sie sich am herrlichsten offenbart in seinem unaufhörlichen Bleiben bei uns im allerheiligsten Geheimnisse. Mit einer Herzlichkeit und Eindringlichkeit, wie wir sie an unsern deutschen Mystikern des Mittelalters bewundern, spricht er vom Opfer des neuen Bundes und von dessen fortwährender Erneuerung auf unsern Altären, und unterrichtet er die Gläubigen in der rechten Weise der Mitfeier dieses Centrums alles Gottesdienstes.

Dieselbe Sprache, die der Oberhirt seinen Gläubigen gegenüber spricht, führt er auch seinem Klerus und den versammelten Bischöfen gegenüber, führt er vor Königen und Prinzen, vor den Cardinälen in Rom und vor Künstlern und Abgesandten aus ganz Deutschland. Ueberall spricht der katholische Bischof. Ueberall weiß er das rechte Wort zu finden, stets so zu reden, daß Niemand sich verletzt fühlen kann; aber niemals findet man etwas, das irgend einer Accommodation gleich sähe.

Bischof Geissel kam unter den schwierigsten Verhältnissen nach Köln. Der König hatte ihn verlangt, Rom hatte ihm gleichsam befohlen, diese Mission anzutreten. Er kam als katholischer Bischof. Man mußte ihn hinnehmen und haben wie er war. Dem Könige, der Regierung gegenüber blieb er auch vom Anfange bis zum Ende derselbe, nach Besitznahme des erzbischöflichen Stuhles, wie vor derselben, nach Empfang des Cardinalhutes, wie vor demselben. Seinen Diöcesanen gegenüber aber ward er, wie er in seinem Schreiben an König Max II. von Bayern am 20. April 1854 sich ausspricht, ein Schüler:

Es ward mir schwierig, die neue Diöcese in ihren Verhältnissen kennen und beurtheilen zu lernen, und nur durch die größten Anstrengungen und erst nach längerer Zeit konnte es mir gelingen, die erforderliche Uebersicht in dem Maße zu gewinnen, um mit klarem Einblicke in die Lage der Erzdiöcese und ihre Bedürfnisse auch mit entschiedenem Bewußtsein und sicherer Würdigung der Personen und Dinge das Gedeihen des Erzbisthums zu erstreben. Um das zu erreichen, habe ich viele und schwere Opfer bringen müssen, die mir aber jetzt mit Gottes Gnade reichlich belohnt sind, indem ich einem so ausgezeichnet tüchtigen, sehr braven Diöcesanklerus, wie einem gut katholischen Volke vorstehe, und als Erzbischof von Köln einer großen und würdigen, in neuester Zeit durch die preußische Staatsverfassung von den frühern Behinderungen frei gegebenen und darum in erhöhtem Maße gedeihlichen Wirksamkeit mich angenehm zu erfreuen habe, so daß ich jetzt gern in Köln bin (I, S. 377).

Dies Schreiben an den König von Bayern allein, wenn wir auch sonst gar nichts von dem sel. Cardinal hätten, wäre ausreichend, uns ein untrügliches Bild von seinem durch und durch katholischen Charakter und von seiner in diesem Charakter begründeten Freimüthigkeit und Weisheit zu geben. Und wir fühlen uns gedrungen, den tiefsten Respect einem akatholischen Könige zu zollen, der einen solchen Mann als katholischen Bischof zu würdigen und zu verehren vermochte. Es ist übrigens allgemein bekannt, wie dieser König, Friedrich Wilhelm IV., keine Gelegenheit vorübergehen ließ, wo er dem Erzbischof seine Achtung und Liebe beweisen konnte. Sieben Reden und Ansprachen enthält das Buch, welche der Kirchenfürst an diesen seinen König und Herrn gehalten, und alle sind voll Würde und Kraft, Variationen über den Text: Quae Caesaris Caesari — nie ein Anhauch von Accommodation, nie auch nur der leiseste Anflug einer Schmeichelei, nur Wahrheit und Weisheit in aller Aufrichtigkeit und Einfalt, ein Vorbild des würdigen und respectvollen Benehmens treu ergebener Unterthanen vor ihren Herrschern, ein Muster für Hohe und Niedere, für Laien und Priester.

Wie aus dem bisher Gesagten erhellt, haben wir hier nicht bloß Hirtenbriefe an die Diöcesanen, was übrigens immerhin den Kern des Ganzen ausmacht, sondern außer den erwähnten Ansprachen an König Friedrich Wilhelm IV. auch Ansprachen an König Ludwig I. bei dessen Anwesenheit in Köln am 14. Aug. 1848 und am 27. Juni 1854, Anreden bei den verschiedenen Feierlichkeiten, welche aus Anlaß des Kölner Dombaues gehalten wurden und welche uns den Cardinal auch als trefflichen Kunstkenner und Kunstfreund zeigen, endlich Anreden an verschiedene Deputationen, an die Mitglieder des Magistrats, an die zu besondern Festlichkeiten versammelten Diöcesanen. Auch Festreden enthält das Buch, unter denen sich die zu Münster bei der fünfzigjährigen bischöflichen Jubelfeier des Bischofs Caspar Max von Droste gehaltene sowohl durch ihren dogmatischen Inhalt als durch ihre vollendete Form auszeichnet.

Die Anordnung des ganzen Werkes ist vortrefflich. Alles Monotone, wenn man bei diesen Geistesproducten davon reden könnte, ist dadurch beseitigt, daß alles so geordnet wurde, wie es die Zeit und das Leben in der Zeit gegeben. Dem Herausg. ist der Kirchenfürst in Köln und dessen Wirksamkeit in dieser Metropole die Hauptsache. Darum beginnt er mit dem Auftreten des Coadjutors in Köln und schließt den Haupttheil seines Werkes mit dem Testamente und mit dem Todtenzettel des dahingeschiedenen Cardinals. Was Gutes und Großes während dieser 22 Jahre in der Erzdiöcese zu Stande gekommen, das gliedert sich an die Persönlichkeit des Oberhirten an; so wird das Buch zu einer Geschichte der Erzdiöcese während dieser Zeit. Wir sehen den Dombau beginnen, am Dome arbeiten, den Dom vollenden; wir sehen das Jahr 1848 anbrechen, den Erzbischof mit den Gläubigen um Abwendung der drohenden Gefahren zu Gott flehen, die deutschen Bischöfe in Würzburg sich versammeln; wir sehen die Bedrängnisse des Papstes und Hirt und Herde in Köln um Rettung und Förderung der Kirche Gottes ihre Hände und Herzen zum Himmel erheben. Der Vincentius-Verein und der Bonifacius-Verein blühen in der Diöcese auf. In Köln werden

Kirchen restaurirt. Um einem drohenden Priestermangel vorzubeugen, werden Knabenseminarien errichtet. Die Geistlichen der Erzdiöcese werden vom Cardinal vertheidigt gegen die verleumderische Anschuldigung einer Conspiration mit der Demokratie. Das Dogma von der unbefleckten Empfängniß wird mit freudiger Begeisterung verkündet. Wir sehen den Cardinal auf seiner Reise nach Rom, vernehmen seinen herzlichen Dank an seine Diöcesanen nach der Rückkehr und hören seine Begrüßungs- und Abschiedsworte an die erste in Köln gefeierte Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands. Das Provincialconcil wird gehalten, und die Diöcesanen werden ermuntert, ihre Anhänglichkeit an die Kirche und ihr bedrängtes Haupt thatsächlich zu zeigen und zu diesem Zwecke in die Verbrüderung unter dem Schutze des h. Michael einzutreten. Der Cardinal will tüchtige Männer als Abgeordnete gewählt wissen und fordert die Diöcesanen auf, von dem wichtigen Rechte, das ihnen gewährt ist, Gebrauch zu machen und die wichtige Pflicht, die ihnen dieses Recht auferlegt, treu zu erfüllen, indem sie nur solche Männer wählen, die Gott fürchten, den König ehren und für das Wohl der Kirche und des Staates einstehen. Der Cardinal feiert noch sein fünfundzwanzigjähriges Bischofsjubiläum und spricht Worte des Dankes an seine Diöcesanen, sieht noch den vollendeten Dom und spricht einige Worte voll Salbung und Kraft bei der Feier zur Vollendung des Domes auf dem großen Gürzenich-Saale, und erläßt endlich am 6. Jan. 1864 seinen letzten Fastenhirtenbrief. Er ist voll des innigsten Dankes gegen Gott für das viele Erfreuliche, das seit dem Antritte seines Hirtenamtes für den innern und äußern Fortbau der Kirche in seiner Diöcese geschehen:

Ich würde nicht zu Ende kommen, wollte ich euch alle die Zeugen aufzählen, die dafür sprechen. Doch sprechen einige so laut, daß, sie zu nennen, auch genügt. Blickt umher in den Städten und Dörfern unserer Erzdiöcese und zählt die neuen Pfarrkirchen und Capellen, welche in einundzwanzig Jahren entstanden sind. Es sind deren an die hundertundfünfzig, meistens mit großen Kosten in edelm Stile aufgeführt und ausgeschmückt, würdige Gotteshäuser. Und was sagen diese Mauern und Thürme? Sie sagen, daß, wo in einer Gemeinde solche Opfer gebracht werden, die Religion noch lebt und blüht . . . Sodann blickt weiter umher und zählt die neuen Pfarreien, Rectorate und Vicarieen, welche in den einundzwanzig Jahren gegründet worden. Es sind 62 Pfarreien, 79 Rectorate und Vicarieen. Und was sagen diese? Sie sagen, daß die Gläubigen solcher Gemeinden noch mit Recht es als ein hohes Glück zu schätzen wissen, einen eigenen Hirten und Priester, Lehrer und Seelenarzt in ihrer Mitte zu besitzen und von ihm Lehre und Gnadenmittel, Rath und Führung im Leben, und Stärkung und Trost im Tode zu empfangen. Dafür war ihnen kein Opfer zu groß, und mit Freuden habe ich ihnen den neuen Hirten zugesendet und ihre Opferwilligkeit aus oberhirtlichem Herzen gesegnet. Und an diese segensreichen Bildungsstätten, die Pfarrkirchen und Capellen, reihte sich eine große Zahl neuer Schulen. Auch sie sind im rechten Sinne ein heiliger Ort, an dem die jungen Bekenner der Kirche zur Erkenntniß der höchsten Wahrheiten, zur Sittlichkeit und allen Tugenden, zu Bürgern des Staates und der Stadt Gottes unterrichtet und erzogen werden.

Diesem Schwanengesang folgt noch ein Ausschreiben bezüglich der siebenten Säcularfeier der Uebertragung der Reliquien der h. drei Könige nach Köln am 24. Juni 1864. Dritthalb Monate darauf, am 8. Sept. 1864 ist der Cardinal selig im Herrn entschlafen. An den Todtenzettel reiht sich noch das Festgedicht, das er auf die Grundsteinlegung zum Fortbau des Kölner Domes am 4. Sept. 1842 gedichtet.

Damit ist der Haupttheil des Werkes abgeschlossen; allein Geissel hat schon gewirkt, ehe er nach Köln kam, und auch aus dieser Zeit haben sich Monumente seines Schaffens und Wirkens erhalten, die als Zugabe beigefügt werden. Es sind dies Poesieen und Aufsätze aus den frühern Jahren seines Priesterthums und seines Lehramtes am Gymnasium, unter diesen ein vortreffliches Programm: „des Kaiserdomes zu Speier achter Säculartag;" daran reiht sich eine eben so ausgezeichnete Predigt geschichtlichen Inhalts. Darauf folgt eine Reihe von Poesieen, von denen einige in der „Charitas" von Schenk, andere einzeln oder in Zeitschriften gedruckt wurden [1]). Nach zwei Anreden bei Trauungen wird der erste Hirtenbrief, den Geissel als Bischof geschrieben, mitgetheilt; denn als Domcapitular hatte er früher schon mehrere für seinen Bischof Manl verfaßt. Auch hier spricht noch der Historiker, jedoch nur Anfangs, denn bald tritt der Oberhirt auf, der seinen Diöcesanen ein Herz voll väterlicher Liebe entgegen bringt. Auch die drei Fastenhirtenbriefe, die er in Speier erlassen, sind mitgetheilt.

Und dieser Kirchenfürst, den die Könige so hoch verehrten, der so oft mit Königen und Prinzen und mit irdischen Größen aller Art Umgang hatte, legte, wenn er in seine heimathliche Pfalz kam, eine solche Freundlichkeit und treuherzige Liebe gegen alle seine Verwandten und Bekannten aus dem Bauernstande an den Tag, daß man es gar nicht als Herablassung bezeichnen kann, daß man vielmehr meinte, er sei und lebe fortwährend unter diesen Leuten und sei ihres Gleichen. Und von dieser Stufe ländlichen Wesens und einfachen Lebens hatte er sich erhoben durch die Kraft seines Geistes bis zu jener Stufe, in der er Allen alles sein konnte, in unablässiger Selbstbeherrschung und in der strengsten Wachsamkeit über sich selbst. Diese alles beherrschende, auch im Kleinsten treue Disciplinirung seines ganzen Wesens offenbart sich in jedem Satze, den er geschrieben. Obgleich man überall den großen, alles beherrschenden Gedanken, der in Einem Gusse geworden, durchschimmern sieht, so kann man doch eine glättende und polirende Feile nirgend verkennen. Alles mußte eine strenge Disciplin durchmachen. So wenigstens scheint es, wenn man sich die Pracht-Reden und Schreiben näher besieht. Alles mußte so vollkommen werden als nur möglich; dies glaubt der edle Kirchenfürst sich selber, seiner Stellung und seinem Publicum schuldig zu sein. Alle seine geschriebenen Worte sind nur ein getreues Abbild von ihm selber. Und eben wegen dieser Vollreife und Correctheit, des Abbildes seines ganzen Wesens, machte und macht jedes seiner Worte einen so mächtigen Eindruck, wie die Erscheinung seiner Persönlichkeit selber. Uns Katholiken in Bayern ist es ein besonderer Trost, aus diesem Buche zu erfahren, daß in jener Zeit, als andere Männer unsern höchstseligen König Max II. mit ihren heillosen Netzen zu umgarnen und ihn gegen jedes aufrichtige Wort eines Katholiken feindselig zu stimmen versuchten, doch noch Ein durch und durch katholischer Mann in Deutschland war, zu dem er ein Vertrauen fassen, mit dem auszukommen er hoffen konnte. Und es ist uns eine große Beruhigung, daß dieser Mann die Wahrheit, die ganze Wahrheit und durchweg unverblümte Wahrheit gesagt hat.

Der Herausgeber hat in diesem Buche überall den Cardinal selbst redend und handelnd auftreten lassen wollen und darum auch in dem beigefügten Lebensumrisse sich ganz kurz gefaßt. Ein Sachregister bezeichnet dem Prediger die Materien der Reden und Schriften und macht ihm diese zu einem Predigtbuche — wohl nur in dem Sinne, daß er durch Erfassung der großen

1) Bd. II, S. 311 schreibt der Herausgeber in der Anmerkung: „Das Lied »Wunderschön Prächtige« ist wahrscheinlich die Uebersetzung eines unbekannten [!] lateinischen oder italienischen oder spanischen Originals." Das ist vorsichtig gesprochen! Doch darf man das Vorbild dieses Marienliedes nicht so weit suchen. Es findet sich in der bekannten Sammlung „Des Knaben Wunderhorn" II, S. 179, und daraus abgedruckt in Erlachs Volksliedern IV, S. 113, mit der Ueberschrift: „Maria, Gnadenmutter zu Freyburg." Wenn man bei manchen Liedern dieser Sammlung mit Grund an der Ursprünglichkeit der Texte zweifeln darf, weil die Herausgeber Arnim und Brentano nicht selten verändert und zugedichtet haben, so läßt das erwähnte Marienlied kaum einen Zweifel dagegen aufkommen, daß es aus dem Volksmunde oder von einem alten fliegenden Blatte abgedruckt ist. Cardinal von Geissel hat einzelnes erweitert, anderes modernisirt, besonders auch einige Ueberschwänglichkeiten gemildert, aber bis zum Schlusse, der sich genau an das Original anschließt, das alte deutsche Lied vor Augen gehabt.

Niedercrüchten. Lindemann.

Gedanken des erlauchten Kirchenfürsten für seinen Beruf begeistert und in die rechte Predigerstimmung emporgehoben wird.

Freising. Magnus Jocham.

Kirchenrecht.

Die neuesten handschriftlichen Studien zur Quellen- und Literaturgeschichte des kanonischen Rechts von Prof. Friedrich Schulte.

Wer die große Bedeutung und den gewaltigen Einfluß kennt, welchen das berühmte Werk Savigny's, Geschichte des röm. Rechts im Mittelalter (2. Aufl. 1834—1851), auf das Studium und den Fortschritt der Rechtswissenschaft geübt, und aus diesem selbst den engen Zusammenhang kennen gelernt hat, in welchem nicht bloß das römische und kanonische Recht, sondern gerade seit dem Aufblühen des Rechtsstudiums an den italienischen Universitäten die wissenschaftliche Bearbeitung der beiden Rechtsdisciplinen stand, der wird gewiß jede literarische Erscheinung freudig begrüßen, welche auch nur das Streben bekundet, für das kanonische Recht eine analoge Arbeit zu Stande zu bringen. Sowie aber einerseits nicht verkannt werden kann, wie viel Schätzenswerthes bereits für diesen Zweck geleistet worden ist (ich verweise dießfalls nur auf Phillips, Kirchenrecht, 4. Band; Stintzing, Gesch. der populären Literatur des römisch-kanon. Rechts in Deutschland, Leipzig 1867, und auf die trefflichen Arbeiten Maassens in den bekannten Monographieen, bes. in seiner Bibliotheca iuris canon. manuscripta), so läßt sich anderseits doch nicht in Abrede stellen, daß die kanonistische Literatur bis heute noch kein Werk kennt, welches auch nur anstreben würde, die von Savigny so meisterhaft durchgeführte Aufgabe auch für das kanonische Recht zu lösen.

In neuester Zeit hat nun Prof. Schulte in Ausführung der schon in der Vorrede zu seinem System des allg. kath. Kirchenrechts S. XI ausgesprochenen Idee sich an die Lösung dieser Aufgabe gemacht in der Absicht, ein „Werk zu liefern, das den gesammten innern und äußern Entwicklungsgang des kanon. Rechts lehrt," das „Stellung, Aufgabe und Einfluß des kanon. Rechts von seinen Anfängen als juristische Disciplin vorführt, mit Einem Worte zeigt, wie, warum, wo, in welchem Gewande, mit welchem Einflusse auf die Rechtsbildung überhaupt und was das kanon. Recht geworden ist" (s. Vorrede zu Iter gallicum, S. 355). In unausgesetzter Arbeit nach diesem Ziele begriffen, publicirte derselbe in einer Reihe von Abhandlungen, die in schneller Aufeinanderfolge seit 1867 erschienen, zunächst eine genaue Beschreibung und Inhaltsangabe jener auf das kanon. Recht sich beziehenden Handschriften österreichischer, französischer und schweizerischer Bibliotheken, welche er selbst zu diesem Zwecke eingesehen hat, und sodann über einzelne in den bearbeiteten Handschriften enthaltene Werke auch abgesonderte, detaillirte Darstellungen oder theilweise Editionen.

Die erste dießbezügliche Abhandlung: „Die Decretalen zwischen den Decretalen Gregors IX. und dem liber VI. Bonifaz VIII." wurde in dieser Zeitschrift bereits 1868, Sp. 56 besprochen; hier sollen nun die andern Abhandlungen dieser Art eine kurze Erörterung finden. Bald nach Publication der genannten Schrift erschien:

1. Die *Rechtshandschriften* der Stiftsbibliotheken von Göttweig Ord. S. Bened., Heiligenkreuz Ord. Cisterc., Klosterneuburg Canon. Reg. Lateran., Melk Ord. S. Bened., Schotten in Wien Ord. S. Bened. (Aus dem Decemberhefte des Jahrg. 1867 der Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch. [LVII. Bd. S. 559—616] besonders abgedruckt). Wien, Gerold 1868. 8. 8 Sgr.

worin unter 101 Nummern eine ausführliche Darstellung des Inhalts der auf das Rechtsgebiet sich beziehenden Handschriften der genannten Bibliotheken gegeben wird, von denen früher nur einzelne im ‚Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde von G. H. Pertz' (3. 6. 10. Band) und in der Bibliotheca Mellicensis von Martin Kropff (Wien 1747) beschrieben wurden. In der Darstellung des umfangreichen da vorliegenden Materials, über welches ein am Schlusse beigefügtes Inhaltsverzeichniß leichte Uebersicht gewährt, gibt der Verf. unter Nr. 6 (S. 561—569) Nachricht von einer als liber canonum bezeichneten, bisher unbekannten Quellensammlung, bezüglich deren derselbe trotz ihrer Aehnlichkeit mit der bekannten collectio trium partium doch die Ansicht begründet, daß sie unmittelbar aus den Quellen entnommen sei. Unter den in der Regel nur kurz mit Angabe des Titels, theilweise der Anfangs- und Endstellen, häufig mit Verweisung auf die genauere Auskunft enthaltenden literar-historischen Werke angeführten Schriften der alten Literatur widmet Sch. in Nr. 58 (S. 578—595) der schon von Maassen (Sitzgsber. der kais. Akad. der Wissensch. Jahrg. 1857, Jahrb. des gem. Rechts v. Bekker u. Muther II. Bd.) besprochenen summa des Johannes Faventinus zum Decrete Gratians eine mit Abdruck einzelner Stellen verbundene eingehende Erörterung, welche genaue Einsicht in dieses bedeutende Werk bietet.

Von dem hier unter Nr. 3 lit. b. erwähnten Werke: incipit ordo iudiciarius lieferte der Verf. einen eingehendern Bericht in der Abhandlung:

2. Ueber die *summa legum* des Codex Gottwicensis Nr. 38 aus dem XII. Jahrhundert. (Aus dem Novemberhefte des Jahrg. 1867 der Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch. [LVII Bd. S. 433—460] besonders abgedruckt). Wien, Gerold 1868. 8. Mit 1 Tafel. 8 Sgr.

Hier führt der Verf. ein bisher unbekanntes literarisches Werk aus dem 12. Jahrh. vor, das nebst einem ordo iudiciarius noch einen tractatus de actionibus und nach mehrern Formularien einen tractatus de praescriptionibus enthält. Nach kurzer Beschreibung der Handschrift (§ 1) gibt Sch. (§ 2) eine ausführliche Darstellung des Inhaltes unter Angabe sämmtlicher in der Handschrift vorkommenden Ueberschriften der einzelnen Abschnitte; viele Stellen sind beispielsweise, die Formularien und der tractatus de praescriptionibus (S. 444—454) ganz abgedruckt, hie und da auch einzelne Citate aus dem römischen Rechte angegeben, woraus die betreffende Stelle des Werkes entnommen ist. Aus der gleichen Art der Behandlung in Sprache und Darstellung, aus den Uebergängen und Anknüpfungen bei den drei Theilen, sowie aus einem im Beginn des letzten tractatus vorkommenden Citate deducirt Sch. die Einheit des ganzen Werkes, das aber nur als Theil eines größern zu betrachten sein dürfte (§ 3), und weist nach kurzer Andeutung der Quellen, aus denen es geschöpft hat (§ 4), mit triftigen Gründen nach, daß das Werk einen wahrscheinlich in Paris lehrenden Theologen oder Kanonisten zum Verfasser hat und zwischen 1160 und 1180, zum Zwecke einer gedrängten Darstellung des römischen Rechts für den Gebrauch des Klerus, in Frankreich oder doch sicher durch einen Franzosen abgefaßt ist. Er charakterisirt das Werk als einen höchst interessanten „Versuch, die Kenntniß des römischen Rechts für den Klerus zu vermitteln", welcher als „eine der ältesten uns bekannten theoretischen Darstellungen des römischen Rechts aus der Glossatorenzeit die frühe Bearbeitung des römischen Rechts in Frankreich beweist" und sich insbesondere dadurch auszeichnet, daß er eine „Verbindung des formellen und materiellen Rechts in einer und derselben Schrift und in einem Umfange enthält, wie dies bei keiner der aus dem 12. Jahrh. bisher bekannten Arbeiten der Fall ist."

Aus einer andern Handschrift der nämlichen Stiftsbibliothek von Göttweig (Nr. 8 in der oben unter 1. besprochenen Abhandlung) veröffentlichte ferner Sch. mit der Widmung an Prof. Walter in Bonn zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum

3. *Decretistarum iurisprudentiae specimen.* E libro Gottwicensi 88 (181) saeculo XII. manuscripto. Giessen, Roth 1868. 20 S. 4. Mit 1 Blatt Facsim. 10 Sgr.

Hierin behandelt Sch. zwei Werke, welche zu den ältesten Be-

arbeitungen des Gratianschen Decrets, bald nach dem Erscheinen des Decrets selbst entstanden, gehören und sich auf einen kurzen Auszug aus den im Decrete ausführlich dargestellten Rechtsbestimmungen beschränken, um damit gewissermaßen ein manuale abbreviatum iuris canonici vigentis denjenigen zu liefern, welche nicht in der Lage waren, sich das Decret selbst um schweres Geld anzuschaffen. Eine dritte diesen ganz ähnliche Arbeit hat Sch. in der später zu erwähnenden Abhandlung: „Ueber drei in Prager Handschriften enthaltene Canonensammlungen" unter Nr. 3 besprochen.

Die erste der hier behandelten Schriften nennt sich liber aureus decretorum concordatorum und gibt, zwar in der vom Gratianischen Decrete eingehaltenen Folge, doch ohne äußere Unterscheidung der Theile und ihrer Unterabtheilungen, ganz nach Art der in das Decret selbst aufgenommenen Summarien eine kurze Inhaltsangabe der meisten (keineswegs aller, s. S. 8 Note 8 und S. 11 Note 21) Stellen des I. und II. Theiles des Decretes; nur die aus dem II. Theile gegebenen Auszüge unterscheiden die einzelnen Causae insofern, als im Beginne einer neuen Causa größere und künstlichere Initialien, als sonst, angebracht sind. Auf Paleae ist in dieser Schrift gar keine Rücksicht genommen, der tractatus de poenitentia in C. 33. q. 3. nur angedeutet, von dem ganzen III. Theile des Decretes aber wird keine Erwähnung gemacht. Um genauere Einsicht in die Methode zu gewähren, läßt Sch. (S. 9—11) das abdrucken, was die Arbeit über Causa I. enthält. Aus dem Ganzen schließt er, daß dieser liber aureus noch zu einer Zeit verfaßt wurde, als der I. Theil des Gratianischen Decretes noch nicht in distinctiones abgetheilt war, was somit die Behauptung unterstützt, daß diese Unterabtheilung nicht von Gratian selbst herrührt. Der Grund, weßhalb Excerpte aus dem III. Theile ganz fehlen, dürfte nach der Ansicht des Verf. darin zu suchen sein, daß in diesem keine solchen decreta concordata, wie im I. und II. Theile enthalten sind.

Das zweite Werk gibt unter der Ueberschrift: Excerpta et summa canonum sive decretorum sicut apostolica sanxit auctoritas die überhaupt vielfach benützte praefatio zu dem bekannten Decretum und der Panormia des Ivo von Chartres als Einleitung und sodann eine Darstellung der im Gratianischen Decrete enthaltenen Normen mehr allgemeiner Natur, seien dieselben nun aus den canones selbst, von denen je nach ihrer Eignung zu diesem Zwecke einzelne wörtlich angeführt, andere in größerer Zahl zusammengezogen werden, oder nur aus den dicta Gratiani oder den Summarien zu entnehmen. Die Arbeit erstreckt sich auf alle Theile des Decretes, unterscheidet diese und ihre Unterabtheilungen genau, ja markirt im I. Theile nebst den distinctiones noch eine weitere, sehr alte, sachliche Unterabtheilung in 4 Theile (a: dist. 1—20; b: dist. 21—49; c: dist. 50—80; d: dist. 81—101) und ist mit Glossen von einer spätern Hand versehen, welche aus einer der größern Summen entnommen sind. Vom Texte sowohl als von den Glossen sind S. 14—17 einige Stellen abgedruckt. Weder Paleae noch Decretalen nach Gratian sind in der Darstellung erwähnt. Der Zusatz in der Ueberschrift: sicut apostolica sanxit auctoritas beweist, daß damals das Decret für eine päpstlicherseits approbirte Sammlung gehalten wurde, und daraus erklärt es sich, wie die Verfasser der beiden Werke nicht bloß die von Gratian beigebrachten Belegstellen, sondern auch die dicta Gratiani ohne alle Unterscheidung als einander gleichstehende Rechtsquellen in ihren Excerpten behandeln konnten.

Nach Art der oben unter 1. besprochenen Abhandlung veröffentlichte der Verf. weiter in der Schrift:

4. Die *canonistischen Handschriften* der Bibliotheken: 1. der k. k. Universität, 2. des bömischen Museums, 3. des Fürsten Georg Lobkowitz, 4. des Metropolitan-Kapitels von St. Veit in Prag. (Aus den Abhandlungen der kgl. böhm. Gesellsch. der Wissensch. VI. Folge. 2. Bd.) Prag, 1868. 115 S. 4. Mit 3 Tafeln Schriftproben.

eine umfangreiche Beschreibung der in den genannten vier Prager Bibliotheken enthaltenen kanonistischen Handschriften. Er scheidet hier in der Darstellung die in den unter 293 Nummern besprochenen Handschriften enthaltenen Quellensammlungen (A. S. 14—24) von den in denselben vorliegenden schriftstellerischen Werken (B. S. 25—115) und hebt unter den erstern in Nr. 2. 3. 4. insbesondere 3 Codices hervor, welche größere Theile der Pseudoisidoriana enthalten, sich jedoch unter die von Hinschius festgestellten Classen dieser Codices entweder gar nicht einreihen lassen, oder doch sehr erhebliche und daher hier (S. 15—20) genauer angegebene Abweichungen von den Eigenthümlichkeiten jener Classen aufweisen, zu welchen sie etwa gerechnet werden könnten. Ueber die in den Handschriften Nr. 5. 6. u. 7. enthaltenen Stücke hatte Sch. schon früher in der gleich zu erwähnenden besondern Abhandlung umständlich berichtet, da sie drei bisher unbekannte Sammlungen bieten.

Auch unter den schriftstellerischen Werken dieser zahlreichen Handschriften hat Sch. zwei bisher ganz unbekannte Schriften aufgefunden und in Nr. 250 (S. 87—105) unter Abdruck mehrerer Stellen ausführlich erörtert. Die erste derselben ist eine „in der Regierungszeit des Papstes Honorius III., aber vor 1226" entstandene „Bearbeitung jener Rechtsmaterien, welche für den Beichtvater von besonderer Bedeutung sind", die unter öfterer Heranziehung des römischen Rechts aus dem Gratianischen Decrete und den damals bereits vorliegenden compilationes antiquae geschöpft und von Raymund von Pennaforte benützt ist. Obwohl eine andere Handschrift, welche dasselbe Werk enthält, am Schlusse desselben die Notiz aufweist: Explicit summa *magistri Conradi*, so läßt sich der Verfasser desselben doch nicht feststellen; jedenfalls aber bekundet es „den Anfang einer Rechtswissenschaft pro foro interno" und beweist zugleich, daß nicht Raymund, wie bisher allgemein angenommen wurde, „der Schöpfer jener casuistischen Jurisprudenz pro foro interno gewesen ist." — Das andere Werk bietet zwei Arbeiten Raymunds von Pennaforte, von denen die erste (hier S. 98—102 ganz abgedruckt) eine der frühesten von Rom erlassenen Instructionen über dubia conscientiae, die zweite im unmittelbaren Anschlusse folgende eine von Raymund gemachte Zusammenstellung aller für das forum internum besonders wichtigen Stellen der Gregorianischen Decretalensammlung enthält, welche dem Dominicanerorden kundgemacht und wohl zu dem Zwecke verfaßt wurde, um eine leicht anzuschaffende und zu vervielfältigende Compilation des für den unmittelbaren Gebrauch im Beichtstuhle zu wissen Nöthigen zu bieten.

Aus den übrigen, im vorausgeschickten Inhaltsverzeichnisse übersichtlich zusammengestellten Werken hebt Sch. einige deßhalb hervor, weil sich durch die da angeführten Handschriften die vorliegenden Angaben einzelner der bekannten, hier oft bezogenen und im Eingange gleichfalls verzeichneten literarhistorischen Schriften in mancher Beziehung berichtigen und ergänzen lassen, wie z. B. zwei Schriften des Boatinus von Mantua in Nr. 112, 1. u. 2, einige Handschriften civilistischer Arbeiten in Nr. 191, 195 und 198, 2, die summa Boncampagni in Nr. 269 u. a.; andere, wie z. B. die summa Pisana in Nr. 48, 50, 57, 71, 77, 103, 114, 116, 164 c, 230, die summa Raymundi de poenitentia und deren spätere Bearbeitung in Nr. 67, 84, 89, 105—107, 130, 143 b, 153, 168 d, 170 a, 174, 252 b, 275 b. u. v. a. deßhalb, weil die in den verzeichneten Handschriften vorkommenden Exemplare derselben nach verschiedenen Richtungen Besonderheiten bieten, oder sonst, wie z. B. die casus conscientiae in Nr. 37, die akademischen Reden in Nr. 40, 2, die summa fratris Burchardi in Nr. 80 u. m. a. von besonderm Interesse sind.

Die Abhandlung übergeht übrigens auch solche in den Hand-

schriften gefundene Werke nicht, die in andere Gebiete einschlagen, liefert in Nr. 132—142 eine Reihe theologischer Codices und sonstige theologische (z. B. in Nr. 46, 53, 66—68, 75, 96 u. v. a.) oder für die Geschichtsforschung wichtige (z. B. in Nr. 47, 4, Nr. 56, 3—8, Nr. 70, Nr. 177—180 u. m. a.), ja selbst einige deutsche und böhmische Stücke (s. Nr. 45 d, 127, 3, 166, 168, 256, 266) und macht sich so auch dem Theologen und Historiker nutzbar.

Wie bereits erwähnt, hat Sch. aus den hier unter Nr. 5, 6 und 7 angeführten Handschriften in einer andern Abhandlung:

5. Ueber drei in Prager Handschriften enthaltene *Canonen-Sammlungen*. (Aus dem Octoberhefte des Jahrg. 1867 der Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften [LVII. Bd. S. 171—232] besonders abgedruckt. Wien, Gerold 1868. 8. 8 Sgr.

drei bisher ganz unbekannte Quellensammlungen nach Form und Inhalt ausführlich beschrieben, und zwar

a) eine gegen Ende des 9. oder Anfangs des 10. Jahrh. verfaßte, aus der bekannten collectio Anselmo dedicata (883—897) excerpirte Sammlung in 87 Capiteln mit der Ueberschrift: Incipiunt excerpta de decretis summorum pontificum. S. 173 und 174 weist Sch. die meisten der excerpirten Capitel in der collectio Anselmo dedicata nach.

b) Eine Sammlung von 294 Capiteln, welche zwar, wie sie in der Handschrift vorliegt, als ein äußerlich in 294 Cap. abgetheiltes Ganze erscheint, als solches in das erste Drittel des 12. Jahrh., nach 1123 fällt und im Zusammenhange nebst dem innern Rechte der Kirche das für kirchliche Personen und Sachen geltende Strafrecht behandelt, die aber dessenungeachtet ihrem Inhalte nach in drei wesentlich verschiedene Theile zerfällt, weßhalb es nicht als unmöglich bezeichnet werden kann, daß sie „eine Abschrift verschiedener selbständiger Sammlungen darbietet“ (S. 218). Der

α) erste und umfangreichste Theil derselben (c. 1—230) enthält eine Zusammenstellung von Quellenmaterial über den Primat, die Ordination von Klerikern, Stiftung von Kirchen, Predigt, Fasten u. dgl. (S. 177), das sich zwar durchgehends in vielen vorgratianischen Kanonessammlungen, besonders in der collectio Anselmo dedicata und dem Decretum Ivonis (s. die Tabelle S. 180—182) vorfindet, in der hier vorliegenden Compilation aber jedenfalls unmittelbar dem bekannten Polycarpus des Cardinals Gregorius entnommen ist (s. die Tabelle S. 179 und 180). Als jüngstes Stück der Sammlung bezeichnet Sch. das c. 219 vom J. 1123 und schließt aus innern Gründen, daß dieser Theil „nicht nach 1131“ falle.

β) Der zweite Theil (c. 231—244) enthält den schon in der oben sub 1. besprochenen Abhandlung unter Nr. 2, 7 und 8 d. angeführten tractatus de sacrilegiis et immunitatibus et eorum compositionibus, eine rein theoretische Arbeit, über welche Maassen (Jahrb. des gem. Rechts v. Bekker und Muther II. S. 231. Note 33) die erste Notiz gab. Sch. läßt denselben zu großem Theile S. 183—196 abdrucken, führt sodann S. 196 und 197 aus, daß derselbe vor dem Jahre 1131, resp. 1139, aller Wahrscheinlichkeit nach in Frankreich entstanden ist, nicht nach der Methode der Glossatoren die Erklärung von Stellen, sondern nach der Gratianischen Methode die theoretische Erklärung von Rechtssätzen zum Zwecke hat, für welche die Quellenstellen lediglich die Belege bilden, und hebt schließlich den Tractat als Beweis dafür hervor, daß „bereits vor Gratian und unabhängig von der Schule zu Bologna eine theoretische Bearbeitung des kanon. Rechtes stattgefunden hat und daß die von Gratian befolgte Methode nicht zuerst von diesem angewendet worden ist.“

γ) Der letzte Theil (c. 245—294) enthält wieder sachlich Verschiedenes: c. 245—279 römisches Recht, für welches eine römischrechtliche Sammlung benutzt sein dürfte, c. 279—294 aber wieder kirchliche, doch im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden stehende Bestimmungen, für die „sich kaum eine bestimmte Sammlung als Quelle nachweisen läßt.“ Das cap. 256 gibt eine besonders in der Darstellung mit den bekannten exceptiones Petri zusammentreffende Abhandlung von rein theoretischem Werthe: de testamento, qualiter fiat (S. 203—204). S. 199—213 läßt Sch. zu genauerer Einsicht vieles aus diesem 3. Theile abdrucken und fügt S. 214—218 zur Beurtheilung des Verhältnisses dieses Theiles von c. 241 an zu andern Sammlungen eine synoptische Tabelle bei.

c) Die dritte der erörterten Sammlungen mit der Ueberschrift: exceptiones decretorum Gratiani gehört zu jenen ältesten Bearbeitungen des Decretes in Form von Auszügen und summarischen Inhaltsangaben, von denen bereits zwei andere in der oben unter 3. besprochenen Abhandlung erörtert wurden. Dieses Werk, wahrscheinlich im südlichen Frankreich, jedenfalls außerhalb Italiens entstanden, erstreckt sich auf alle Theile des Decretes, hat genaue Unterscheidung der einzelnen Theile und ihrer Unterabtheilungen; nur der tractatus de poenitentia ist nicht besonders hervorgehoben, sondern bloß als quaest. 3. der Causa 33 wie jede andere quaestio bezeichnet, und pars tertia hat nur 4 distinctiones, wie auch das der Arbeit vorangeschickte Inhaltsverzeichniß der sämmtlichen distinctiones, causae u. s. w. nur 4 distinctiones im 3. Theile aufweist. Das Werk hat außerdem zahlreiche, mit der Schrift des Textes gleich alte Rand-Zusätze, welche in Angabe der Parallelstellen des Decretes, in Citaten aus dem römischen Rechte und in sachlichen Erklärungen bestehen. Die Art des Textes und der Zusätze ist aus dem S. 223—227 Abgedruckten ersichtlich.

Aus einem andern der oben sub 4. besprochenen Codices manuscr., welcher in jenem Verzeichnisse unter Nr. 127 aufgeführt ist und aus dem 13. Jahrh. stammt, edirte sodann Sch. mit der Widmung an die Universität Bonn zur Feier ihres fünfzigjährigen Bestandes unter dem Titel:

6. *Roberti Flamesburiensis*, Canonici et Poenitentiarii S. Victoris Parisiensis, summa de matrimonio et de usuris. Ex Roberti Poenitentiali. Giessen, Roth 1868. 28 S. 8. 1 Blatt Facsim. 15 Sgr.

zwei besonders interessante Theile des in dieser Handschrift (fol. 1—68) enthaltenen Poenitentiale Roberti de S. Victore, das aus 10 Büchern besteht, bisher mit Ausnahme der Vorrede noch nicht gedruckt ist und im Ganzen vom Verf. in der oben unter Nr. 4 besprochenen Abhandlung (S. 65. 66.) ausführlicher erörtert wurde.

Die hier edirten Theile sind das 2. Buch: (summa) de matrimonio, und der kurze Titel de usuris aus dem 8. Buche des ganzen Poenitentiale. Der erstere gehört zu den ältesten summae de matrimonio, ist zwischen 1207 und 1215 verfaßt, wenn nicht älter, doch gleichzeitig mit der von Agathon Wunderlich edirten summa Tancred de matrimonio (Göttingen 1841), und hat, obwohl er sich auf die bekannte größere summa des Joh. Faventinus stützt, doch viele Eigenthümlichkeiten, wie sich überhaupt das ganze Poenitentiale Roberti durch die Selbständigkeit des Urtheils und durch einfache, den Rechtsgrundsätzen entsprechende Entscheidung auszeichnet. In der Handschrift erscheint das edirte zweite Buch zwar in drei Capitel abgetheilt (1. Begriff, 2. Substanz, 3. Ehehindernisse); der Herausgeber aber gibt den Text unter 20 von ihm numerirten Titeln mit den Ueberschriften der Handschrift und mit einer von ihm weiter hinzugefügten Eintheilung des Textes der längern Titel in mehrere Paragraphen. Außer dem Gratianischen Decrete werden Decretalen der 1., 2. und 3. Compilation citirt; doch ist es zweifelhaft, ob Robertus die 2. und 3. Compilation selbst gekannt, also die betreffenden Decretalen gerade aus diesen entnommen hat; denn nie beruft er sich auf eine der Compilationen, sondern citirt die Decretale nur allgemein mit dem Namen des betreffenden Papstes oder mit in extravaganti, die aber der Herausg.

in den Noten sowohl nach den compilationes antiquae, als nach ihrer Stellung in der Gregorianischen Sammlung angibt. Die systematische Ordnung der Darstellung weicht sowohl von der des Bernardus Papiensis, als von der des Tancredus wesentlich ab und ist nahezu die nämliche, wie die von Gratian im Decrete befolgte. — Der nur aus 6 Paragraphen bestehende tractatus de usuris behandelt den Stoff in Form eines kurzen Zwiegespräches und bekundet in interessanter Weise das Streben des Autors, die Grundsätze der Moral mit den praktischen Anforderungen des Geschäftslebens zu vereinigen.

In den Monaten März und April 1868 machte Sch. in Verfolgung seiner handschriftlichen Studien eine Reise nach Frankreich und der Schweiz, um „die Handschriften jener Bibliotheken zu untersuchen, welche seines Wissens noch gar nicht oder doch nicht allseitig für das kanonische Recht durchforscht waren.“ Er veröffentlichte kurz nach der Rückkehr die letzte dießbezügliche Abhandlung unter dem Titel:

7. *Iter gallicum.* (Aus dem Juliheft des Jahrg. 1868 der Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften [LIX. Bd. S. 355—496] besonders abgedruckt). Wien, Gerold 1868. 8. Mit 4 Tafeln Schriftproben. 1 Thlr. 5 Sgr.

worin er in derselben Weise, wie in den oben unter Nr. 1 und 4 besprochenen Abhandlungen das in 278 Handschriften, welche 13 französischen und einer schweizerischen Bibliothek angehören, enthaltene Material bekannt gibt. Die hier besprochenen Handschriften sind zwar zum größten Theile schon in dem großen Hänelschen Handschriftenverzeichnisse (Catalogi librorum manuscr. Lips. 1830) und in den gedruckten Specialkatalogen der meisten dieser Bibliotheken angegeben, doch sind diese Kataloge vielfach unrichtig und lückenhaft und werden durch die vorliegende Abhandlung nicht bloß berichtigt, sondern für den Kanonisten entbehrlich gemacht. Ein am Schlusse beigefügtes Inhaltsverzeichniß gewährt gute und leichte Uebersicht über das gesammte Material.

An Quellensammlungen ist dieses Verzeichniß viel reichhaltiger als die beiden frühern, und weist unter diesen eine Reihe vorgratianischer Sammlungen (s. Index: A. I. Nr. 1.), viele Handschriften des Gratianischen Decretes (s. Index: A. I. Nr. 3. g.), der authentischen Decretalensammlungen (s. Index: A. I. Nr. 3. b. c. h.) und der Extravaganten Johanns XXII. (s. Index. A. I. Nr. 3. l.) auf, bei deren Erörterung Sch. auf Grund der an diesen Handschriften gemachten Wahrnehmungen viele das bisher darüber Bekannte ergänzende und berichtigende Bemerkungen liefert. So geben die in Nr. 9, 220 und 269 ausführlich beschriebenen Codices nicht unwesentliche Ergänzungen zu dem handschriftlichen Materiale der Pseudoisidoriana und zu den Formen ihrer spätern Benützung; die in Nr. 218 behandelte Excerptensammlung bietet manches für eine genauere Kenntniß der alten irischen Kanonessammlung, aus welcher nebst dem Inhaltsverzeichniß der Brüder Ballerini (Opera Leonis M. III. p. 274) nur eine Anzahl einzelner Capitel abgedruckt sind bei *d'Achéry*, Spicilegium (ed. nov. Paris. I. p. 491 sq.) und *Martene*, Thesaurus novus (IV. p. 1 sq.); Nr. 207 enthält die erste genaue Beschreibung derjenigen collectio canonum, die wir bisher nur aus einem kurzen Berichte der Ballerini (l. c. III. p. 316) kannten. Die Handschriften, welche entweder alle oder nur einzelne compilationes antiquae enthalten (Nr. 18, 97, 132, 133, 162, 179, 255, 256, 276), bieten neue Anhaltspunkte für die Feststellung der Glossatoren dieser Compilationen. Mehrere Handschriften der Decretalensammlung Gregors IX. (bes. Nr. 10, 72, 130, 178, 181, 204, 278) enthalten Compilationen von jenen Decretalen, welche zwischen dieser Sammlung und dem liber sextus liegen, und liefern damit interessante Beiträge zur Geschichte dieser Compilationen und ihrer Bearbeitung (s. bes. hier S. 381—386 und S. 404—407 im Vergleich mit der 1868, Sp. 56 besprochenen Abhandlung des Verf.); in einer Handschrift (Nr. 74) findet sich eine altfranzösische Uebersetzung dieser Decretalen, welche die frühzeitige wissenschaftliche Behandlung des kanon. Rechtes in einer andern, als der lateinischen Sprache darthut; einige Handschriften der Clementinen (s. Nr. 132, 193, 196, 240, 244, 275) sind ausdrücklich als liber VII. bezeichnet und bilden somit einen Beleg dafür, daß man die Clementinen in der Literatur als Fortsetzung der Decretalen Gregors IX. ansah u. dgl. m. Andere der hier angeführten Handschriften von Quellenwerken sind dadurch interessant, daß sie offenbar zu den ältesten und besten gehören, die von den betreffenden Sammlungen bekannt sind, so z. B. Nr. 7, 8, 45, 76, 85, 88 u. a.

Ebenso sind unter den angeführten und im Inhaltsverzeichnisse A. II in sieben Classen abgetheilten schriftstellerischen Werken viele hervorgehoben, bezüglich deren eine eingehende Würdigung der hier besprochenen Handschriften manche neue Resultate für die Literaturgeschichte ergeben dürfte. So setzt der Verf. (S. 442) auf Grund der Handschriften in Nr. 168 und Nr. 26, 48, 151 die sog. flores utriusque iuris und die sog. casus breves et summarii in eine weit frühere Periode, als Stintzing (Geschichte der populären Literatur, S. 67 ff. und S. 123 ff.) anzunehmen scheint. Nach den Handschriften in Nr. 97, 133, 179, 255, 256, 276 gibt Sch. manche die bisherigen literarhistorischen Angaben über die Glossen zu den compilationes antiquae berichtigende und ergänzende Notizen, und führt in Nr. 28 eine bisher nicht bekannte, wahrscheinlich zwischen 1210 und 1216 verfaßte Sammlung von Excerpten aus den drei ersten compilationes antiquae vor. In Nr. 99 (S. 423, 424) wird jene practica officii inquisitionis haereticae pravitatis des Bernardus Guido beschrieben, von welcher *Quetif et Echard*, Scriptores ord. praed. Paris. 1719, I, p. 579, angeben, die Handschrift sei zu Toulouse gestohlen worden, und in ähnlicher Weise bieten noch eine Reihe anderer Handschriften dem Verf. Veranlassung zu genauerer Erörterung über die darin enthaltenen literarischen Werke; man vergl. z. B. nur noch Nr. 54, 58, 72, 76, 100 b. c., Nr. 131 e. g. i. u. a. m.

Uebrigens führt auch diese Abhandlung aus den besprochenen Handschriften eine Reihe von Werken an, welche in andere Gebiete: Civilrecht, Theologie, Geschichte u. a. gehören (s. Index: B und C, S. 495 und 496) und dem Fachmanne nicht unwillkommen sein werden. Der Verf. behält sich auch hier bei einzelnen Werken genaueres Eingehen vor (z. B. Nr. 76, 5. Theil; Nr. 218, S. 460) und stellt in Nr. 278 eine Monographie über „Geschichte und Literatur der Gesetzgebung von 1234 bis auf Johann XXII.“ in Aussicht, und es ist sonach zu erwarten, daß über Einzelnes auch aus den Handschriften dieses Verzeichnisses, wie aus denen der frühern, noch eine genauere Darstellung nachfolgen wird.

Mit all dem ist nun freilich weder dem bestehenden Mangel einer ausführlichen Quellen- und Literaturgeschichte des kanon. Rechtes abgeholfen, noch ist damit auch nur ein vollständiges Verzeichniß der Handschriften des kanon. Rechtes geliefert; die hier vor allem erforderliche erschöpfende Darstellung des gesammten handschriftlichen Materials kann nur durch die ineinandergreifenden Arbeiten Vieler gewonnen werden; aber der Anfang, welcher in den zerstreuten Angaben der bekannten literarhistorischen Werke und Handschriftenkataloge gegeben ist und welchen Maassen in seiner Bibliotheca iuris canonici manuscripta rücksichtlich eines Theiles der Quellenwerke, nämlich der Kanonessammlungen vor Pseudoisidor, machte, findet in den hier besprochenen Abhandlungen eine reiche und vermöge der vielfachen darin enthaltenen Ausführungen und Nachweise sehr bedeutungsvolle Fortsetzung. Der Verf. unternimmt diese Publicationen in der ausgesprochenen Absicht, „um die Kenntniß der Handschriften für die Literaturgeschichte des kanon. Rechtes nutzbar zu machen,“ um „das handschriftliche Material in der Weise bekannt zu machen, daß es nicht bloß jenen, welche die Handschriften

gesehen haben, zugänglich, sondern Allen bis zu gewissem Grade zu eigenen Arbeiten bereit gestellt ist," und fügt ausdrücklich hinzu: „Wenn ich nicht alle Studien gebe, so liegt der Grund wahrlich nicht darin, mir die Ausnützung zu sichern, sondern in der Nothwendigkeit, den Umfang nicht zu sehr auszudehnen" (s. Vorrede zu den Prager Handschriften und zum Iter gallicum).

Darin nun liegt, abgesehen von der wesentlichen Bereicherung, welche der bisherige Fond von literarhistorischen Kenntnissen und Nachweisungen über das handschriftliche Material des kanon. Rechtes dadurch gewonnen, die eigentliche Bedeutung und der Werth der hier besprochenen Abhandlungen. Durchgeführt mit einem Aufwande gründlicher juristischer Bildung, umfassender literarhistorischer Kenntnisse, vollkommener wissenschaftlicher Beherrschung des ganzen Gebietes des kanon. Rechtes, der allein es möglich macht, aus der ungeheuren Masse des handschriftlichen Materials das Rechte herauszuheben, die durch die Handschriften in den verschiedensten Richtungen gebotenen Anhaltspunkte festzustellen und zu benützen, aus den wahrgenommenen Erscheinungen gerade jene hervorzuheben, welche eben für die Verwerthung entscheidend und maßgebend sind, — erscheinen sie als eine Reihe von Vorarbeiten, welche nicht bloß dem Verf. selbst zunächst für den von ihm verfolgten Zweck dienen sollen und können, sondern zugleich als allgemeine Förderungsmittel für den literarischen Verkehr, deren sich Jeder bedienen kann, welcher nach einem andern Ziele strebend die für Sammlung des Materials nothwendigen Führer sucht. Sie bieten überdies vielfache Anregung zu Bearbeitungen im Detail, zu Editionen, wie solche der Verf. theilweise selbst schon geliefert hat und für welche sich die wesentlichen Punkte, die Grenzen der Behandlung ebenso wie die für die Aussicht auf Erfolg vorhandenen Momente, aus dem in der Abhandlung Dargestellten leicht entnehmen lassen, und so streuen sie in demselben Zuge, mit welchem sie der Literatur reife Früchte zuführen, zugleich reichlichen Samen aus für die Arbeiten der Zukunft. Wenn man hierbei die Kürze der Zeit berücksichtigt, die seit dem Erscheinen der ersten dießfälligen Publication (April 1867) verflossen ist und von welcher doch gewiß ein Theil nur zur Bewältigung rein äußerlicher Schwierigkeiten in Anspruch genommen wurde, und zudem erwägt, daß das Publicirte noch keineswegs, wie der Verf. hervorhebt, die Gesammtheit seiner handschriftlichen Studien, sondern eben nur die vorzüglichsten wiedergibt, so wird man in der That anerkennen müssen, daß hierin das Maximum dessen geboten ist, was in dieser Richtung in so kurzer Zeit überhaupt geleistet werden kann, sowie man anderseits für die Erwartung eines das ganze handschriftliche Material verwerthenden großen literarhistorischen Werkes im kanon. Rechte kaum festere und ausgedehntere Grundlagen wird gewinnen können, als diejenigen sind, welche eben in den besprochenen Abhandlungen des durch seine gediegenen dogmatischen Arbeiten allgemein bekannten Verfassers zweifellos gegeben sind.

Im Besitze solch gegründeter Aussicht auf die Ausfüllung der im Beginne dieser Erörterung betonten Lücke in der kanonistischen Literatur kann man sich einstweilen nur dem Satze anschließen, welchen Maassen in dieser Zeitschrift (1868, Sp. 59) schrieb: „Ich bewundere den Verfasser, der unter seinen umfassenden Arbeiten über das geltende Recht noch Muße gefunden hat zu einer so gründlichen Detailforschung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Quellen und Literatur."

Innsbruck. Karl Groß.

Philosophie.

Die Platonische Ideenlehre und ihre Kritik und Umgestaltung durch Aristoteles, dargestellt nach den Quellen und erläutert aus dem durch die neuere Philosophie gewonnenen Gesichtspunkte von Dr. **Wilhelm Rosenkrantz.** Separatabdruck aus des Verfassers: „Wissenschaft des Wissens" ꝛc. Mainz, Kirchheim 1868. 69 S. 8. 7½ Sgr.

Welche besondere Rücksichten den Verf. bewogen haben mögen, aus dem zweiten Theile seines beachtenswerthen größern Werkes (vgl. Sp. 278) den Abschnitt über die platonische Ideenlehre als Separatabdruck zu veröffentlichen, weiß ich nicht; jedenfalls spricht es für die Bedeutung, welche der Gegenstand in steigendem Maaße im wissenschaftlichen Bewußtsein gewinnt. Auch das Resultat der Untersuchung, wonach von einer Widerlegung der platonischen Ideenlehre durch Aristoteles und also von einer Ersetzung jenes durch diesen nicht die Rede sein kann, vielmehr beide als sich gegenseitig ergänzende Versuche der Lösung der höchsten Aufgabe des Denkens zu betrachten sind, über denen ein höchster, beide überbietender Standpunkt zu gewinnen ist, muß man als ein im Großen und Ganzen richtiges und befriedigendes begrüßen. Offenbar ist hierdurch ein Standpunkt eingenommen, den die mittelalterliche Philosophie, die zu einem reinen und freien Urtheil über das Verhältniß von Platon und Arist. nicht gelangte, nicht erreicht hat. Aber wenn der Grund dafür, daß „Arist. das ganze Mittelalter hindurch einen Einfluß ausübte, wodurch das Ansehen Platons vorübergehend in den Hintergrund gedrängt wurde", einzig und allein in der durchgebildetern Form der aristotelischen Philosophie gesucht wird, so ist das schon nicht ganz richtig; hier muß der weltgeschichtliche Entwicklungsgang nothwendig mit berücksichtigt werden, wonach eben in jenem Zeitpunkte, als das in der wesentlich neuplatonischen Philosophie des Scotus Erigena nicht befriedigte christliche Abendland eine richtigere philosophische Grundlage suchte und in Platon ahnte, aber nicht fand, weil es ihn nicht selbst kannte, der durch die Araber ausgebaute Aristotelismus sich einstellte. Wäre es damals möglich gewesen, dem christlich-wissenschaftlichen Bewußtsein eine Unterlage zu bieten, welche die richtige Ausgleichung von Platon und Aristoteles enthielt, so ist nicht der mindeste Zweifel, daß eine solche durchgedrungen wäre. Vor allen ist es der h. Thomas selbst, der uns dieses verbürgt.

Noch weniger kann ich mich trotz des im Allgemeinen befriedigenden Schlußresultates mit der Kritik im Einzelnen einverstanden erklären. Am wenigsten ist dies der Fall bei dem ersten Abschnitte, der „die Ideen nach den platonischen Dialogen" zu geben verspricht, aber durchaus nichts dem Entsprechendes leistet. Nicht allein wird auf den doch jetzt unumgänglichen Stand der Kritik gar nicht eingegangen, sondern es wird auch kein Versuch gemacht, die platonische Idee aus den Dialogen zu entwickeln, sondern statt dessen einzig auf den Timäos recurrirt. Der Verf. beginnt mit dem Satze: „Aus dem innern Zusammenhange der einzelnen Dialoge, deren Aufeinanderfolge erst in neuerer Zeit mit größerer Wahrscheinlichkeit ermittelt wurde, ergibt sich, daß Platon seine Ideenlehre allmählich entwickelte, und es dürfte sehr schwer sein, bei Vergleichung der verschiedenen Dialoge eine bestimmte Grenze aufzufinden, bei welcher Platon, wie Michelis meint, diese Entwicklung zu einem Abschlusse gebracht hätte." Er gibt dann die Abfolge der Dialoge übereinstimmend mit meiner Ordnung, nur daß der Sophistes nach dem Parmenides steht. Nun habe ich aber bewiesen, daß Platon seine Ideenlehre nicht zum Abschlusse gebracht habe, daß aber deßungeachtet ein fester innerer Entwicklungsgang in den Dialogen vorliege, weil die platonische Idee etwas im Denken und seiner Bestimmtheit selbst Begründetes und nicht ein subjectives Philosophem oder ein technischer Schulbegriff sei, was der Verf. vielleicht besser erkannt hätte, wenn er die Philosophie Platons mit mir, statt auf die zweideutige moderne Vernunft, auf den althellenischen Logos zurückgeführt hätte. Damit würde er mir vielleicht auch weiterhin das Räthsel erspart haben, wie er S. 13 behauptet, davon könne keine Rede sein, daß Platon mit seiner Ideenlehre „eine Losschälung des rein objectiven Momentes der Erkenntniß aus den subjectiven Elementen" beabsichtigt habe, und auf der folgenden Seite die Ideen im Sinne Platons als „göttliche Gedanken" bezeichnet, „als schaffende Mächte, welche die Dinge hervorbringen und deßhalb ebenso die Gründe des Entstehens und die Gründe

der Erkenntniß seien." Wenn R. meint, daß nach meiner Auffassung, die ja eben diese zuletzt bezeichnete ist, die Ideenwelt dem Menschen völlig unerreichbar werden müsse, so hat er nur wieder den Zusammenhang der Ideen mit dem Logos übersehen, ohne welchen wir über die Ideen ewig im Finstern tappen werden.

Wie nun dieser Mangel einer kritischen Einsicht in die Entwicklung der Ideenlehre nothwendig auf die ganze Auffassung einwirkt, das zeigt schon die Behandlung der Schwierigkeiten, die der Timäos bietet, auf den unter allen Dialogen allein etwas genauer eingegangen wird, der aber so wenig geeignet ist, für sich eine wirkliche Einsicht in die Ideenlehre zu geben, daß er vielmehr in einem gewissen Sinne am sichersten irre führt. Wer die Weltseele des Timäos als ein platonisches Dogma aufnimmt und diesen gleichsam spielenden, vorübergehenden Versuch (man beachte doch, wie stark Platon das nur Hypothetische und ihn nicht Befriedigende der ganzen Naturphilosophie im Timäos hervorhebt) nicht als eine Consequenz der nicht erreichten Tendenz der Ideenlehre, als ein durch die Dunkelheit und Schwierigkeit der Sache aufgedrungenes momentanes Ueberwiegen des pythagoreisirenden Elements in Platon über das klare sokratische, welches den Kern seines Denkens bildet, erkennt, der kann sich in den wahren Verhältnissen der Ideenlehre nicht mehr zurecht finden. Der Verf. hält, um den Standpunkt in einem Punkte wenigstens genauer zu bezeichnen, gegen Zeller mit Recht fest, daß der Stoff im Timäos, wie überhaupt bei Platon, etwas Reales, nicht die bloße Negation bedeute. Wenn er aber geneigt ist, den Widerspruch, den Zeller seinerseits nicht minder mit vollem Rechte darin fand, daß dem Stoffe ein wirkliches Sein zukommen soll, da doch nach Platon das Sein nur in der Idee gründet, mit Brandis durch die Annahme zu lösen, daß der Stoff bei Platon nur als ein für sich seiendes, nicht als reales Substrat des Werdens geleugnet werde (was einen klaren Begriff der Schöpfung voraussetzen heißt, wenn es überhaupt etwas heißen soll), so ist nun wieder die wirkliche Noth des platonischen Denkens, welches an dieser Stelle zu der merkwürdigen Aufstellung eines Bastardschlusses (*νόθος λογισμός*) führt, nicht verstanden. So lange man die aber nicht versteht, wird man nie aus dem Processe der alten Philosophie lernen, was wirklich daraus zu lernen ist, und statt dessen immer dahin kommen, aus Formeln, seien sie platonische, seien sie aristotelische, Dogmata zu machen.

Vollständig zeigt sich aber die Consequenz jenes Mangels einer kritischen Entwicklung der Ideenlehre aus den Dialogen darin, daß der Verf. diesen gegenüber „den tiefern Einblick in das großartige System der platonischen Ideenlehre" aus dem erhofft, was uns noch von den mündlichen Vorträgen Platons aufbewahrt ist, wohin er deßhalb auch das eigentliche Feld seiner Arbeit verlegt. Es ist gewiß an sich ein Verdienst, daß auch dieser Punkt einmal in höherm philosophischen Interesse ernstlich in Angriff genommen wird, und der Verf. bekundet nicht geringen Scharfsinn bei der Behandlung dieser überaus schwierigen Partie. Aber es kann hier in der That nur eine ziemlich undankbare Arbeit abgeben, wenn man sich der kritischen Grundlage nicht vor allem bemächtigt hat. Man sehe doch einmal die Thatsache mit klaren Augen an. Platon hat in seinen spätern Jahren in seinen mündlichen Vorträgen sich mit dem Versuche beschäftigt, seine Ideenlehre auf die Zahlenlehre in der Weise zurückzuführen, daß er Idealzahlen von den mathematischen, als *ἀσυμβλητοι* von den *συμβλητοί*, d. h. gewissermaßen objective, in den realen Verhältnissen fest begründete von den willkürlich zusammenrechenbaren unterschied. Das wissen wir aus Aristoteles. In der ganzen Schriftstellerei Platons, die er bis an sein Lebensende, wie uns die Gesetze bezeugen, in der umfangreichsten Weise fortgesetzt hat, findet sich von dieser Fassung der Ideenlehre als Zahlenlehre keine directe und sichere Spur. Die Stellen, welche man aus den Dialogen mit einem gewissen Rechte dahin zieht, beweisen nichts, als eine allerdings versuchte, aber auch überwundene Zurückführung der Philosophie auf pythagoreische Grundlage; die berühmte Zahlenmystik-Stelle in der Republik, die nur in dem Sinne zu verstehen ist, wie das Hexen-Einmaleins im Faust, beweist dies ganz ausdrücklich. Aeltere Dialoge, namentlich der Parmenides, werden mit Unrecht hierher gezogen. Unmöglich kann jener Versuch in den mündlichen Vorträgen also viel auf sich gehabt haben. Wir wissen außer dem, daß Aristoteles zu dem oben Gesagten noch dies berichtet, daß Platon (oder die Platoniker) nur bis zur Zehnzahl hin die Anwendung der Idealzahlen versucht hätten, nichts davon, und sicher ist, daß Aristoteles selbst nicht mehr davon gewußt hat; denn wenn auch die Schriften über das Gute oder über die Philosophie und über die Ideen, worin er diesen Gegenstand besonders behandelte, verloren sind, so hat er doch im 13. und 14. Buche der Metaphysik, unzweifelhaft auf Grundlage jener ältern Schriften, denselben so eingehend und umständlich behandelt, daß er uns sicher nichts Wesentliches verschwiegen hat. Zu keinem andern Resultate ist auch Brandis gekommen, und unser Verf. selbst kommt schließlich zu dem Schlusse, „daß Platon selbst sich in seinen mündlichen Vorträgen sehr allgemein gefaßt haben müsse und vielleicht nur die Methode von der Auffindung der Ideen nach den Idealzahlen zum Hauptgegenstande derselben gemacht habe." Nun ist aber dieser Aberglaube von der Bedeutung der Zahlenlehre für die Ideenlehre (was wirklich an der Sache ist, kann erst dann gewürdigt werden, wenn der Aberglaube überwunden ist), leider nicht ohne schlimme Folgen. Natürlich, wenn man den Schatz nicht am rechten Orte gräbt, so bleibt derselbe da, wo er wirklich liegt, wie ein todter Schatz verborgen. Und das gilt hier nicht allein von dem wahren Sinne der platonischen Ideenlehre, sondern es gilt selbst von dem Schatze, der in den beiden letzten Büchern der Metaphysik für uns verborgen liegt. Denn es ergibt sich hier als ein ganz unleugbares, bisher aber kaum irgendwie ins Auge gefaßtes, geschweige nach seiner ganzen Bedeutung gewürdigtes Resultat, daß Aristoteles nicht allein die Zahlenlehre der Pythagoreer von der der Platoniker, sondern auch die der Platoniker von der Platons, und wiederum nicht allein dies, sondern bei Platon selbst die Ideenlehre als Zahlenlehre von der ursprünglichen und wahren Ideenlehre sehr bestimmt unterscheidet und aus einander hält. Man wird leicht sehen, welche absolut maßgebende Bedeutung diese Thatsache für die wahre Auffassung dieser Verhältnisse hat. Rosenkrantz hat keine Ahnung von derselben, wenigstens macht er nicht die mindeste Anwendung von derselben. Wie er die ursprüngliche Ideenlehre mit jenem spätern, vorübergehenden Versuche, mit der Ideenlehre auf die Zahlenlehre zu recurriren, vermengt und beides (woran er eben seinen Scharfsinn verwendet) in einander arbeitet, so unterscheidet er gar nicht zwischen der Zahlen-Ideenlehre Platons und der Platoniker, worin also der vom Aristoteles erreichte Standpunkt der Kritik noch nicht einmal wieder erreicht ist, ein Schicksal, welches freilich unser Verf. mit der ganzen heutigen Kritik in Betreff dieses Cardinalpunktes theilt. Da ich aber selbst mit einer eingehendern Bearbeitung der beiden letzten Bücher der Metaphysik beschäftigt bin, so werde ich dort das vom Verf. Geleistete genauer berücksichtigen. Hier sollte nur im Allgemeinen dieser neue Beitrag für den Stand der philosophisch-kritischen Grundfrage (denn diese liegt hier und nirgend anders) signalisirt werden. Bleibt, wie auch Rosenkrantz ausdrücklich heraussteltt, die Thatsache bestehen, daß Aristoteles die Ideenlehre Platons nicht allein nicht widerlegt hat, sondern daß die Haupteinwürfe im Parmenides mindestens ebenso scharf aufgestellt sind, wie von Aristoteles, dann bleibt auch die Alternative, entweder den Parmenides als unecht zu verwerfen und folgerichtig mit ihm den ganzen eigentlichen Kern der philosophischen Entwicklung Platons, oder zuzugestehn, daß Aristoteles über einen gewissen Punkt des Mißverständnisses der Ideenlehre nie hinausgekommen sei und daß

es mit der Ideenlehre überhaupt etwas ganz anderes auf sich haben müsse, als man bis dahin meint, wenn Platon selbst so klar der Einwürfe, die das bloß verständige, d. h. der absoluten Herrschaft der Vorstellung noch nicht entwachsene Denken dagegen erheben kann, sich bewußt war.

Braunsberg. F. Michelis.

Orientalische Literatur.

Die **Inschrift Eschmunazars** Königs der Sidonier geschichtlich und sprachlich erklärt von Dr. **Konstantin Schlottmann,** ord. Prof. d. Theol. an der Universität Halle-Wittenberg. Mit 3 Tafeln. Halle, Buchh. des Waisenhauses 1868. XII u. 202 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Am 19. Jan. 1855 ward südöstlich von Sidon ein Marmorsarkophag ausgegraben, dessen seltsam die Form einer Mumie darstellender Deckel eine Inschrift von 22 Zeilen trug. Die Charaktere sind fast durchgängig sehr deutlich, so daß nur selten Zweifel über ihre Geltung entstehen kann, zumal die erste Hälfte noch einmal um das Kopfende des Sarkophags herum eingehauen ist; nur an Einer Stelle ist durch Beschädigung des Deckels eine nicht mehr mit voller Sicherheit zu ergänzende Lücke entstanden. Da die bis dahin gefundenen phönicischen Sprachdenkmäler mit fast einziger Ausnahme der übrigens defecten und schwierigen Marseiller Opfertafel nur kurze, aus Eigennamen und einigen stereotypen Formeln bestehende Grabschriften, Exvoto's oder Münzlegenden waren, daher über Wortvorrath, Flexion und Satzbau des Phönicischen die größte Ungewißheit herrschte, so wird man den Eifer begreifen, mit dem sich alsbald fast alle auf diesem Gebiete thätigen Gelehrten an die Erklärung unseres Monumentes begaben. In Deutschland erschien zuerst Dietrichs durch seine archäologischen Partieen noch jetzt höchst werthvolles Buch, worin auch mehrere meist richtige Erklärungen Gildemeisters mitgetheilt werden. Erfolgreicher war Rödiger; nach ihm erschienen Erklärungsversuche von Hitzig, Ewald, der auch hier seiner Neigung, recht viel Arabisches und Selbstgebildetes in das Phönicische hineinzulegen, zu sehr nachgab, Levy (in dessen phönicischen Studien) und Schlottmann, dessen erste Erklärung der Inschrift in der Zeitschrift der DMG. 1856 abgedruckt ist. Aus Frankreich ist vor allem der Herzog von Luynes zu nennen, dessen prachtvoll ausgestattetes Werk auch ein genaues Abbild des Sarkophags und der Inschrift nach dem inzwischen im Louvre aufgestellten Original enthält (die Nachbildung in Ewalds Buch ist nach einer durch den Herzog besorgten Photographie); ferner Munk, Quatremère und Bargès. Alle diese Erklärungen fallen in die beiden ersten Jahre nach der Auffindung des Monumentes. Seitdem ist, abgesehen von den vielfach willkürlichen Versuchen Blau's und Meiers, ein vollkommener Stillstand der Untersuchung eingetreten, obgleich die Uebersetzungen der verschiedenen Erklärer weit von einander abwichen und fast nur darin übereinstimmten, daß der Sarkophag die Grabschrift eines sidonischen Königs Eschmunazar enthalte, deren wesentlicher Zweck die Sicherung der Grabesruhe des Verstorbenen sei. Da durch ein so unsicheres Resultat der aus unserer Inschrift erwartete philologische Gewinn fast ganz illusorisch geworden war, so verdient der Verf. des obigen Werkes allen Dank dafür, daß er jetzt in demselben zum zweiten Mal die Resultate seines Nachforschens über dieselbe mittheilt und gewissermaßen aus allen bisherigen Entzifferungen die Bilanz zieht. Schlottmann hat offenbar ein glückliches Talent für Inschriftendeutung: er bringt fast stets einen einfachen, natürlichen, naheliegenden Sinn heraus, was bekanntlich sonst nicht die starke Seite der Epigraphiker ist. So ist zu hoffen, daß er die Auslegung der wichtigen Urkunde nicht nur wieder angeregt, sondern im Wesentlichen auch abgeschlossen hat; wenigstens hat Ref. nach und nach die Mehrzahl seiner frühern abweichenden Auffassungen gegen die klaren und einleuchtenden Deutungen Schlottmanns aufgegeben, und möchte nur noch die folgenden Bedenken geltend machen.

In Zeile 3 und 12 kommt es mir seltsam und gezwungen vor, daß Eschmunazar seine Söhne „die Frucht meiner Lebenszeit" nennen soll, und ziehe ich Gildemeisters Erklärung durch bal 'itti' „nicht zu meiner Zeit = vor der Zeit" vor. — In Z. 5 wird jedenfalls versichert, daß keine Schätze im Grabe seien, aber die Bezeichnung des Schatzes als „Sohn der Minen" will mir noch nicht recht einleuchten. — Zu Z. 9 ist zu bemerken, daß nach einer gütigen Mittheilung von Dr. Zotenberg in Paris die Kopfinschrift allerdings die Variante ממלכת hat, was Schl. S. 117 bezweifelt. — In Z. 6 wird übersetzt: „und Keiner auflege auf dies Ruhelager den Deckel eines zweiten Ruhelagers," und angenommen, Eschmunazar untersage damit, statt seines Leichnams einen fremden in den Sarkophag zu legen und dann den mit der Inschrift versehenen Deckel mit einem andern, eine andere Inschrift tragenden zu vertauschen. Gegen diese Erklärung spricht: 1) Nach derselben müsse יעמסן entweder als Plural gefaßt werden, was ganz unerklärlich wäre, da die parallelen Sätze sämmtlich im Singular stehen, und dadurch noch unwahrscheinlicher wird, daß sich dieselbe Construction noch zweimal (Z. 7 und 21) wiederholt; oder es müßte ein Futurum energicum sein, was nicht nur derselben Schwierigkeit unterliegen würde, sondern auch mit dem jussiven Charakter des Satzes schwer vereinbar wäre. 2) Es würde alsdann gerade der wichtigste Punkt, die Entfernung der königlichen Leiche und ihre Ersetzung durch eine andere, unerwähnt bleiben und nur der unbedeutende Nebenumstand der Deckelveränderung hervorgehoben werden. 3) Die beiden Parallelstellen Z. 7 „oder welcher auflegt auf dies Ruhelager" und Z. 21 „und Keiner auflege auf dies Ruhelager" lassen jedenfalls eine so weit hergeholte Ergänzung nicht zu. 4) Die Erklärung von עלת als „Sargdeckel" führt zu einer fortwährenden geschmacklosen Nebeneinanderstellung von „Sargdeckel" und „Sarg" (was חלת sicher bedeutet), namentlich in V. 21, wo nach dieser Auffassung erst die Entfernung des Deckels, dann die des Sarges untersagt würde. In größere Verlegenheit gerathen wir allerdings, wenn eine positive Meinung über עלת abgegeben werden soll; hieran ist namentlich die Mangelhaftigkeit der über die Fundstätte bekannt gewordenen Notizen Schuld, da die Andeutungen des Herzogs von Luynes, des einzigen, der überhaupt etwas darüber mittheilt, sehr kurz und unbestimmt sind. Nach ihm fand sich der Sarg 2 Meter tief, angelehnt an einen Fels, in dessen Innerm ein Grabgewölbe mit gleicher Erde in die Wände eingehauenen Sargnischen gegraben war. Unser Sarkophag befand sich außerhalb dieses Gewölbes; auch sein Platz war in dem lebendigen Fels eingehauen (creusé), wurde aber geschützt durch eine Art Kellergewölbe (caveau voûté), wovon noch einige Steine sichtbar. Das soll doch wohl heißen: Ein verticaler oder horizontaler Gang führte in die unterirdische Grabkammer, während jener gewölbte Bau über der Erde die Stelle des unten befindlichen Grabes anzeigte. Jedenfalls können wir annehmen, daß auch der Sarkophag Eschmunazars gleich seinen Nachbaren in einer Nische seiner Felsenkammer lag. Diese Nischen waren wohl ursprünglich alle, wie noch jetzt vielfach, verschlossen, und ich glaube, daß sich alles am einfachsten erklärt, wenn man unter עלת eine solche Grabnische versteht, was als „Eingang" nach der besonders aramäischen Bedeutung der Wurzel עלל zu fassen wäre. Das יעמסן hieße dann „er belaste mich," denn ein Uebergang der Bedeutung „aufladen" in „beladen" scheint mir nicht so unerhört, als dem Verf. So erhalten wir die Uebersetzung: „und nicht belaste er mich in diesem Ruhelager mit der Sargnische eines zweiten Ruhelagers!" Ebenso Z. 7: „und jeder Mensch, der öffnen wird die Sargnische dieses Lagers," Z. 8: „oder wer mich belasten wird in diesem Lager," Z. 10: „wenn dieser Mann, der öffnen wird die Sargnische dieses Lagers," endlich Z. 21: „und kein Mensch öffne meine Grabnische, und

nicht entblöße er meine Grabnische" (d. h. mache er bloß, offen durch Entfernung ihres Verschlusses). An letzterer Stelle ist gegen Schl. יער (was das Facsimile deutlich zeigt), ein jussives apokopirtes Futurum, statt יער zu lesen. Auf diese Weise erklärt sich erst, warum in allen vier Aufzählungen stets zuerst die Frevel gegen die חלת und dann erst gegen den darin aufbewahrten Sarg vorkommen. Erst so erklärt sich, wie das Verbot, die חלת zu öffnen, Z. 4 dem Verbot entsprechen kann, das Ruhelager zu öffnen, um nach Schätzen zu suchen. Erst so kommt endlich Uebereinstimmung und Gleichmäßigkeit in die viermal aufgezählten Verbote. Der König untersagt nämlich 1) Eröffnung seiner Sargnische, 2) Entfernung seines Sarkophags mit der Leiche, 3) Bestattung einer andern Leiche über ihm in einer zweiten Sargnische. Diese drei Punkte werden viermal genau wiederholt, nur fehlt beim dritten Mal der dritte Punkt und wechseln beim vierten Mal der zweite und dritte ihre Plätze. Auf die Schwierigkeit, wie die Aufstellung einer Leiche über den Verstorbenen als Belastung aufgefaßt werden könne, ist zu erwiedern, daß wir es hier mit einem weit verbreiteten Aberglauben zu thun haben. Indem ich für die bei Dietrich bereits angeführten Stellen auf dessen Schrift S. 55. 61. 64 verweise, will ich nur noch erwähnen, daß die lex salica eine der härtesten Bußen darauf setzt, si quis hominem mortuum super alterum in aufa (gäl. uagh Grab) aut in petra, quae vasa ex usu sarcophagi dicuntur, miserit. Es werden sich daran allerhand gespensterhafte Vorstellungen angeknüpft haben.

In Z. 17 wird leider die so schöne und einfache Erklärung Schlottmanns, wonach der König dem Eschmun einen Tempel erbaut zu haben erklärt, durch einen leidigen Buchstabenrest umgestoßen. Denn der halb zerstörte Buchstabe nach אשמ kann durchaus kein Nun sein, wie auch Herr Zotenberg aufs bestimmteste bestätigt. Der Gott Eschmun ist also hier nicht zu suchen, gewiß eben so wenig der Gott Aschim, den Levy hier unterbringen will. Ebenso kann der folgende Buchstabe kein Mem sein, da dies nie, selbst in den zwei von Schl. angeführten Stellen am Ende der Zeilen nicht, eine Richtung von links nach rechts hat. Der Buchstabe nach Qoph macht auch mehr den Eindruck eines Resch, als eines Daleth (der Strich durch seinen Kopf auf dem Facsimile ist nach Dr. Zotenberg ein Irrthum). Schl.'s Erklärung gründet sich allerdings auf ein starkes Argument, nämlich den Parallelismus dieses Satzes mit dem vorhergehenden, von dem Göttertempel handelnden; jedoch darf nicht vergessen werden, daß dieser Parallelismus zum großen Theil erst durch eine Conjectur (Z. 16 וישבן für וישרן) bewirkt worden ist, und daß auch die ansprechendste Erklärung paläographischen Unmöglichkeiten gegenüber aufgegeben werden muß. Der erste verstümmelte Buchstabe kann nur ein Beth (kaum ein Daleth, wie Z. 16) sein. Für den folgenden haben wir zwischen Vav und Çade (zur Noth noch etwa Sameth oder Aleph) zu wählen; zwischen beiden konnte nur Lamed, Schin, Jod oder Aleph stehen, wahrscheinlich aber folgten sie unmittelbar auf einander. Sollte man vielleicht lesen können בת לְאשם בֵּי יְקֹרֵשׁ עֵן „ein Haus, um die Quelle Jidlal (oder, wenn man das Musculinum bei עין will gelten lassen, „welche spärlich fließt") auf dem Berge in dasselbe zu leiten und kalt zu erhalten," wobei das Jod in בי auch entbehrt werden könnte und אשם ein Infinitiv Iphil (welche Form für das Phönicische längst nachgewiesen ist), wäre? Das שם מאדרם könnte vielleicht als Beiname der Astarte gefaßt werden: „Name der gepriesenen (Götter)," wie sie Z. 18 „Name Baals" heißt; nennt doch auch Apulejus die karthagische virgo coelestis, welche in jeder Beziehung mit der sidonischen Astarte identisch war, deorum dearumque omnium facies uniformis. Doch dies sind nur hingeworfene Vermuthungen, denen wir selbst kein großes Gewicht beilegen. — In Z. 18 stimme ich zwar der sachlichen Erklärung Schl.'s vollkommen bei, trage aber Bedenken, das ארן מלכם (Herr der Könige) als Bezeichnung des Perserkönigs zu fassen, und zwar 1) weil der Name „König der Könige" für den Oberkönig gerade in der Wiederholung desselben Wortes seine Hauptpointe hat und auch wirklich in allen Sprachen nur so erscheint (vgl. hebr. מֶלֶךְ מְלָכִים, Ez. 26, 7, chald. מֶלֶךְ מַלְכַיָּא, Esdr. 7, 12, assyr. sar sarri, altpers. khsâyathiya khsâyathiyânâm, pehlvi malkân malkâ, neup. schâhinschâh, gr. *βασιλεὺς βασιλέων*); 2) weil dieselbe Wortverbindung in der Inschrift von 'Umm'el ʿAwâmîd nicht so erklärt werden kann. In derselben erscheint nämlich eine Aera לאדן מלכם neben der des Volkes von Tyrus; da der griechische Name Laodicea in der Inschrift vorkommt, so könnte nach Schl.'s Erklärung (Königsherren als Großkönige) nur an die seleucidische Aera gedacht werden. Diese stimmt aber mit der beigesetzten tyrischen Aera nicht überein, so daß Schl. zu dem bedenklichen Mittel einer Veränderung der Zahlzeichen greift. Am einfachsten scheint es, unter dem „Herrn der Könige" einen Gott, wohl den Baal, zu verstehen, der hier als der mittelbare Geber der beiden Städte bezeichnet, und auf den in der andern Inschrift eine heilige Zeitrechnung (in der vielleicht die Jahrtausende, wie bei den Juden weggelassen waren) zurückgeführt wird. Diese Aera dürfte vielleicht darauf beruhen, daß Baal bekanntlich als Begründer und erster König von Tyrus betrachtet wurde, steht also recht passend zusammen mit der profanen Aera des Volkes von Tyrus, sowie sich auch hierdurch die sonst etwas auffallende Bezeichnung des Baal als „Herr der Könige" eher erklärt. — In Z. 19 ist das ויספנכם jedenfalls als erste Pluralis, nicht als dritte Singularis zu fassen, indem Eschm. seine Mutter auch hier, wie noch unmittelbar vorher in dem לן miteinschließt; in der ersten Singularis spricht er nur von seinen Heldenthaten in dem פעלת.

Durch diese lange Inschrift, wie sie nun mit ziemlicher Sicherheit im Zusammenhang erklärt vorliegt, fällt manches überraschende Licht auf die Eigenthümlichkeiten der phönicischen Sprache, so enge sie sich auch im Allgemeinen an das Hebräische anschließt. Wohl die größte Uebereinstimmung herrscht auf lexicalischem Gebiete trotz mancher auffallenden Abweichungen, wie der Gebrauch von כון als verbum substantivum (arab. كَانَ). Mehr Verschiedenheiten bietet die Flexion, wovon manches (wie die Endung des Femininums auf ת) schon früher bekannt war, anderes durch die sidonische Inschrift theils zuerst nachgewiesen, theils aus Vermuthung zur Gewißheit erhoben ist. Hierher gehören, abgesehen von אל als Plural des Demonstrativs und der Endung ן in der 3. Plur. Fut.; namentlich einige auffallende Suffixformen. Das Suffix der 3. Masc. sing. lautete im Phönicischen nicht ô (aus a-hu), sondern wie im Aramäischen ê (aus der abgeschwächten Form a-hi), was durch Jod oder Aleph bezeichnet wird. Auf den ersten Blick befremdlicher scheint eine Nebenform desselben Suffixes êm (geschrieben mit ם), welche zwar an den meisten Stellen auch als plurales Suffix aufgefaßt werden könnte, doch kaum in Z. 11 und 22, wo es sich direct auf Singulare zurückbezieht. Wir haben aber hierin einen Rest der Nunation oder vielmehr Mimation zu erkennen, welche früher auch am Pronomen הוא, wie am Nomen vorhanden war; denn wenigstens der altsemitische Nominativ läßt sich doch nur durch Anhängung dieses Pronomens erklären. Hiermit müssen wir nun die so oft angezweifelten Fälle zusammenstellen, wo im Hebräischen ein m im Suffix der dritten Singularis erscheint, und nachdem diese Form dem Sprachbewußtsein entschwunden war, allerdings dem Pluralsuffix ganz gleich gemacht worden ist, namentlich das bekannte לָמוֹ Js. 53, 8, was bisher häufig als Argument gegen die Auffassung des „Knechtes Jehova's" als einer Einzelpersönlichkeit geltend gemacht wurde. Sehr interessant ist das Suffix der dritten Plur. נם, welches Z. 10. 19. 20 sicher vorkommt und ein Beweis dafür ist, daß der Plural auch im Semitischen ursprünglich durch doppelte Setzung des demonstrativen Suffixes (im Femininum des Femininsuffixes) gebildet wurde. Wie im

Sanskrit der nom. pl. dêvâs (vedisch noch dêvâsas) auf ursprüngliches daiva-sa-sa (Gott der der) zurückgeht, so ist arab. malikûna zunächst auf malik-u(n)-un zurückzuführen, indem das a nur angehängt wurde, um die Endsilbe zu einer offenen zu machen und so die Verkürzung des langen Vocals zu verhindern (ganz wie im Gothischen ein auslautender Consonant durch ein angefügtes a geschützt wird). So muß wohl die Erscheinung, daß sich im Semitischen Singular und Plural durch kurzen und langen Vocal unterscheiden, erklärt werden, nicht aber aus einer in der Wurzelbildung allerdings maßgebenden, aber in der Flexion unzulässigen Lautsymbolik (wie auf S. 112 zu geschehen scheint).

In seinen grammatischen Erörterungen steht der Verf. auf dem richtigen historischen Standpunkt, wie er am consequentesten in der hebr. Grammatik von Olshausen vertreten wird. Es befremdet daher die der alten Auffassungsweise angehörige Behauptung, das hebr. הֶם sei aus הֵם entstanden. Bekanntlich ist Zere wo es nicht der aus ai contrahirte, plene geschriebene Diphthong ist, überall erst nach specifisch hebräischen Lautgesetzen in offener oder betonter geschlossenen Sylbe aus kurzem i entstanden. So kann also zwar ê aus einem (rein gebliebenen oder später zu e umgelauteten) i entstanden sein, nicht aber umgekehrt. Das Suffix hem kann nur entweder (nach Olshausen) aus ham, oder, wie mir wahrscheinlicher ist, aus him (für hum) erklärt werden. Auf derselben irrigen Voraussetzung beruht die Meinung, die hebr. nota accus. אֵת sei aus ajjat contrahirt, da dies êth doch auch erst aus ith (was vor Makkeph zu eth umgelautet erscheint) gesteigert ist; ith ist aus uth verdünnt, und dies steht für das aus âth entstandene ôth, indem durch ein Mißverständniß der Sprache das aus â umgelautete ô mit dem aus u gesteigerten verwechselt wird. Auf diese Weise ist êth von ajjat oder awjat abzuleiten durch Vermittlung von ât.

Wenden wir uns von diesen grammatischen Einzelheiten zu einer sachlichen Würdigung der Inschrift und des durch dieselbe für Geschichte, Alterthumskunde und Mythologie Gewonnenen, so ist auch nach dieser Seite hin durch den Verf. Gediegenes geleistet worden. Die Inschrift beginnt mit der Angabe: „Im Monat Bul (der achte der phönic. und altisrael. Monate, vgl. 3. Kön. 6, 38) im 14. Jahr seiner Regierung, nämlich des Königs Eschmunazar, Königs von Sidon, Sohnes des Königs Tabnith von Sidon, sprach der König Eschmunazar von Sidon also," worauf die Rede des Königs in der ersten Person folgt, ganz wie auf den altpersischen Keilschriften. In dieser Ansprache berichtet der König, daß er, seiner Söhne beraubt ins Grab gesunken, nun an dem Orte ruhe, den er sich erbaut. Dann beschwört er das ganze königliche Geschlecht, daß sich Niemand an seiner Ruhestätte, sei es durch Eröffnung derselben oder durch Wegnahme des Sarges oder Uebersetzung einer andern Leiche vergreifen möge, und ruft den Fluch der Götter auf den Grabschänder, sowie auf das mitschuldige Königsgeschlecht herab. Diese Flüche, die sich dreimal von neuem erheben, haben einen alterthümlich feierlichen, mitunter an alttestamentliche Redeweise anklingenden Charakter: dem Frevler soll nicht sein ein Ruhelager bei den Schatten; nicht soll er begraben werden im Grabe; nicht sei ihm Sohn und Same nach ihm; preisgeben sollen ihn die heiligen Götter; wird er getödtet, so sei ihm nicht Wurzel unten noch Frucht oben (vgl. Js. 37, 31), noch ein Abbild im Leben unter der Sonne, gleich wie Eschmunazar selbst seiner Söhne beraubt sterben mußte. Vor der dritten Beschwörung erinnert er an seine Verdienste um die Verehrung der Götter und das Wohl der Vaterstadt, die ihn berechtigen, Schutz und Schonung für sein Grab zu erwarten. Gemeinschaftlich mit seiner Mutter Emaschtoreth, der Tochter des Königs Eschmunazar von Sidon, hat er ein speciell der Astarte geweihtes Pantheon gebaut, ferner jenes Gebäude, dessen Bestimmung wegen der oben besprochenen Lücke zweifelhaft ist, endlich Tempel für die Götter Sidons, nämlich einen für den Baal von Sidon und einen andern für die Astarte, den Namen Baals. Diese merkwürdige Bezeichnung der Astarte als שם בעל, wofür sonst auch פן בעל (Angesicht Baals), beweist, daß auch im phönicischen Heidenthum die sich offenbarende Seite der Gottheit gewissermaßen hypostatisch von der verborgenen unterschieden wurde, und dürfte für die Auffassung des Mal'ath Jahve als einer göttlichen Hypostase keine geringe Stütze sein (vgl. z. B. Ex. 23, 21, wo der Herr von seinem Engel sagt: mein Name ist in ihm, שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ). — Außerdem beruft sich Eschm. aber noch darauf, daß die Städt Sidon zum Lohne für die von ihm verrichteten Thaten Dor und Joppe (phön. דאר und יפי) erhalten habe. Diese höchst wichtige Stelle wurde anfangs falsch aufgefaßt, bis der Herzog von Luynes die betreffenden Worte als Städtenamen erkannte und Movers darin die bekannten Hafenstädte an der palästinensischen Küste nachwies. Sie werden als herrliche Dagonsländer bezeichnet, wegen der besondern Verehrung dieses Gottes in jenen Gegenden; unpassend ist die Uebersetzung „Getreideländer," weil der Hauptwerth dieser Orte gar nicht in ihrer Fruchtbarkeit bestand.

Unsere Stelle enthält zugleich einen der wichtigsten Fingerzeige für das Alter der Inschrift, indem sie in Verbindung mit den zahlreichen Bauten des Eschm. offenbar eine hohe Blüthe des sidonischen Staates voraussetzt. Eine solche Zeit findet sich aber nur zweimal in der Geschichte Sidons, einmal in den Jahrhunderten vor dem trojanischen Kriege, als Sidon noch die große (צִידוֹן רַבָּה im Buche Josue), d. i. die Metropolis der Phönicier genannt wurde, und später während der persischen Herrschaft bis zur Zerstörung der Stadt im Jahre 351. In der Zwischenzeit besaß Tyrus entschieden die Hegemonie und eignete sich die sidonischen Colonieen an; der tyrische König Hiram, sowie später Ethbaal, wird als König der Sidonier bezeichnet, was zwar nicht beweist, daß er Sidon beherrschte, wohl aber, daß Tyrus die Hauptmacht unter den Phöniciern (bei den Juden auch Sidonier genannt) waren. Dietrich und Ewald nun setzen unsere Inschrift in jene uralte Zeit, fast alle andern Erklärer dagegen in die persische Periode. Gegen die Annahme von Dietrich und Ewald macht Schl. hauptsächlich geltend, daß die Verleihung der beiden Städte an Sidon auf den „Herrn der Könige," d. h. den persischen Oberkönig zurückgeführt werde. Wenn wir nun auch, wie schon bemerkt, den אדן מלכם nicht für den Perserkönig halten, so verlangen doch die Worte „zum Lohne für die von mir vollbrachten Großthaten," daß jenes Geschenk von einem das dominium altum über Phönicien ausübenden Oberkönig ausging. Hiermit stimmt recht gut, daß der zur Zeit Alexanders schreibende, aber eine etwas ältere Quelle benutzende Skylax Dor eine *πόλις Σιδωνίων* nennt. Ferner erinnert der Verf. an die vom Herzog von Luynes hervorgehobene außerordentliche Aehnlichkeit der Mumiensärge von Verwandten des ägypt. Königs Amasis mit dem Sarkophag des Eschm., dessen Deckel ebenfalls die Form einer Mumie nachahmt. Ueber den Schulterwölbungen erhebt sich ein unförmlich ins Breite gezogenes Haupt, dessen Haaranordnung und Bart, wie auch die Sperberköpfe am Halsschmuck deutlich ägyptischen Stil verrathen. Der Verf. folgert hieraus für unser Monument eine ziemlich späte Zeit, etwa das 4. Jahrhundert, als sich die nationalen Eigenthümlichkeiten abzuschleifen begannen. Doch möchte aus diesem Argument weniger zu folgern sein, einerseits wegen des stationären Charakters der ägyptischen Kunst, anderseits weil eine Nachahmung ägyptischen Stiles bei den Phöniciern zu keiner Zeit auffallen kann. Denn beide Völker standen seit uralter Zeit in einem innigen Zusammenhang; die Mythologie zeigt die größte Verwandtschaft, welche sich am stärksten im Cult des Osiris als Adonis, dessen Leiche von Aegypten nach Byblus geschwommen, äußert. Noch auf den neuesten Erforscher Phöniciens, Renan, machte der nördliche Theil des Landes, Berytus, Byblus, Aradus, ganz den Eindruck, als ob er im Alterthum zu Aegypten gehört habe.

Mehr Gewicht möchte auf das paläographische Argument zu

legen sein, das der Verf. nur kurz berührt. Der Vicomte de Vogüé, dessen Andeutungen in der Revue archéol. 1862 zu dem besten bisher über semitische Schriftgeschichte Erschienenen gehören, nimmt an, seit dem 6. Jahrh. v. Chr. hätten einerseits die Aramäer (von welchen, speciell von den palmyrenischen Syrern bekanntlich seit dem 2. vorchr. Jahrh. die Juden ihre jetzige Schrift entlehnten) die alten Schriftzüge selbständig weiter gebildet, anderseits hätten die Phönicier selbst seitdem ihrer Schrift einen neuen Charakter gegeben, den Vogüé den sidonischen nennt und auf unserm Sarkophag repräsentirt findet. Das Tau hat auf unserer Inschrift nicht mehr die alte kreuzförmige Gestalt, wie sie im griechischen und althebräischen Alphabeth sich erhalten, sondern bereits ganz dieselbe Form, wie auf dem Stein von Carpentras. Das Schin ist bereits rund, während die eckige Form durch das hieratische Zeichen, aus dem es entstanden, als die ursprünglichere nachgewiesen wird. Dietrichs Beweis für das Alter des Sarkophags aus der Aehnlichkeit der Buchstaben mit ihren angeblichen Urbildern steht und fällt mit der Annahme einer „Erfindung" der Schrift durch die Semiten, während wir glauben, daß niemals eine Schrift erfunden worden ist und die phönicischen Buchstaben direct aus den hieratischen Zeichen entstanden sind. Vgl. *Lenormant*, introd. à un mémoire sur la propagation de l'alph. phénicien, Paris 1866.

Es bliebe nun noch der genauere Zeitpunkt innerhalb der persischen Periode zu ermitteln, welchem Eschmunazar angehörte. Diese Untersuchung gehört zu den trefflichsten Partieen der Schlottmann'schen Schrift, indem nicht nur ein höchst wahrscheinliches Resultat gewonnen wird, sondern auch interessante Combinationen über die phönicischen Parteien, ihr Verhältniß zu Persien, Aegypten und Griechenland, und die politischen Motive und Bestrebungen der leitenden Persönlichkeiten vorgebracht werden. Zunächst wird die Vermuthung von Movers und Levy widerlegt, daß Tabnith, der Vater des Eschmunazar, identisch sei mit dem König *Τέννης*, durch dessen Rebellion und nachherige Verrätherei die Zerstörung Sidons im Jahre 351 veranlaßt ward. Denn unmittelbar nach jener Zerstörung würde ein so glänzender Zustand Sidons, wie ihn unsere Inschrift schildert, nicht möglich gewesen sein. Bei der fernern Zeitbestimmung ist der Haupthebel des Verf. die Erwähnung der Großthaten des Eschmunazar, die ihm Dor und Joppe als Lohn eingetragen haben. Diese Thaten waren sicher kriegerische Erfolge zur See, da der König von Sidon zur Perserzeit den Oberbefehl über die phönicische Flotte hatte. Die Seeschlacht vor Milet unter Darius Hystaspis schließt der Verf. aus, weil damals Tyrus noch zu mächtig gewesen sei, als daß Darius jene beiden Tyrus näher gelegenen Städte hätte an Sidon schenken können. Dagegen entscheidet er sich für die Zeit des Artaxerxes Mnemon, als wesentlich durch phönicische Hülfe die beiden Seesiege gegen Agesilaus bei Knidus und gegen den König Euagoras von Salamis bei Cittium erfochten wurden, und Tyrus, von Euagoras besiegt, mit ihm gegen die Perser hatte kämpfen müssen. Der Verf. zeigt, daß sich die Phönicier mit Bewußtsein und aus Politik der für sie keineswegs drückenden persischen Weltmacht unterwarfen, um ihre Stellung als Beherrscher der See gegen die Griechen besser aufrecht halten zu können, daß sich aber mit der Zeit eine in Sitte und Politik philhellenische, mit Aegypten und Griechenland gegen Persien intriguirende Partei bildete, welche unter Strato und Tennes die Herrschaft in Sidon erlangte und schließlich den Untergang der Stadt herbeiführte. Mit dem Auftreten dieser Partei bringt der Verf. Eschmunazars auffallende Besorgniß wegen seiner Grabesruhe und sein Mißtrauen gegen das nach ihm herrschende Königsgeschlecht, möglicherweise auch den frühzeitigen Tod seiner Söhne in Verbindung, da er derselben als Vertreter des altphönicischen Wesens und der Loyalität gegen den Großkönig verhaßt gewesen sein mochte.

Mit vielem Geschick hat der Verf. hier einzelne zerstreute Notizen der alten Schriftsteller zu einem lebensvollen, anschaulichen Gesammtbilde des Lebens und Strebens jener Zeit zu verarbeiten gewußt. Der erste allgemeine Theil des Buches ist für jeden Gebildeten verständlich, der zweite für jeden des Hebräischen Kundigen.

Noch erwähnen wir einige Versehen in dem Abdruck der Inschrift mit hebräischen Buchstaben auf S. 80—82: I, 4 fehlt מלך hinter דבר — III, 5 steht יעמכם für יעמכן — V, 6 fehlt מהן hinter כאבן. — Die Ausstattung des Buches ist musterhaft.

Münster. Bickell.

Biographie.

Mittheilungen aus den Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin **Adelheid Amalia von Gallitzin** nebst Fragmenten und einem Anhange. Mit dem Bildniß der Fürstin. Stuttgart, Liesching 1868. 2 Bl. 204 S. 8. 1 Thlr.

Von unbekannter Hand erhalten wir in vorliegender Schrift manche neue werthvolle Beiträge zur Charakteristik der Fürstin von Gallitzin und mehrerer ihrer Freunde, wie Fürstenberg, Hamann u. s. w. Insbesondere gewähren die Tagebuchblätter (S. 1—56) einen tiefen Einblick in die Entwicklung ihres herrlichen Gemüthes, und man begreift bei der Lectüre, weßhalb sie auf Alle, die ihre Nähe berührte, einen solchen Zauber ausüben und trotz ihrer streng kirchlichen Richtung selbst einen Göthe derart fesseln konnte, daß er ihr schrieb: „sie allein hätte den Schlüssel seines lange verschlossenen Herzens gefunden, ihr möchte er sich ganz öffnen, nach ihrem gegenseitigen Vertrauen verlange ihn" (S. 54). „Wir tragen sie auf den Händen," heißt es über sie in einem Briefe Fr. L. v. Stolbergs an Fürstenberg, „mit der Ehrfurcht und Liebe, die diesem weiblichen Engel gebührt, und finden uns unendlich glücklich, sie auf den Händen tragen zu können, und empfinden dabei, wie tief verschuldet wir ihr für diesen liebevollen Besuch bleiben müssen" (S. 188). Und in einem andern Schreiben desselben: „Ich habe in dieser Zeit, da die engelreine Fürstin mir durch ihre Gegenwart so unaussprechlich wohlthut, vielleicht der Freude zu viel. Aber wir Christen haben keine Nemesis zu scheuen und wissen, daß Freud' und Leid nur verschiedene Vorstellungsarten von Segen sind, wenn wir sie, so wie wir sollen, aus der Hand des Gebers nehmen" (S. 190). Als die Fürstin im J. 1785 in Weimar auf Besuch war, schrieb Caroline Herder an J. G. Müller: „Ein Weib von dem festen Charakter habe ich noch nicht gesehen, und dann blickt in ihren dunkel blauen feurigen Augen so viele Liebe wieder, daß wir sie recht liebgewonnen haben. Ihre Kinder haben eine zarte Geschwisterseele gegen einander und ein so unschuldig treuherziges Wesen gegen Andere . . . Sie sind acht Tage hier gewesen und haben den guten Eindruck bei uns zurückgelassen: es sind gute edle Menschen" (S. 53). Göthe gab ihr „den schmeichelhaftesten Anlaß, in Correspondenz mit ihm zu treten," und „einen ganzen Winter," bemerkt sie in ihrem Tagebuch, „blieb ich im Kampf, solle ich, solle ich nicht. Aber da ich keinen wahrscheinlichen Nutzen, Zeitaufwand und vielleicht zu viel Beschäftigung für mein Herz darin muthmaßte, konnte ich mich zu keiner Antwort entschließen." Wenn man sich aus Göthe's Aufzeichnungen erinnert, eine wie günstige Wirkung die Fürstin auf ihn ausgeübt, so kann man dieses ihr Schweigen nur bedauern; denn, wenn irgend Jemand, so wäre sie im Stande gewesen, ihm besonders in kirchlichen Dingen „noch manche Binde von den Augen zu reißen."

Manches, was in Katerkamps bekannten Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin nur unvollständig und theilweise verändert abgedruckt worden, erhalten wir hier in der ursprünglichen ächten Form. Wir entnehmen daraus und aus einigen hier zum ersten Male veröffentlichten Briefen mehrere Stellen, die uns den nach einer schweren Krankheit erfolgten Umschwung des innern Lebens der edlen Frau am besten zu bezeichnen scheinen:

Nach meiner großen Krankheit entdeckte ich, daß meine Art zu lieben darum Christi Liebe noch so wenig entspräche, weil ich Liebe mehr als

Zweck, nämlich als die letzte Glückseligkeit meines ihrer bedürftigen Herzens, mehr als Genuß, als wie Mittel zu höherer Vollkommenheit nach und nach zu betrachten mich gewöhnt hatte. Dem Stolz hatte ich schon völlig, so viel an mir war, entsagt, und mit ihm allem eitlen Studium, das nicht Verbesserung meiner und meiner Kinder zum Zwecke hatte. Nun entsagte ich auch, wenigstens so viel an mir lag, der Liebe als Zweck betrachtet; ich calculirte weniger auf das, was ich empfing, als auf das, was ich gab, und ward immer ruhiger.

Sie handelte also nach der Weisung, die Diepenbrock einmal für das Gedenkbuch einer Freundin einem Dichter entlehnte:

Nie g'nügest du dir selbst, wenn du nicht Andre liebst,
Von denen du empfängst und ihnen wieder gibst.
Doch stelle so den Spruch und lerne dich ihm fügen:
Gib, was du kannst, und laß, was du empfängst, dir g'nügen.

„Tief ins Herz fuhren" der Fürsten Hamanns Worte: „Wenn ich einen Samen in die Erde säe, so bleibe ich nicht stehen und horche und sehe zu, ob er auch wachse, sondern ich säe und gehe von dannen, weiter zu säen, und überlasse Gott das Wachsen und Gedeihen." Vgl. S. 19, ferner S. 101, und S. 156—159 Hamanns eigene Erklärung dieses Grundsatzes in einem Briefe an die Fürstin, der in seinen Schriften VII, 402 nur unvollständig und in veränderter Form vorliegt. Die Fürstin schreibt:

Ich fühle mich in meinem Innersten durch diesen erhabenen Grundsatz gerührt und getroffen . . . als wenn ein helles Licht in meine Seele käme und nun mit einem Male meine schon längst gefühlte dunkle Ahnung erleuchtete; ich las nun diese Ahnung in deutlichen Worten: „Unglauben ist es im Grunde, versteckter Unglaube und Genußsucht, was deine vielen eigenen Anstalten und Sorgen herbeiführt, um den Samen, den du säest, zu behorchen und wachsen zu sehen . . ." Ich war froh, diese Worte deutlich in mir zu hören, obschon ich nicht das vermessene Zutrauen zu mir hatte, mir vorzunehmen, dem hohen Winke zu folgen — aber eine heimliche süße Hoffnung belebte meine Seele bei der lebendigen Erinnerung, wie Gott so väterlich bisher meiner Schwäche geschont und mir immer nur so viel Licht aufgesteckt habe, als ich ertragen und in demüthiger Mitwirkung zu befolgen fähig war; ich dankte also fröhlich (S. 20).

In demselben Sinne sagt sie in einem Briefe an Fürstenberg vom J. 1793: „Gott weiß alles zum Besten zu leiten, wenn nur wir wissen seine Leitung zu dulden, anstatt wie die Kinder die gepflanzte Frucht im Samen zu zerstören à force d'observer les progrès. Ach, wie leicht würde Ergebenheit uns sein, wenn nicht eigene Fehler der Grund unserer meisten unangenehmen Schicksale wären!" (S. 112). Und im J. 1794 in einem Briefe an Katerkamp: „Von Gottes überaus großer Freundlichkeit hege ich den festen Glauben, daß er in denen, die gutes Willens und Sein sind, nie ein neues Licht aufsteckt, ohne daß Er sie zugleich mit der Gnadenkraft, dem Licht nachzugehen und das Ziel, das Er ihnen hell macht, zu erreichen, bekleidet" (S. 115).

Nach ihren Bekenntnissen übte unter all ihren Freunden auf ihr inneres Leben keiner einen so gewaltigen Einfluß aus als Hamann:

Ich fing an ein besonderes Wohlgefallen an meiner Ehrgeizlosigkeit und an der Verachtung der Gelehrsamkeit zu haben. Da mir aber nun das Christenthum zur Seite stand, ließ mir dieses es nicht lange unbemerkt, daß auch das nichts taugte. Endlich kam Hamann und zeigte mir den Himmel wahrer Demuth und Ergebenheit — Kindersinn gegen Gott. Dieser begeisterte mich über alles, was ich bis dahin gesehen hatte, für die Religion Christi, indem er mir das Bild ihrer wahren Anhänger von der erhabensten Seite lebendig an sich wahrnehmen ließ. Ihm allein bis dorthin war es gegeben, mir die schwerste Kruste von den Augen zu reißen, er allein sah auch darin eine Kruste. Alle übrigen Freunde, Fürstenberg nicht ausgenommen, hatten bisher meinen starken Vervollkommnungstrieb als das Liebenswürdigste, ja als etwas bewunderungswürdig Schönes an mir betrachtet. Weit entfernt also, selbst darin etwas Böses zu sehen, war dieses beständige Gefühl ein Ruhkissen in drohender Muthlosigkeit für mich. Hamann aber sah darin Stolz, und sagte es mir. Die Haut riß er mir mit dieser Erklärung von den Knochen; mich dünkte, man raubte mir Lahmen eine einzige Krücke; aber ich liebte und ehrte ihn zu tief, um seine Erklärung nicht in meine Seele aufzunehmen. Ja, ich liebte ihn mehr als jemals für diese väterliche Härte, wälzte daher die Sache ernsthaft in meiner Seele und befand sie wahr . . . Nach seinem Tode ging eine wunderbare Veränderung oder vielmehr die Fortsetzung der Veränderung in mir vor, die sein Umgang schon bei seinem Leben in mir angefangen hatte. Bisher hatten die Leidenschaften, bald mehrere auf einmal, bald eine nur mit Abwechselung der Art in meiner Seele gebrauset und sie in anhaltender Unruhe erhalten. Die letzte herrschende war Vervollkommnungssucht für mich, meine Kinder und Freunde . . . Jetzt ward mir ungefähr so zu Muthe, wie wenn man aus einem dauerhaften großen Lärmen mit einmal in eine totale Stille geräth. Unter allen Abwechselungen von Scenen, die auf Hamanns Tod folgten . . . . . . blieb meine Seele nie gleichgültig, aber doch stille. Ein gewisser von Hamann abgezogener, aber verhimmlischter Geist des Christen schwebte mir so habituell vor Augen, daß es mir bei jedem Anlaß zur Aergerniß, Gram, Empfindlichkeit, Betriebsamkeit, Reizbarkeit u. s. w. immer zu Muthe ward, als sagte ich zu diesen Anlässen: chut chut — störet mich nicht von meiner Achtsamkeit auf dieses Bessere (S. 56).

In den Briefen der Fürstin an Hemsterhuys und an Fürstenberg (S. 60—80, S. 98—114) finden sich viele tiefe und schöne Gedanken, und auch manche bemerkenswerthe Urtheile über Zeitgenossen z. B. über Herder, den Coadjutor Dalberg, Claudius u. s. w. Ueber Friedrich II. schreibt sie am 26. Aug. 1786:

Die Nachricht von Friedrichs Tod frappirte mich dergestalt, daß mir ganz kalt dabei ward. Der größte König unserer Zeiten war er immer, und es ist als würde eine Lücke in der Welt, wenn ein großer Mann, in welcher Art es sei, aus unserm Kreise heraustritt. Als ich sein bis ans Ende getreues Bestreben überdachte, seine Königspflichten nach seinen besten Einsichten zu erfüllen, ohne Murren und Klagen, ohne Schonung seiner selbst, so fühlte ich, es könne doch diesem Manne in diesem Gesichtspunkte in jeder andern Lebenssphäre nicht anders als wohl ergehen. Denn waren seine Irrthümer groß, und es waren Irrthümer, so war er dafür auch König. Ach, ein gefährliches, schlüpferiges Fahrzeug ist unbeschränkte Macht, und schon lange bete ich für Könige und Große emsiger als für gewöhnliche Menschen, deren Versuchungen mit jenen ihren nicht zu vergleichen sind (S. 98).

Schade ist, daß der Herausgeber den von ihm gebotenen Stoff nicht etwas besser in Zusammenhang gebracht und daß er zum bessern Verständniß nicht auf die einschlägliche Literatur, z. B. auf Stolbergs Leben von Menge, auf das Leben von Friedr. Perthes u. s. w., mehr Rücksicht genommen und so wenige erläuternde Noten beigegeben hat. So sind z. B. Lamezan, Kleuker u. A., von denen Briefe mitgetheilt werden, nicht so bekannt, um eine kurze Anmerkung des Herausgebers, von welchen Männern die Rede, überflüssig zu machen. Ferner, wenn z. B. Johannes von Müller der Fürstin „eine Schrift" überschickt und darüber sich des Nähern verbreitet (S. 125), so wäre es doch für einen weitern Leserkreis nothwendig gewesen, hinzuzufügen, daß es sich dabei um die „Reisen der Päpste" handelt; denn der ganze sehr interessante Brief bleibt dunkel, wenn man dieses nicht weiß. Und der Brief ist wirklich sehr interessant und ergänzt die Gedanken, welche Müller über denselben Gegenstand in andern Briefen an Nicolai, Herder, Gleim, Bonstetten u. A.[1]) äußert. Die despotischen Angriffe Kaiser Josephs II. gegen die Kirche und das Papstthum erschienen dem tief blickenden Historiker zugleich als Angriffe gegen die menschliche und staatliche Freiheit, und es erregte seinen „äußersten Unwillen," daß der flache Liberalismus der Zeit allen kaiserlichen Maßnahmen zujubelte und den Kaiser ihretwegen für einen „Volksbeglücker," für einen der größten Männer der Weltgeschichte ausgab. „Man könnte," so schrieb er über seine „Reisen der Päpste" am 2. April 1782 an Herder, „diese Schrift betiteln: »Wider das dumme Jubelgeschrei des Publicums bei der Vernichtung aller Hindernisse des militärischen Despotismus«. Ich selber spreche fast nie, die Historie sagt alles" (Sämmtl. Werke XVI, 150, vgl. V, 81), und des Nähern am 18. April 1782 in dem angeführten (französischen) Briefe an die Fürstin Gallitzin bei Uebersendung der Schrift:

Sie kennen die gegenwärtigen Verhältnisse zu gut und die Erfahrung der vergangenen Zeiten zeigt zu deutlich, was wir zu erwarten haben, als daß Sie denken könnten wie der große Haufen: in dessen Augen

1) Vergl. meinen Aufsatz: „Zur Geschichte des Josephinismus" im Februarhefte des neuen Würzburger ‚Chilianeum' (1869) S. 134—135.

erstört man die letzten Schranken des Despotismus und er bejubelt in einer Dummheit das Gekrach, welches ihr Zusammenstürzen verursacht. Heute zerstört man die Kirche: das, sagt man, ist ein Unternehmen, würdig dieses aufgeklärten Jahrhunderts; morgen wird der Adel die schwachen Ueberreste seiner Rechte verlieren, und das, wird man sagen, wird nur geschehen, um die Lage der Bauern zu verbessern . . . Das Wenige, was ich in dieser Schrift mehr angedeutet als gesagt habe, ist nur der kleinste Theil von dem, was ich sagen möchte zu Gunsten der Erhaltung der Freiheit und der alten Tugenden und um den fast erloschenen Geist mehr als Einer Corporation [1]) wieder anzufachen, die auf den Stand der Dinge Einfluß üben müßte. Ich kenne dreißig Jahrhunderte, und ich sehe das unsrige: so kann ich nur erschrecken über die allgemeine Erniedrigung (avilissement), womit die Begründung des furchtbarsten Despotismus unsere Erdhälfte bedroht. Alle Hülfsmittel sind erschöpft; die Religion würde untergehen, wenn die Menschen sie zerstören könnten; unsere Philosophen lehren nur Gleichgültigkeit und Schmeichelei (S. 129).

Wenn Müller bezüglich des josephinischen Despotismus am 15. Mai 1782 an Gleim schrieb: „Was nun geschieht, ist in Einem gut: die Geistlichkeit lernt auch das Joch fühlen" (Sämmtl. Werke XVI, 156), so erläutert er dies in einem Briefe an die Fürstin vom 26. Mai desselben Jahres: „Im Allgemeinen bin ich erfreut über das, was der Kirche begegnet: bisher hatten nur das Volk und der Adel von der despotischen Regierung zu leiden; fortan wird der Klerus mit der Menschheit gemeinsame Sache machen; fortan wird er nützlicher sein als je und würdiger, unterstützt zu werden" (S. 130). Schon für Fenelon waren ähnliche Betrachtungen (Oeuvres V, 17) ein Trost bei seinen Voraussichten, daß die Kirche und Geistlichkeit eine „neue allgemeine Verfolgungs- und Bluttaufe" zu bestehen haben werde.

Die Worte der Fürstin über Claudius (S. 106—107) dienen zur willkommenen Ergänzung von Fr. Perthes' Leben I, 69—72. Es charakterisirt uns trefflich das Zeitalter der „Aufklärung," wenn wir hören, wie ihr das Haus des Wandsbecker Boten wie eine Oase in der allgemeinen Wüste des Unglaubens vorkam:

Hier, wo wir sind und hinkommen, ist Gott und sogar Jesus Christus noch nicht aus der Mode. Wir kommen eben aus der Morgenandacht, die Claudius mit seinen neun Kindern vor dem Frühstücke hielt. Es rührte mich sehr die einfältige fromme Form derselben. Erst wird ein Capitel in dem Neuen Testament gelesen, jeder à son tour einige Verse; dann liest der Vater einen Morgengesang, steht auf, betet das Vater Unser vor, dann betet jedes Kind vom ältesten bis zum kleinsten fünfjährigen ein jedes ein seinem Alter angemessenes Gebet. Dann kommt das Frühstück. . . . Was mir hier [in Wandsbeck] besonders wohlthut, ist die Innigkeit, mit welcher so Viele hier und hier herum (nicht in Hamburg), nicht allein Gott, sondern sogar Jesum Christum bekennen und im Herzen zu tragen scheinen.

In der damaligen Zeit des Unglaubens, mit dem das immer stärker grassirende moralische Faulfieber der Auflösung aller Charaktere zusammenhing, „näherten sich," heißt es in Perthes' Leben I, 72, „die ernsten Christen, gleichviel ob Katholiken oder Protestanten, einander zu ernster Verbindung. Man kannte kein Arg . . . Mit größter Liebe und Verehrung wurden Fürstenbergs, Overbergs und der Fürstin Namen in Holstein genannt." Hierbei wollen wir einige Worte von Clemens Brentano anführen, die dieser nach einer Unterredung mit Görres sich aufzeichnete: „Nach der Verbrüderung zwischen Katholiken und gläubigen Protestanten, wie sie gegenüber dem herrschenden Dämon der Zerstörung gegen Ende des vorigen Jahrhunderts und im Anfang des jetzigen stattfand, mußte eine Zeit confessioneller Kämpfe folgen, worin man sich wieder klar wurde über den Umfang und den Gehalt der einzelnen Dogmen und die Unfehlbarkeit der Kirche in all ihren Lehren. Wenn dann jene Verbrüderung von neuem eintritt — und sie wird eintreten als Gegensatz zum modernen Materialismus — so wird sie für das Wachsthum der Einen Kirche bessere Folgen haben." Görres prophezeite: „Das Kreuz oder die rothe Fahne wird die Losung der nächsten Zukunft sein," und: „Kreuz oder rothe Fahne wird im nächsten Weltgange der Schlachtruf der Zukunft sein. Die dem Kreuze folgen, werden sich zusammenschaaren und nach errungenem Sieg gemeinsam in die Peterskirche einziehen."

Unsere Schrift erweckt durch ihre gehaltvollen Mittheilungen von neuem den Wunsch, daß doch einmal eine tüchtige Feder eine zusammenfassende Arbeit über die „sagra famiglia von Münster" liefern möchte. Nirgends in Deutschland pulsirte gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das katholische Leben so stark als in Münster und in Regensburg, und es wäre eine würdige Aufgabe, dies im Einzelnen, auch im Gegensatze gegen das damalige unkirchliche Treiben an den geistlichen Kurhöfen, darzustellen und im Zusammenhang die segensreichen Wirkungen vorzuführen, welche von diesen beiden Städten ausgingen. Was die Fürstin Gallitzin im Besondern anbelangt, so möchten wir ihren künftigen Biographen die meisterhaften Schilderungen von Frauencharakteren, wie sie die Franzosen Cousin und Guizot geliefert haben, zum ernstlichen Studium empfehlen.

Frankfurt a. M. Joh. Janssen.

1) vor allem der Geistlichkeit; vergl. in Sämmtl. Werken XVI, 153—55 den Brief vom 11. Mai 1782, aus welchem hervorgeht, daß nach Müllers Ansicht besonders „das Salz der Erde" sich vor Fäulniß zu bewahren habe — was man auch aus den von uns in diesen Blättern (1868, Sp. 715) besprochenen Brunner'schen Werke über die theologischen Helfershelfer Kaiser Josephs II. als Hauptlehre entnehmen sollte.

Literarische Notizen.

— In einer nachträglich veröffentlichten, am Geburtstage des Königs gehaltenen Festrede [1]) weist Prof. Michelis nach, der bekannte im 5. Buche der platonischen Republik vorkommende Satz: „wenn es besser werden solle, müßten entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden," sei nicht „ein vielleicht zweideutig geistreiches Paradoxon," sondern ein „auch heute noch gültiges Wort eines aus der Fülle der Erfahrung und Tiefe des Nachdenkens über den wahren Stand der menschlichen Dinge schöpfenden, um das wahre Wohl der Menschheit innerlichst bekümmerten Mannes." Nach dem Zusammenhange, in welchem die Stelle vorkomme, wolle Platon damit sagen, „die Regierung solle von echt philosophischen Principien geleitet, und jene höhere Anschauung der ewigen Wahrheiten, welche die Philosophie vertritt, solle nicht eine unthätige und unwirksame Theorie sein." Diese Forderung werde, „in anderer Weise freilich, als Platon es sich denken konnte, aber doch in seinem Sinne, in dem Maaße erfüllt, als Wissenschaft, Kunst und Leben von dem Geiste der ewigen himmlischen Wahrheit durchdrungen seien, die Christus auf Erden gebracht hat." M. gibt in der Rede zugleich Andeutungen über seine Auffassung der „Republik" und der platonischen Philosophie überhaupt.

— Kürzlich sind im Druck erschienen: Geistliche Lieder von Johann Heinrich Schmedding, Wirkl. Geh. Ober-Regierungs-Rath (gest. 18. April 1846). Das 5 Bogen starke Werkchen ist besorgt von der verwittweten Schwiegertochter des Verewigten, Laura Schmedding geb. Hüffer, und enthält zunächst als Einleitung interessante Mittheilungen über die poetische Thätigkeit des bekannten Staatsmannes; dann folgen die geistlichen Lieder, theils Uebersetzungen lateinischer Gesänge, theils Originalarbeiten. Die Zahl derselben ist 53; viele davon sind ganz musterhaft und finden sich schon in verbreiteten katholischen Kirchengesangbüchern. Den Schluß bildet ein Nekrolog, der kurz nach Schmeddings Tode in verschiedenen Zeitungen zu lesen war und der

1) Ueber den Satz Platons: daß, wenn es besser werden soll, entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden müssen. Festrede am Geburtstag Sr. Maj. des Königs am 22. März 1868 beim Königl. Lyceum zu Braunsberg gehalten von Prof. Dr. Michelis. (Auf wiederholtes Verlangen veröffentlicht.) Braunsberg, Ed. Peter 1869. 16 S. 8. 3 Sgr.

den nun leider auch schon verstorbenen Geh. Rath Aulike zum Verfasser hat. Es ist Schade, daß das Werkchen nur „als Manuscript für Angehörige und Freunde" gedruckt und dem Buchhandel nicht übergeben ist. Es erweckt in dem Leser das Verlangen nach einer umständlichen Biographie dieses hohen Staatsbeamten, der für die Ordnung der katholischen Verhältnisse in Preußen seiner Zeit so viel gewirkt hat. Wir glauben, der Schreiber der vorausgehenden „Einleitung", der als ein jüngerer Zeitgenosse des Verstorbenen bezeichnet wird, wäre ganz der Mann für diese Aufgabe. B. H.

— Daß ein Uebersetzer, welcher die in dem zu übersetzenden Buche vorkommenden Materien nicht hinlänglich kennt, wenigstens einen Sachverständigen zu Rathe ziehen sollte, zeigen folgende Schnitzer, welche mir neben vielen andern in der deutschen Uebersetzung eines italienischen Werkchens [1]) beim bloßen Durchblättern in die Augen gefallen sind:

S. 9. 128. 134: „das Martyrologium des h. Adonis" [Ado]; S. 9: „in der Biblioth. vett. PP. *del* Gallandi" [als ob das ein italienisches Buch wäre]; S. 24: „als Martyrer anerkannte ihn il [ital. Artikel] Baronius"; S. 14: „Traseas Peto" [ital. Schreibweise für Thrasea Pätus]; S. 31: „der h. Ambrosius, Serm. gegen Aussentius" [Auxentius; S. 85: „St. Ambr. Serm. contra Aussen."; S. 101: „Ambrosius, Serm. contra Assenz."; S. 105: „Ambrosius, Sermo cont. Ausenz."]; S. 98: „Draconzus" [Dracontius]; S. 72: „wie v. Oros., Gesch. VI. 7 sagt" [Orosius]; S. 117: „von dem 2. Briefe Petri sagt A. Lap in den Argum. zur Erklärung" [es wird wohl das Argumentum im Commentar des Cornelius a Lapide gemeint sein, der auch S. 119 mit „Vgl. A. Lap über diese Worte" citirt wird]; S. 31: „die Wohnung der [des] Aquila und der Priscilla." — Den Verfasser der Geschichte von Rom pflegt man in Deutschland sonst auch nicht „Ritter Reumont" und den Löwener Theologen nicht „Ritter Beelen" zu nennen. Was heißen Sätze wie S. 98: „in der Vaticanischen Basilika, wo jedes Werk nach der auserlesensten kirchlichen Wissenschaft geregelt ist," oder S. 24: „von Acilius Glabrio, gemartert unter Domitian, haben wir eine ziemlich wahrscheinliche geschichtliche Grundlage bei Sveton. Domit. 10"? Neben dieser Citirweise finden sich: „Sveton. Nero 47, Svet. Nero 47, Svet., Nero 47;" ferner halb übersetzte Büchertitel, wie „Cuccagni, Leben des h. Petrus ꝛc ded. a Pio VI. Roma 1777, tom. 3," Schreib- oder Druckfehler, wie „Omianus Marcelinus" [Ammianus Marcellinus], „Sabat," „multido" [multitudo] und dgl.

---

1) Simon Petrus und Simon Magus. Legende von P. Joh. Joseph Franco, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit Autorisation des Verfassers deutsch bearbeitet von Franz Xaver Schumacher. Mainz, Kirchheim 1869. 165 S. 8. 12 Sgr.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Bennassutti, la divina comedia, von Schündelen.
Freudenthal, das 4. Buch der Maccabäer, von Langen.
Kliefoth, das Buch Daniels, von Reusch.
Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechts, von Schulte.
Niederländische Bibelübersetzungen, von Alberdingk-Thijm.
Weiß, die altkirchliche Pädagogik, von Thalhofer.

Zur Recension sind eingesandt:

Förster, eine Papstwahl vor 100 Jahren (Clemens XIV).
Gerlach, die letzten Dinge mit Rücksicht auf Schleiermachers Eschatologie.
Hoffinger, Kronen aus Italiens Dichterwald.
Jäger, die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion.
Sturm, von der Pilgerfahrt (Dichtungen).
Thiersch, das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft.
Wallon, Johanna d'Arc.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Berichtigung. No. 9, Sp. 309 Z. 4 st. „begegnen sich in . . . Grundsätzen" l. „bewegen sich in . . . Gegensätzen."

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage
eine Nro. von mindestens $1\frac{1}{2}$ Bogen. Abonnementspreis 1. Thlr., vierteljahrig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate,
so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit $2\frac{1}{2}$ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 26. Mai 1869. №11.

Die Vulgata.

Geschichte der Vulgata. Von Dr. **Fr. Kaulen.** Mainz, Kirchheim 1868. VIII u. 502 S. 8. 2 Thlr. 10 Sgr.

Der Verf. eröffnet die Ankündigung seines Werkes mit den etwas volltönigen und herausfordernden Worten: „Die Geschichte der Vulgata hat während eines halben Jahrhunderts keine eingehende Behandlung mehr gefunden. Dies ist in etwa eine Wirkung der zuletzt erschienenen Bearbeitungen, welche weder das zu verwerthende Material, noch die entscheidenden Gesichtspunkte richtig erkennen ließen." Wir wollen über dieses strenge Urtheil, das die Arbeiten eines Herbst, Hug u. s. w. verfehlt nennt, oder das zu einer gründlichen Darstellung der Geschichte der Vulgata wenigstens 500 Seiten fordert, nicht rechten, sondern gern annehmen, was der Verf. uns Gutes bietet, und nicht unerkenntlich sein, wenn sich der Geber dabei auch etwas unwirsch gebärdet. Er theilt sein Buch in 15 Capitel, die man füglich in vier Abschnitte zusammenfassen könnte, nämlich 1. Prolegomena (Cap. 1—5); 2. Ursprung der lateinischen Uebersetzung und deren Geschichte bis zur allgemeinen Annahme der Vulgata (Cap. 6—8); 3. Geschichte der Vulgata bis zu den ersten gedruckten Texten (Cap. 9—13); 4. das Concil von Trient und der gegenwärtige Text (Cap. 14 und 15). Die (aber nur von mir so genannten) Prolegomena behandeln 1. Begriff und Aufgabe, 2. Literatur, 3. Namen, 4. Urgeschichte, 5. Vorgeschichte. Als Zweck und Endziel (Begriff und Aufgabe) bezeichnet Kaulen „eine genügende und zuverlässige Erklärung von der Authenticität der Vulgata," worüber, aus Mangel einer kirchlichen Entscheidung, die verschiedensten Ansichten zu Tage kamen, und für die man, möchte ich sagen, fast folgende Formel aufstellen könnte: Die Würdigung der Vulgata steht in einem umgekehrten Verhältnisse zur Kenntniß des Grundtextes. Je unzugänglicher dieser einem Theologen ist, desto mehr schraubt er die Bedeutung der Vulgata hinauf; sie ist ein prächtiges Feigenblatt für seine Unwissenheit; je besser aber Einer den Grundtext kennt, desto mehr ist er geneigt, die Vulgata auf ein bescheideneres Maß des absoluten Werthes herabzustimmen. Wenn Laurent (Hagiolog. Predigten I, S. 584) sagt: „Die Vulgata ist der eigentliche katholische Bibeltext, der (was die Glaubens- und Sittenlehre betrifft) alle andern Texte, auch die sogenannten heute sehr unzuverlässigen Urtexte, übertrifft und entbehrlich macht;" so lesen wir dagegen bei Reusch (Einl. 3. Aufl. S. 202): „Die Vulgata **kann** überall, wo es sich darum handelt, den doctrinellen Inhalt der h. Schrift zu ermitteln, als zuverlässige Quelle benützt werden," und bei Haneberg (Gesch. der Off. 3. Aufl. S. 797): „Wenn die Kirche die Vulgata für die authentische lateinische Uebersetzung erklärt, spricht sie aus, daß man durch die Version die von Gott durch die Bibel bezeugten Lehren und Gebote auf richtige und zuverlässige Weise erfahren könne. Sie urtheilt nicht über die philologische Genauigkeit der Uebersetzung, sondern über ihre Gültigkeit." Diesem Schwanken hin und her will K. durch seine Arbeit ein Ende machen. — In der Angabe der Literatur faßt er sich kurz, da es nur ein paar Specialschriften über die Vulgata gibt, welche sich eigentlich bloß durch ihre Schlechtigkeit bemerklich machten, und da die gewöhnlichen Einleitungen, die von Richard Simon, welche „viel Brauchbares enthält," ausgenommen, keine Gnade vor ihm finden. Nur den Artikel „Vulgata" von Fritzsche in der Herzog'schen Realencyclopädie läßt er als eine „vollständige Bearbeitung der Geschichte der Vulgata" gelten [1]). — Das Capitel über den Namen „Vulgata" ist gleichfalls kurz ausgefallen, weil sich darüber überhaupt nicht viel mehr sagen läßt, als daß die Benennung κοινή, d. i. vulgata (oder communis), welche die LXX in ihrer ältesten Gestalt wegen ihrer allgemeinen Verbreitung erhalten hatten, auch auf die erste lateinische Uebersetzung und von da auf den Text des Hieronymus selbst übertragen, aber erst vom 13. Jahrh. an stehender Terminus wurde.

Um so ausführlicher wird K. in den beiden folgenden Capiteln, die er etwas sonderbar „Urgeschichte" (S. 23—85) und „Vorgeschichte" (S. 86—106) betitelt. In der „Urgeschichte" handelt er von der Entstehung der h. Schriften, von ihrem Zwecke, von der Inspiration, von Inhalt und Form der h. Bücher, von der Art ihrer Forterhaltung und Ueberlieferung, vom masoretischen Texte, vom samaritanischen Pentateuche, von den Varianten, dazwischen hinein von der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache, vom Aufsichtsrechte der Kirche, von der Art zu citiren u. s. w. — um daran zu zeigen, daß eine Sicherheit für die erste Form der h. Schrift nicht mehr gewonnen werden könne, und daß die von der Kirche gewährte Garantie über den Inhalt von der Form, in welcher die h. Bücher dem Gläubigen übergeben werden, unabhängig sei, so daß sich die Kirche hinsichtlich der Form, ob z. B. in dieser oder jener Sprache, nur von der Rücksicht leiten lasse, welche das ihr gestellte Ziel zeitweilig vorschreibt. In der „Vorgeschichte" rückt der Verf. seiner eigentlichen Aufgabe etwas näher, indem er vom Geschäfte des Uebersetzens spricht, das von einem sprachlichen oder einem literarischen oder einem religiösen Interesse geleitet werden könne, wobei der Kirche frei stehe, sich jener Uebersetzung zu bedienen, welche ihrem Zwecke entspreche, wenn sie auch für andere Zwecke ungenügend sein würde. Für

1) Im Jahre 1842 erschien von Ant. Schmitter zu Freising ein Programm: Kurze Geschichte der Hieronymianischen Bibelübersetzung, das unserm Verf. entging, aber kaum beachtet worden wäre, da es nur 24 Seiten 4. zählt.

diese Freiheit der Kirche spreche eine bestimmte Fügung Gottes, die in der jetzigen Beschaffenheit des h. Textes zu Tage trete: Es sind nämlich von vier Büchern des A. T., Tobias, Judith, Ecclesiasticus und dem ersten Machabäerbuche, die Originaltexte verloren gegangen, und wir besitzen dieselben bloß in einer oder mehrern alten Uebersetzungen. Besonders lehrreich sind darunter das Buch Judith des Inhaltes, das Buch Ecclesiasticus der Form wegen. In ersterm werden überaus viele Mittheilungen geschichtlicher und noch mehr geographischer Natur gegeben, von denen wir annehmen müssen, daß sie fehlerlos und zuverlässig aus der Hand des Verfassers hervorgegangen sind. In der griechischen Uebersetzung aber sind viele dieser Angaben nachweislich entstellt . . . Beim Buche Ecclesiasticus kann an der Treue des griechischen Uebersetzers nicht gezweifelt werden; desto größer ist hier die Unsicherheit, ob der Text der Uebersetzung sorgfältig überliefert und unangetastet geblieben ist. In allen Documenten, welche hierüber Zeugniß geben könnten, findet sich dieser Text anders gestaltet, und so ist über die Beschaffenheit des Buches im Einzelnen keinerlei Sicherheit möglich. Die Kirche muß sich also auch hier begnügen, den Inhalt des Sittenbuches zu besitzen und zu wissen, daß sich in die vorhandenen Formen nichts Unzulässiges, der göttlichen Offenbarung Widerstrebendes eingeschlichen hat. Dies alles gibt vorerst eine neue Bestätigung für die Wahrheit, daß bloß für die richtige Abfassung, nicht für die buchstäbliche Ueberlieferung der h. Schriften übernatürliche Vorkehrungen getroffen sind. Es wird aber auch deutlich, welche Ansprüche die Kirche an die zu ihren Zwecken bestimmten Bibelübersetzungen machen muß. Uebertragungen, die in geschichtlicher und geographischer, oder in sprachlicher und formeller Hinsicht als unzuverlässig und unbrauchbar erscheinen, können doch für den Glauben und die Sitten der Menschen ganz dieselben Dienste leisten wie die Originalschriften (S. 90 ff.).

Nur nach diesen Grundsätzen seien in der Synagoge die Targumim, in der Kirche die LXX als authentische Texte erklärt und behandelt worden.

Mit dem 6. Capitel, „Itala" (S. 107—144), kommen wir aus dem weiten Meere der entferntern und nähern Vorbereitung in die rechte Strömung, welche direct dem Ziele entgegenführt. Die Nothwendigkeit einer lateinischen Uebersetzung ergab sich weniger aus dem Unterrichte, als aus der Liturgie und dem Bedürfnisse persönlicher Erbauung aus den h. Schriften, zu deren Lesung Alle mit dem größten Eifer angehalten wurden [1]). Die erste Uebersetzung kam aus den Händen eines Judenchristen, der das Griechische (wie man zu sagen pflegt) vollkommen los hatte, weniger das Lateinische, in dem er sich nicht über die aus dem Umgange erlernte Vulgärsprache erheben konnte. Ihre Heimath ist Italien, ihr Ursprung reicht zurück bis in das apostolische Zeitalter. Diese Uebersetzung ist die vetus, die antiqua, die usitata, von Augustinus die itala genannt. Neben ihr existirten noch andere Uebersetzungen, meist nur von einzelnen Büchern und von verschiedenen Uebersetzern, die unbeanstandet dem Gebrauche frei gegeben waren, doch so daß jene erste einen gewissen Vorrang behauptete. Wir besitzen sie noch, aber nicht mehr ganz und nicht mehr ganz rein. An die Ausführung dieser Sätze schließt sich eine Charakteristik des Vulgärlateinischen mit Beispielen aus der Itala und eine Polemik gegen Sabatier, Hug, Wiseman u. A., die nur Eine Uebersetzung, und Afrika als deren Heimath annehmen.

Das 7. Capitel ist überschrieben: „Der h. Hieronymus" (S. 145—189). So lange die Kirche unter dem Drucke der Verfolgungen lebte, schenkte man dem Wortlaute des Bibeltextes wenig Beachtung; als aber die Verfolgungen aufhörten, beschäftigten sich die Gläubigen in großer Zahl auch damit und richteten darin eine große Verwirrung, eine infinita varietas an, wozu die Abneigung gegen das Vulgärlateinische, und die Bekanntschaft mit dem hexaplarischen Texte des Origenes nicht weniger beitrug, als die außer der Itala noch cursirenden Uebersetzungen. Der umsichtige Papst Damasus faßte endlich den Entschluß, einen gleichlautenden Text für die Kirchenvorlesungen herstellen zu lassen, und übertrug die Arbeit einem Manne, der von Gott eigens dazu berufen schien, dem Dalmatier Hieronymus. Hieronymus richtete sich in seiner Arbeit nach dem Bedürfnisse. Zuerst (383) revidirte er die Evangelien, darauf (384) die übrigen Schriften des N. T.; vom A. T. nahm er zuerst (noch 383) die Psalmen vor, aber, wie er selbst sagt, „eilig;" doch führte Damasus diese Recension in Rom ein (Psalterium Romanum). Da sie dem Hieron. nicht genügte, besorgte er eine zweite, welche in Gallien zuerst Eingang fand (Psalterium Gallicanum); darauf folgte die Revision des B. Job, die wir noch haben, und die der übrigen Bücher, die wir aber nicht mehr besitzen. Noch ehe Hieron. mit dieser Revision zu Ende gekommen war, faßte er den Plan, das ganze A. T., soweit es in hebr. Sprache vorhanden war, aus dem Urtexte zu übersetzen. Doch that er dies nicht ex professo, sondern mehr gelegentlich und nicht ohne Unterbrechung, so daß bis zu der Vollendung der Uebersetzung 15 Jahre (390—405) verflossen. Als oberste Regel galt ihm, daß man bei der Uebersetzung nicht die Wortform, sondern den Inhalt wieder zu geben bemüht sein müsse. Daneben leitete ihn auch die praktische Rücksicht auf das Bestehende und auf den nächsten Nutzen der Kirche. Er hielt es für unpassend, der grammatischen oder wörtlichen Treue zu Liebe den Christen der damaligen Zeit, die an die Itala gewohnt waren, Anstoß zu geben, und suchte sich deswegen möglichst an die herkömmlichen Ausdrücke zu halten. Manches übersetzte er mit großer Eile: die Nothwendigkeit, einen Codex in kurzer Zeit zurückzugeben, die Spärlichkeit der gesunden Stunden, das Drängen der Freunde oder des ihm beistehenden Rabbi nöthigten ihn dazu. Er selbst beklagt es und scheut sich nicht zu gestehen, daß er bei dieser Eile sich mitunter auch geirrt habe. Im Ganzen aber hat seine Uebersetzung darunter nicht gelitten, da er der Sprache und des Inhaltes völlig mächtig war und seinem Grundsatze treu blieb: non verba in scripturis consideranda, sed sensus. — Im Anschluß an diesen Bericht gibt K. Bemerkungen über die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der Uebersetzung des Hieron. und eine Würdigung der einzelnen Bücher. Im engern Kreise seiner Freunde fand diese Arbeit begeisterten Beifall, außerhalb desselben wurde sie mit Mißtrauen angesehen. Mit leidenschaftlicher Heftigkeit verurtheilte sie Ruffinus; selbst Augustinus hatte Bedenken. Obwohl er sich später von der Zuverlässigkeit und Güte der Uebersetzung seines Freundes überzeugte, gebrauchte er selbst nur die Itala, und dieses Beispiel wurde maßgebend für die gesammte afrikanische Kirche das ganze 5. und 6. Jahrhundert hindurch. Anerkennung und schnellere Aufnahme fand die neue Uebersetzung in Italien, weniger wegen ihrer innern Vorzüge, worauf man kaum achtete, als wegen ihrer Form, welche der Bildungsstufe der damaligen Zeit besser zusagte.

In dem 8. Capitel, „Die alte und die neue Uebersetzung" (S. 190—223) verzeichnet K. die Kirchenschriftsteller vom 5. bis 7. Jahrh., welche sich noch an die Itala hielten, dann diejenigen, welche nach der neuen Uebersetzung oder bald nach der einen, bald nach der andern citiren. Erst das Beispiel Gregors des Großen scheint für die abendländische Kirche von durchgreifender Wirkung zu Gunsten der Uebersetzung des Hieron. gewesen zu sein. Beda Venerabilis nennt sie „die unsrige," und sie verdrängte endlich ganz die andere, aber nur auf dem Wege der kirchlichen Praxis, nicht einer kirchlichen Gesetzgebung. Eine Folge der vollzogenen Meinungsänderung war, daß der Italatext seit dem 8. Jahrh. nicht mehr abgeschrieben wurde. Die vorhandenen Exemplare fanden immer weniger Beachtung und gingen verloren, oder wurden rescribirt. Daher ist von den unzähligen Abschriften der Itala keine vollständig auf uns gekommen, und von dem alten Texte der Bücher, welche auch der h. Hieronymus übersetzt hat, sind

1) Vergl. die S. 110 ff. citirten Stellen. Hieronymus schreibt an Nepotian: „Die h. Schrift lies fleißig, oder vielmehr, laß sie nie aus deinen Händen;" und an den Bischof Rusticus: „Halte die Bekanntschaft mit den h. Schriften lieb, so wirst du die Lüste des Fleisches nicht lieben können;" und an die Jungfrau Demetrias: „Liebe die h. Schriften, so wird dich die Weisheit lieb haben;" und an die Römerin Läta in Erziehungsregeln für ihre Tochter: „Laß dir jeden Tag von ihr ein Pensum von Blüthen aufsagen, die sie im Garten der h. Schrift gesammelt hat. Zuerst laß sie das Psalterium lernen" u. s. w.

außer dem Psalterium nach dreihundertjährigem Suchen nur dürftige Reste gefunden worden. Das 8. Capitel schließt mit einigen Notizen über die ältesten Handschriften der Uebersetzung des Hieronymus.

Wie die neue Uebersetzung an die Stelle der alten getreten war, so theilt sie auch deren Geschicke. Entstellungen durch die handwerksmäßige Art, wie Abschriften gemacht wurden, waren unvermeidlich, und der parallele Gebrauch beider Texte schadete beiden gleichmäßig. Schon nach hundert Jahren galt wieder: quot codices, tot exemplaria. Da nahm Cassiodor am Texte des Hieron. dieselbe Arbeit vor, die dieser auf den Text der Itala verwendet hatte. Die Grundsätze, welche Cassiodor bei seinem Verfahren einhielt und die er in seiner Schrift de institutione divinarum litterarum niedergelegt hat, sind mustergültig, und hätten, wenn man bei ihnen geblieben wäre, alle Garantieen für die Forterhaltung des ursprünglichen Textes geboten. Aber das geschah nicht, und Karl der Große veranstaltete aus praktischen Rücksichten eine neue Revision durch Alcuin, die er sorgfältig abschreiben und im ganzen fränkischen Reiche einführen ließ. Dieser Text, den wir aus den Handschriften noch kennen, bekam dieselbe Bedeutung, welche zuerst die LXX, dann die Itala in der Kirche hatte. — Von diesen Verbesserungen und der des Lanfrank handelt das 9. Capitel (S. 224—243). Im 10. (S. 244—278) werden die sog. Correctorien besprochen und durch Beispiele veranschaulicht. Ueber ihren Werth bemerkt K. u. a.:

Gewiß ist, daß seit Hieronymus nichts Wichtigers für den lat. Bibeltext geschehen ist. In unserer Zeit haben die erhaltenen Correctorien einen noch größern Werth, als sie zur Zeit ihrer Entstehung haben konnten; denn sie bieten uns in vielen Bemerkungen die Lesarten uralter Bibelhandschriften, die längst verloren sind.

Den nächsten Zweck, um dessen willen sie entstanden sind, eine Uebereinstimmung des Bibeltextes herzustellen, erreichten sie nicht. Sie hätten bei der unabhängigen Stellung der Orden und gelehrten Corporationen im Mittelalter höchstens eine Verminderung der verschiedenen Texte bewirken können, richteten aber, als eigentliche Variantensammlung und kritischer Apparat, eine noch größere Verwirrung an, indem sie das Material zu allen Willkürlichkeiten enthielten. Quot sunt lectores per mundum, tot sunt correctores seu magis corruptores, sagt Roger Baco in einem Schreiben an Papst Clemens IV. (1276), das eine scharfe, aber treffende Schilderung der Willkürlichkeiten enthält, die am lat. Texte vom 11. bis 14. Jahrh. verübt wurden, die man aber nicht den Correctorien selbst zur Last legen darf. Zwar weichen die Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrh. weniger von einander ab, als es in den frühern Jahrhunderten der Fall war, und es bildete sich allmählich ein textus vulgatus; aber der so fixirte Text selbst war verwildert und dem ursprünglichen Originale sehr unähnlich geworden, und die Gelehrten hielten sich nicht an diesen Text, sondern folgten ihrem eigenen Gutdünken.

Im 11. Capitel (S. 279—301) werden die Ergebnisse der mittelalterlichen auf die Vulgata bezüglichen Arbeiten zusammengestellt, und dann im 12. und 13. (S. 302—378) die ältesten Druckausgaben besprochen. Die Uebers. des Hieron. war im 14. Jahrhrh. genau da angekommen, wo im 4. Jahrh. die Itala stand. Nach einem tausendjährigen Mühen mußte man wieder von vorn anfangen, aber unter ganz veränderten Zuständen. In jener frühen Zeit konnte die Bibel unbedenklich den Gläubigen anvertraut werden, weil sie nur zur Erbauung gebraucht und das theologische Verständniß in erster Reihe aus der Kirchenlehre geschöpft wurde. Seitdem aber die Katharer aus der Schrift selbst Behauptungen aufstellten, die mit der Kirchenlehre im Widerspruch standen, und sich dabei auf ihre eigenen Uebersetzungen beriefen, erregte es Bedenken, sowohl einen von den vorhandenen Texten zu approbiren, als eine neue Uebersetzung zu veranstalten. Roger Baco übersah die ganze Schwierigkeit und rieth zu dem einzig richtigen Wege, auf den Text des Hieron. zurückzugehen; aber man gab diesem Vorschlage kein Gehör mehr, theils weil die Willkür schon zu tief eingerissen war, theils weil der neu erwachte Eifer für die semitischen und classischen Sprachen dem biblischen Studium eine neue Richtung gab, in der man sich an Uebersetzungen aus den Grundtexten selbst wagte, oder sich mit einer Correctur des lat. Textes nur in so fern beschäftigte, als er dem classischen Latein anbequemt wurde. Die Erfindung der Buchdruckerkunst änderte, wie leicht zu begreifen, am Stande der Sache nichts; sie gab vielmehr den vorhandenen Schäden des Vulgata-Textes extensiv eine viel größere Bedeutung; denn die ersten Drucke, noch im 15. Jahrh., wurden aus den nächsten besten Manuscripten genommen. Bald folgten Ausgaben, die nach dem Hebräischen und Griechischen verbessert sein wollten, und da dies nach dem Geschmacke der Zeit war, so druckten es Andere nach, wenn es auch bloßer Humbug war. Die Complutenser Polyglotte macht allein eine Ausnahme; sie legte dem Texte der Vulgata alte Handschriften zu Grunde, mit Ausnahme des Psalteriums, bei dem sich der Herausgeber manche Freiheiten erlaubte, was bald Nachahmung in viel größerm Maßstabe fand, z. B. in der Erasmischen Ausgabe des N. T., welche 52 Auflagen erlebte und viel dazu mitwirkte, am althergebrachten Texte willkürlich und selbst im protestantischen Interesse zu ändern, wie man an der Osiander'schen (1522), der sog. Wittenberger Bibel (1529) und der Ausgabe des Conrad Pellicanus (1532—40) und katholischer Seits an Isidor Clarius (1542) sieht. Daneben entstanden Uebersetzungen aus dem Grundtexte. Aber alle diese Bestrebungen führten doch wieder auf die Vulgata zurück, und besonnene Männer verloren die Einsicht nicht, daß es vor allem darauf ankomme, den Vulgata-Text auf erfahrungsmäßigem Wege, durch Vergleichung der handschriftlichen Hülfsmittel, von den eingeschlichenen Fehlern zu reinigen und damit der Ueberlieferung der alten Kirche sicher zu werden. Unter den aus solcher Ueberzeugung hervorgegangenen Arbeiten sind besonders die Ausgaben des Robert Etienne (Stephanus), namentlich die von 1538, und die des Johannes Benedictus (Jean Benoit 1541) zu nennen.

Die beiden letzten Capitel (S. 379—496) behandeln „das Concil von Trient" und den „officiellen Text." Die Mängel und Mannigfaltigkeiten, denen die Vulgata gleichsam naturpflichtig unterlegen war, hatten im Reformationszeitalter einen andern Charakter angenommen. Wenn man sie früher bloß als formelle Verschiedenheiten ansah, so wurde ihnen nun eine materielle Wichtigkeit beigelegt. Gegner wie Vertheidiger der alten kirchlichen Lehre legten auf jede Verschiedenheit ein großes Gewicht. Aber gerade jetzt entbehrte die Kirche eines festen Textes. Nur in der Liturgie behauptete die alte Uebersetzung eine feste Stellung, in der Wissenschaft war sie ihr entzogen. Dies konnte nicht fortbestehen, und die Kirche sah sich genöthigt, eine Erklärung über die Vulgata abzugeben. Dies geschah in der 4. Sizzung des Concils zu Trient am 8. April 1546 durch zwei Beschlüsse. Das erste Decret zählt die Bücher auf, welche die geoffenbarte Glaubenslehre enthalten, mit der nähern Bestimmung, daß keines weggelassen, keines verstümmelt, sondern jedes in der Ausdehnung angenommen werden müsse, wie es in der alten lat. Ausgabe enthalten sei (libros integros cum omnibus suis partibus, prout . . . in veteri vulgata latina editione habentur). Diese räumliche Ausdehnung hatte indeß „mehr eine ideale als reale" Bedeutung, weil „die Vulgata damals in vielen Gestalten bestand," und somit nur „dasjenige in der Vulgata, an dessen stetem Vorhandensein nicht gezweifelt werden kann, als Bestandtheil der kanonischen und inspirirten Bücher angesehen werden muß" (S. 392). Die Verweisung auf die Vulgata im ersten Decrete machte von selbst das zweite zur Nothwendigkeit, das die Vulgata autorisirt und ihren Text als „authentischen" festsetzt. In der Erklärung dieses Begriffes heißt es S. 402 ff.:

Von den biblischen Offenbarungen muß es lateinische Uebersetzungen

geben, weil dies die Kirchensprache ist; die Kirche kann aber für ihre Zwecke Niemandem das Recht lassen, eine beliebige lat. Uebersetzung zu produciren, sondern sie muß dafür eine authentische Uebersetzung fordern . . . Es wäre doch gar zu sonderbar gewesen, wenn die Kirche im Abendlande nach mehr als tausendjährigen Verhandlungen, die sie auf Grund der bibl. Urkunden geführt, noch keinen authentischen lateinischen Text dieser Urkunden besessen hätte. Von dem Vorhandensein eines solchen war auch bis zum 16. Jahrhundert die ganze abendländische Kirchengemeinschaft überzeugt; erst zu Anfang dieses Jahrhunderts war die Meinung aufgetaucht, die Sache liege anders, und dem gegenüber war die Kirche veranlaßt, die besprochene Erklärung zu geben . . . Kirchliche Declarationen erfolgen immer, wenn die betreffenden Wahrheiten durch die entgegengesetzten Irrthümer bekämpft werden. Mit den Principien, welche die Reformation aufgestellt hatte, fand die Meinung Eingang, der authentische Charakter biblischer Urkunden beruhe nicht auf der Anerkennung der Kirche, sondern auf innern Eigenschaften der Schriftwerke selbst; bei Uebersetzungen insbesondere sollte er durch deren Uebereinstimmung mit den hebräischen und griechischen Originaltexten bedingt sein. Dieser Irrthum ging aus dem andern hervor, wonach es der Wissenschaft, statt der Kirche, freistehen könne, über die Tauglichkeit und Geeignetheit der einzelnen Bibelformen zu den höchsten Zwecken des Menschen zu bestimmen. Beiden Irrthümern begegnet das Concil nicht formell, sondern factisch. Das Recht, in dieser Sache zu urtheilen, nimmt es für sich in Anspruch, indem es fortfährt: statuit et declarat. . . . Die Vulgata soll als authentisch anerkannt bleiben in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus. . . . Für alle diejenigen Erörterungen also des christlichen Lehrbegriffs, welche einen öffentlichen Charakter haben, d. h. welche im Namen der Kirche geschehen, soll die Vulgata als die authentische Form der biblischen Offenbarung gelten. Im Namen der Kirche können keine andern Erörterungen gepflogen werden, als die sich auf den Glauben und die Sitten des Christen beziehen; für solche allein ist die Vulgata die authentische Form der biblischen Offenbarung. Es liegt hierbei der Gedanke zu Grunde, daß die bezeichneten Verhandlungen ohne Recurs auf die h. Schrift nicht stattfinden können. Ein großes Hinderniß aber wäre bei denselben, wenn man sich erst über den Inhalt der h. Schrift selbst einigen müßte; deßwegen erachtet es die Kirche für sehr nützlich (non parum utilitatis posse existere ecclesiae Dei), wenn hierüber der Streit unmöglich gemacht werde. Auf jede andere Beschäftigung mit der h. Schrift nimmt die Kirche in diesem Decrete keine Rücksicht. Erörterungen über Geschichte, Geographie, Grammatik können niemals publice im Namen der Kirche geschehen; bei denselben ist es daher unbenommen, sich der hebräischen, griechischen u. a. Texte zu bedienen. Ebenso ist die Erbauung des Einzelnen nichts, was im Namen der Kirche geschieht: so erwächst auch bei dieser dem Gebrauche jedes biblischen Textes von Seiten unseres Decretes kein Hinderniß. . . Auch bei der öffentlichen Verwaltung des kirchlichen Lehramtes steht es frei, jede andere Form der Bibel, als die Vulgata, zu nehmen; nur haben dann die auf solche Weise erbrachten Begründungen keinen andern Werth, als den eines menschlichen Beweismittels; was bloß auf solche Weise ermittelt wird, ist aus der Glaubensquelle der h. Schrift nicht nach kirchlicher Lehre, sondern nach wissenschaftlicher Anschauung hergeleitet. Letzteres findet besonders bei Erörterungen über die Glaubenswahrheiten mit Nichtkatholiken statt, bei denen die Auctorität der Kirche nicht angerufen werden kann. Demnach ist der Freiheit des Einzelnen beim Gebrauche der h. Schrift jeder nur wünschenswerthe Spielraum gewährt. Gleichwohl muß jeder der das kirchliche Lehramt wahrzunehmen hat, die Vulgata gebrauchen, so oft er die Schriftwahrheiten als Glaubensquelle zu produciren nöthig hat.

Dies beantwortet wohl auch jene Frage, welche Kaulen S. 409 in suspenso läßt, ob die exegetischen Vorlesungen an unsern Universitäten zu den publicis lectionibus in dem Sinne gehören, daß das Decret betreff der Vulgata auf sie Anwendung finde. Der akademische Lehrer will nicht bloß darlegen, was die Kirche als biblische Offenbarung lehrt, sondern auch, was er selbst für biblische Lehre hält, und was seine Zuhörer in der wissenschaftlichen Erkenntniß der christlichen Lehre fördert. — In dem letzten Capitel wird berichtet, wie die Anordnung des Concils: ut haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur, zur Ausführung kam.

Ich habe es versucht, dem Verf. in seiner historischen Exposition ganz getreu zu folgen bis auf diese letzte Periode, nicht weil diese weniger Interesse bietet, sondern weil sie sich nicht kurz zusammenfassen läßt, ohne nur Allbekanntes zu wiederholen. Man wird aus diesem Summarium die Vorzüge unseres Buches von selbst herausfinden: eine erschöpfende, gründliche, klare Geschichtsdarstellung bei vollkommener Bewältigung des massenhaften Materiales. — Die beiden Kapitel „Urgeschichte" und „Vorgeschichte" sind nach Inhalt und Form ziemlich ein hors d'oeuvre; wenige Worte hätten genügt, und diese hätten besser am Ende, als am Anfang gestanden. Vieles gehört gar nicht hierher, und gerade von diesem wird das Eine und Andere gegründeten Widerspruch erfahren, wozu man auch die Erklärung von der Inspiration rechnen darf. Diese heikle Frage, von der nur zu sehr gilt: quot capita tot sensus, ist fast zu einem Noli me tangere geworden, und zwar möchte ich sagen, durch Schuld der katholischen Theologen, weil sie ganz protestantisch die Inspirationslehre von der Kirche und der Geschichte trennen, und weil sie mit scholastischem Eigensinne a priori genau bestimmen und abgrenzen wollen, was die Kirche, nicht aus purer Vorsicht, um nicht anzustoßen oder nicht vorzugreifen, sondern aus innerer Naturnothwendigkeit negativ ausgedrückt hat. Beim Abschlusse des neutestamentlichen Kanons handelte es sich um den rein historischen Nachweis, ob apostolisch oder nicht apostolisch. Und als die Kirche alle nicht apostolischen Schriften ausschloß (auch Markus und Lukas galten ihr als apostolische Schriften) that sie es nur im Bewußtsein ihrer Machtvollkommenheit, nicht unter dem Gesichtspunkte inspirirter oder nicht inspirirter Schriften. Ich halte kanonisch und inspirirt nicht für schlechthin gleichbedeutend. Jenes ist ein engerer, dieses ein weiterer Begriff. Warum soll der schöne Brief des Clemens, der lange in vielen Kirchen gelesen wurde, nicht unter dem Beistande des h. Geistes geschrieben sein? Und noch manche andere Schrift aus dem apostolischen Zeitalter? Ich bezweifle es nicht, aber deswegen war die Kirche doch im Rechte, wenn sie diese Schriften ausschloß.

Es hätte mich gefreut, wenn der Verf. statt mancher Dinge, die hier nicht am Platze sind, eine Frage, wenn auch mit aller Bescheidenheit und Pietät, berührt hätte, nämlich ob eine Revision des Vulgata-Textes nicht eine würdige Aufgabe des künftigen, vielbesprochenen Concils wäre. Abgesehen von den enormen Hilfsmitteln, die wir jetzt haben, könnte ich mir keinen günstigern Zeitpunkt denken. Pius IX. würde keinen Widerspruch finden, wie die Päpste von Damasus bis herab auf Gregor den Großen; die Beschlüsse des Concils darüber würden von der ganzen Christenheit nicht bloß mit Ehrfurcht, sondern mit tiefster Dankbarkeit aufgenommen werden. Ist kein Bedürfniß vorhanden? Ich meine, vom Bedürfnisse überzeugt uns ein Blick in die Uebersetzungen. Keine gibt die Vulgata ganz getreu, bald absichtlich, bald unabsichtlich; jede sieht sich genöthigt, mehr oder weniger auf den Grundtext zurückzugehen. Welche Freiheiten man sich da erlaubt, zeigen die approbirten Uebersetzungen von Allioli und von Loch und Reischl. Der Vulgata-Text des N. T. ist fast mustergültig; aber die Ausgaben von Tischendorf und Lachmann zeigen, daß unter dem Einflusse der meist jüngern griechischen Handschriften manche echte Lesart aus unserm Texte schwand, die sich aus den alten lat. Texten leicht herstellen ließe. Im A. T. haben wir nicht einen unvordenklichen Text, sondern einen solchen, dessen Ursprung wir kennen — die Uebersetzung des Hieronymus. Bei seinen eminenten Fähigkeiten blieb er doch immer ein Mensch und schöpfte seine Kenntniß nur aus den damals zugänglichen Quellen, die jetzt reichlicher fließen und zuverlässiger sind. Daß er selbst seine Uebersetzung für vervollkommnungsfähig hielt, sehen wir aus seinen Commentaren. In der Erklärung des Jeremias corrigirt er seine eigene Uebersetzung wohl hundertmal, oder führt eine zweite als gleichberechtigt an. Aber überlassen wir dies Andern und scheiden wir von dem Buche Kaulens mit dem Wunsche, daß es Alle lesen mögen, die Freude an historischen Forschungen und Interesse an den Schicksalen jenes Buches haben, dem das ganze Abendland seine culturhistorische, wie seine religiöse Entwicklung verdankt.

Würzburg. Schegg.

Dogmatik.

De intolerantia catholica seu de sententia „extra ecclesiam nulla salus" dissertatio theologica [von *Joseph Buroni* P. M.] Turin, Loescher 1868. X u. 142 S. 8. 25 Sgr.

Es scheint, daß der Anspruch der katholischen Kirche, die alleinseligmachende zu sein, der modernen Weltanschauung noch viel unverständlicher bleiben soll, als den vergangenen Jahrhunderten der confessionellen Kämpfe, in welchen wenigstens jede Confession mit dem Glauben an die Wahrheit ihrer Lehre auf den Kampfplatz trat. Eine neueste Kundgebung liefert uns hiefür einen auffälligen Beleg. Nachdem die Frage über das Verhältniß der Confessionen in Deutschland alle Stadien der Entwicklung durchlaufen hat und bei dem Princip der bürgerlichen und rechtlichen Parität angelangt ist, kündet man uns neuestens diese Parität geradezu auf, und erklärt, daß, „so lange die katholische Kirche sich nicht entschließt, ihre Lehre von der alleinseligmachenden Kirche durch die Lehre von der unsichtbaren Kirche zu verchristlichen, von keiner Parität, weder von einer rechtlichen, noch von einer innern, die Rede sein könne." So die drei hessischen Superintendenten in ihrer Erklärung über die Schrift des hochw. Bischofs von Mainz „über die wahren Grundlagen des religiösen Friedens." Man wird durch ein solches Gebahren lebhaft an jenes Wort des Grafen Zinzendorf erinnert, welcher über den Umgang mit Katholiken einmal bemerkt: „Sie führen das Anathema gegen die Gegner im Munde und haben oft viel Billigkeit gegen sie in der Praxis. Wir Protestanten führen libertatem im Munde und auf dem Schilde, und es gibt unter uns in praxi (das sage ich mit Weinen) wahre Gewissenshenker."

Wir müssen dennoch auf unserm Anspruch: extra ecclesiam nulla salus beharren, denn er ist nur die lautere Consequenz des positiven Offenbarungsstandpunktes; es ist lediglich die unerbittliche Bestimmtheit unseres Dogmas, was uns den Vorwurf der Intoleranz im angedeuteten Sinne zuzieht. Nur wer den Offenbarungsstandpunkt aufgibt, wer nicht Wahrheit, sondern nur Meinungen in seiner Religion findet, kann sich der Schlußfolgerung entziehen, daß die beseligende Wahrheit nur Eine sein könne. Dieses in Deutschland seit der Kirchenspaltung in so vielen polemischen und irenischen Schriften oft und viel variirte Thema hat nun ein italienischer Gelehrter aufs neue zu beleuchten unternommen, und es dürfte für die Leser dieses Blattes nicht ohne Interesse sein, die Gesichtspunkte kennen zu lernen, welche sich dem Verf. aus einer dogmatischen Erörterung des Dogmas von der alleinseligmachenden Kirche ergeben.

Wenn gerade, so leitet der Verf. ein, die katholische Kirche vor den übrigen Religionsgenossenschaften das Princip der Intoleranz (in der Theorie) aufstellt und zähe festhält, so zeigt sie damit nur, daß sie allein eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit hat (S. 5). Es ist ein Zeichen von Charakter, intolerant in der Treue gegen seine Ueberzeugungen zu sein. Eine solche Intoleranz in Behauptung der Principien ist am besten geeignet, die Gläubigen ohne Anwendung äußerer Zwangsmaßregeln in eine Gemeinschaft zu sammeln, und verträgt sich um so besser mit der bürgerlichen Toleranz (S. 6). Indessen schließt der Verf. die Frage über Toleranz im bürgerlichen und socialen Zusammenleben vollständig von seiner Darstellung aus, indem er lediglich die dogmatische Tragweite der Sentenz: extra ecclesiam nulla salus zu ermessen übernimmt. Dabei verfährt er, dies Zeugniß müssen wir ihm geben, so wenig engherzig und exclusiv, daß wir fast fürchten, seine Neigung zu mildem Urtheil trage den Sieg davon über die Bestimmtheit der kirchlichen Lehre. Folgen wir seinem Gedankengange.

Ausgegangen wird von der Erklärung Pius' IX. in einer an die Bischöfe Italiens gerichteten Encyclica vom 10. Aug. 1863; vgl. im Syllabus vom J. 1864 die auf den Indifferentismus oder Latitudinarismus bezüglichen Propp. 15—18. Diese Erklärung enthält fast in Form einer Antilogie die Sätze: daß diejenigen nicht zum ewigen Leben gelangen können, die im Irrthum leben und außerhalb des wahren Glaubens und der katholischen Einheit stehen; daß aber anderseits Gott nicht zulassen werde, daß derjenige mit ewigen Peinen gestraft werde, der nicht die Schuld einer freiwilligen Uebertretung auf sich habe (qui voluntariae culpae reatum non habeat). Diejenigen also, welche an einer unüberwindlichen Unwissenheit bezüglich unserer heiligen Religion leiden und welche das natürliche Gesetz im Herzen tragen und befolgen und, bereit, Gottes Willen zu erfüllen, ein rechtschaffenes Leben führen, werden durch den wirksamen Einfluß der göttlichen Erleuchtung und Gnade das Heil erlangen. Das will, wenn die Antilogie nicht zum förmlichen Widerspruch werden soll, so viel heißen als: es gibt eine Theilnahme an den Heilsgütern der Kirche, die nicht absolut von dem Bekenntniß zur Kirche abhängig ist. Zur Richtigstellung nun des Problems stellt der Verf. eine dreifache Distinction an die Spitze seiner Untersuchung. Er unterscheidet 1) zwischen denen, die schuldhaft, und denen, die ohne ihre Schuld außerhalb der Kirche stehen; 2) zwischen denen, die in körperlicher Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche stehen, und denen, welche vermöge einer geistigen Gemeinschaft der innerlichen Seele der Kirche angehören (communio spiritualis, qua quis extra fines Ecclesiae visibilis constitutus ad Ecclesiae spiritum interiorem pertinere nihilominus potest); endlich 3) zwischen der richterlichen Verurtheilung des Schuldigen zur Verdammniß, und einem bloßen Mißgeschick (merum infortunium), dem auch zuweilen Unschuldige unterliegen. Diese letztere Unterscheidung, von welcher jedoch der Verf. kaum einen weitern Gebrauch macht, ist berechnet für den Fall, daß wirklich angenommen werden müßte, es werden Einige bloß deßhalb, weil sie nicht zur lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche auf Erden gelangen konnten, von der Seligkeit ausgeschlossen; ein solcher Verlust dürfte dann nicht auf ein positives Strafurtheil Gottes, auf eine ordinatio ad poenam, zurückgeführt werden, sondern wäre nur Ausschließung von dem Genuß eines Glückes, das Gott Einigen aus freiem Wohlwollen bereitet. Dieser Gedanke ist aber, wie bemerkt, in der weitern Ausführung so gut als fallen gelassen, weil der Verf. dem tiefern Problem, das darin angedeutet ist, wie wir sehen werden, vollständig aus dem Wege geht.

Indem nun der Verf. daran geht, den Sinn und die Tragweite des katholischen Glaubenssatzes zu erörtern, erklärt er zum voraus, daß er sich lediglich nur an das Wesentliche des Dogmas (quod de essentia est dogmatis catholici) halten werde, mit gänzlichem Absehen von den verschiedenen Meinungen der Theologen in dieser Sache (S. 3). Daher könne er bis zu den äußersten Grenzen der theologischen Freiheit gehen, um die Härte des in Frage stehenden Dogmas abzuschwächen.

Hierüber haben wir zunächst folgende Bemerkungen zu machen. Fürs erste ist dem Zusammenhange nach dem Verf. nichts de essentia dogmatis catholici, was nicht solenn von der Kirche als solches erklärt ist; umgekehrt darf aber auch nichts als dem Dogma widersprechend bezeichnet werden, wogegen nicht eine ausdrückliche Declaration der Kirche vorliegt. So wäre denn nur das formale Dogma de essentia dogmatis und es gäbe keinen dogmatischen Irrthum, als einen solchen, der schon von der Kirche censurirt wäre. Der Verf. verwechselt das Verbrechen der formalen Häresie mit dem theologischen Irrthum. — Ferner scheint er selbst nicht recht an das Resultat seiner Untersuchung zu glauben; er nimmt, um allen Ansprüchen gerecht zu werden, eine so breite Basis und rechnet so viel mit absoluten, außer aller Heilsordnung stehenden Möglichkeiten und Hypothesen, daß er von den letztern sichtlich seine eigenen Meinungen unterscheidet, aber dieselben uns vorenthält. Endlich aber ist es dennoch eine Selbsttäuschung, wenn er glaubt von allen „Meinungen," von jeglichem subjectiven Parteistandpunkte unabhängig zu sein;

ja sein größter Fehler liegt darin, daß er das zu lösende Problem einseitig nur von Einem Gesichtspunkt in Angriff nimmt.

Wir begründen dieses Urtheil, indem wir der Auseinandersetzung des Verf. folgen. Die Heilsfrage kann von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus in Angriff genommen werden, von dem des Particularismus oder dem des Universalismus. Es sind zwei Gedankenreihen, die beide dem christlichen Dogma entspringen und dennoch einander entgegen laufen und sich so lange gegensätzlich zu einander verhalten, bis die eine der andern untergeordnet und als Moment eingeordnet wird, so daß die Conclusionen der untergeordneten Gedankenreihe ihre Grenze und ihr Correctiv finden an denen der übergeordneten. Der Heilsparticularismus geht von dem Gedanken aus, daß alle Menschen in Folge ihrer Abstammung dem Verderbniß des ganzen Geschlechts und der Knechtschaft Satans unterworfen seien, und daß Alle nur Eine massa damnationis seien, aus welcher nur diejenigen gerettet werden, die durch den freien Entschluß des göttlichen Erbarmens zum Glauben und zur Kirche geführt werden und zum ewigen Leben erwählt und vorausbestimmt sind. Wie immer man sich nun die tiefern Gründe dieser Prädestination denken möge, so wird bei dieser Betrachtungsweise das Hauptgewicht auf die Sünden s c h u l d und auf das Recht Satans an den sündigen Menschen gelegt. Die große Menge geht verloren, nur Wenige sind die Auserwählten. Diese particularistische Anschauung hat sich nun aber mit dem Worte des Apostels auseinanderzusetzen, daß Gott das Heil aller Menschen wolle, 1 Tim. 2, 4. Selbst der h. Augustinus, wo er in diese particularistische Betrachtungsweise eintritt, vermag nicht, diese Worte des Apostels zur buchstäblichen, universalistischen Bedeutung zu bringen; er deutet sie theils dahin, daß Einzelne aus allen Klassen der Menschen selig werden sollen, theils dahin, daß Alle, welche selig werden, dies nur durch Gottes Gnade werden; de corrept. et grat. c. 14. 15; vgl. Kuhn, Dogm. I, 2. Aufl. S. 1002. Hier ist also der particularistische Gedanke der herrschende und bestimmende, der universalistische der untergeordnete, limitirte. Machen wir davon die Anwendung auf das Thema der vorliegenden Schrift, so wäre zu sagen, es habe Jeder als außerhalb der Kirche und des Heils stehend zu gelten, so lange als nicht besondere Kennzeichen der göttlichen Berufung an ihm offenbar werden; die Präsumtion steht g e g e n die Hoffnung, daß er das Heil gewinnen werde.

Diesem Gedankengange gegenüber, der einseitig verfolgt zum trostlosesten Prädestinatianismus führen würde, gewährt die universalistische Betrachtungsweise eine gewisse geistige Beruhigung und Tröstung. Hienach sind im Heilsplane Gottes Alle inbegriffen; die Gnade der Erlösung als gratia sufficiens im vollen Sinne des Wortes ist für Alle gegeben; es werden nur diejenigen verloren gehen, welche durch eigene Schuld sich von der Zahl der Erlösten ausschließen. Um der bloßen Erbsünde willen, die ohne freies, persönliches Zuthun auf dem Einzelnen lastet, kann eine Verdammung, eine positive Bestrafung nicht erfolgen, nachdem in den Rathschluß der Erlösung Alle eingeschlossen sind. Die Präsumtion steht also im Zweifelfalle dafür, daß Alle gerettet werden, so lange sie nicht durch freies Zuthun das Heil verwirken. Durch bloß negativen Unglauben aber geschieht letzteres nicht, da es nach den Erklärungen der Kirche eine unverschuldete, also entschuldbare Unwissenheit geben kann.

Das ist der Standpunkt, den der Verf. einnimmt; von ihm aus beurtheilt er den geistigen Zustand der Akatholiken, und es ist begreiflich, daß bei ihm das Interesse vorherrscht, auf die gemeinsamen Berührungspunkte der getrennten Parteien größeres Gewicht zu legen, als auf das, was dieselben trennt. Zuerst kommen in Betracht die Katechumenen und Excommunicirten: sie können als Glieder der Kirche betrachtet werden, wenn sie innerlich den Glauben und die Liebe haben, obgleich sie äußerlich von ihr getrennt sind (S. 22). Bezüglich der Schismatiker wird gesagt, daß die große Mehrzahl derselben unzweifelhaft der Seele der Kirche angehöre, ja es sei vielleicht nicht unangemessen zu behaupten, daß sie auch zum Leibe der Kirche in gewissem Sinne gehören. Denn sie besitzen alle diejenigen Sacramente, deren Gültigkeit aus der potestas ordinis fließe. Nehme man nun auch an, daß die Schismatiker wegen Mangels der kirchlichen Jurisdictionsgewalt das Sacrament der Buße nicht spenden können, so bleiben doch zwei Auswege zum Heile offen. Es sei nämlich probate Meinung, daß der gültige Empfang eines Sacraments der Lebendigen den Empfang des Bußsacraments, den man ohne Schuld entbehren müsse, ersetzen könne; und sodann würde sich wohl die Meinung vertheidigen lassen, daß in einem solchen Falle die Kirche den Defect der Jurisdiction supplire, wie es ja auch bei Katholiken geschehe, daß die Kirche supplire, wenn auf Seiten der Gläubigen ein gemeinsamer Irrthum obwalte und auf Seiten des Ministers ein titulus coloratus vorhanden sei. Im übrigen besitzen ja die Schismatiker das Wort Gottes, und zwar, wenn man von den Häuptern derselben absehe, die Verkündigung der wahren christlichen Lehre. Denn wenn man von einem oder zwei Artikeln absehe, welche abstracter und subtilerer Art seien und deren entwickelte Kenntniß den einfachen Gläubigen nicht zugemuthet werden dürfe, so sei im übrigen die Lehre der schismatischen griechischen und ruthenischen (russischen) Kirche gesund und wahrhaft katholisch. Aehnliches gelte auch wohl für die Kopten, Jacobiten, Nestorianer, vielleicht auch für die Anglicaner. Haben diesen gegenüber auch die Katholiken eine größere Fülle von Gnadenmitteln, so sei dies eine Ueberfülle, welche über das absolute Heilsbedürfniß hinausgehe (pertinet hoc ad abundantiam, non autem ad necessariam sufficientiam mediorum salutis, S. 24).

Dagegen wären nun freilich verschiedene Bedenken zu erheben; es wäre zu untersuchen, ob die b e s t e h e n d e n sog. schismatischen Kirchen wirklich die potestas ordinis bewahrt haben; ob die Unterscheidung zwischen fides implicita und explicita in der vom Verf. angedeuteten Weise den Schismatikern zu gut kommen könne; und endlich ob man gut daran thue, die Fülle von Gnaden in der katholischen Kirche wirklich als Ueberfluß zu betrachten, entgegen dem Axiom: in operibus Dei nihil superfluum invenitur.

Indessen liegt dem Verf. daran nicht viel; denn auch angenommen, die genannten Schismatiker fallen zugleich unter den Begriff der Häretiker, so brauchen wir uns doch über ihr Schicksal nicht allzusehr zu beunruhigen, da ja die Häretiker, welche dieses im guten Glauben sind, nicht nur die Taufe haben, sondern auch implicite das Verlangen nach dem Sündenbekenntniß erwecken können, was ja unter Umständen die Beicht ersetzen könne; an Mitteln, das absolute Heilsbedürfniß zu befriedigen, fehle es also auch ihnen nicht. — Es gereicht dem Verf., der ohne Zweifel in andern Vorstellungen vom Protestantismus aufgewachsen ist, als wir in Deutschland, dieses milde Urtheil gewiß zur Ehre; und wir selbst geben uns gern der Zuversicht hin, daß manche von denen, die zwar im Bekenntniß von uns getrennt, aber vielleicht durch die zartesten Bande verschiedener Art mit uns verbunden sind, das Heil in Christus finden werden. Dennoch müssen wir es als eine Einseitigkeit tadeln, daß der Verf. die Häresie wie das Schisma nur als Negation des wahren Bekenntnisses und nicht auch nach ihrem positiven Charakter ins Auge faßt. Um eines zu erwähnen, so verhält sich die Häresie gegen die Sacramente der Kirche nicht bloß verneinend, sondern ihre positiven Aufstellungen sind der Art, daß sie ihren Bekennern das Wesen und die Bedeutung der Sünde, der Reue und der Rechtfertigung aus dem Auge rücken und dadurch die wahre Bekehrung erschweren.

Bezüglich der Heiden, denen Christus nicht verkündet worden, nimmt der Verf. an, daß auch sie in den göttlichen Heilsplan aufgenommen seien. Schon vor Abraham hat Gott mit Noe

einen Bund geschlossen, in welchem alle Geschlechter inbegriffen waren, abgesehen von der Uroffenbarung, welche ebenfalls Gemeingut Aller geworden. Die Heidenvölker sind zwar selbst wieder von diesem Bunde abgefallen. Aber dieser Abfall ist nicht als ein förmliches Darangeben der göttlichen Offenbarung zu fassen, sondern ist vielmehr dem Schisma und der Häresie zu vergleichen, ist gewissermaßen ein großer Protestantismus, der zwar die Dogmen corrumpirt, aber nicht vollständig aufgibt (S. 27). Hier werden nun namentlich die Theorieen des h. Justinus vom *λόγος σπερματικός* und des Clemens Alex. von der Philosophie als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* verwerthet, im Anschluß an die hierauf bezüglichen Ausführungen des neuesten französischen Patrologen Freppel, dessen Tractate als Anhang mitgetheilt werden. Wir möchten diesen Ausführungen nicht so viel Gewicht beilegen, daß sie zu einem abschließenden Urtheil über die Streitfrage genügen könnten. Die spätere Entwicklung der Theorie der Offenbarung hat die Versuche Justins und Clemens' überholt. Wohl aber reichen diese aus, um den Glauben der Kirche ihrer Zeit zu constatiren, wonach auch die Heiden nicht absolut vom Heile ausgeschlossen waren. In diesem Sinne erwägt nun auch der Verf. folgende Möglichkeiten: entweder läßt Gott denen, die guten Willens sind, außerordentliche Gnadenmittel zu Theil werden, um sie zur nothwendigen Erkenntniß zu führen; Gott könnte ja nach dem h. Thomas selbst einen Engel schicken, um dieselben zur Erkenntniß Christi zu führen; oder man kann annehmen, daß den Heiden eine implicite Erkenntniß der Incarnation und Erlösung möglich gewesen auf Grund der Uroffenbarung, wie sich ja etwas Aehnliches in ihrem Opfercult u. dgl. ausspreche. Man dürfte bei einer solchen Annahme nicht befürchten, daß der Eifer der Kirche, den Heiden das Evangelium zu verkünden, erkalte; denn wenn es innerhalb der Kirche so vielen Kampf kostet, die Sünder zu retten, um wie viel mehr bei den Heiden, von denen die meisten in schuldhaftem Irrthum und Laster dahinleben.

Endlich wird über das Loos der ohne Taufe sterbenden Kinder gehandelt. Hier gebraucht der Verf. unseres Erachtens in sehr unglücklicher Weise die Unterscheidung zwischen quaestio iuris und quaestio facti. Rechtlich angesehen sind die Kinder vor der Taufe vom Reiche Gottes ausgeschlossen; die Nothwendigkeit der Kindertaufe hat die Kirche gegen die Pelagianer ausgesprochen. Dagegen bestehe keine kirchliche Definition über die Frage, ob es thatsächlich für die ohne Sacrament sterbenden Kinder keine Wiedergeburt gebe. Daß dieselben nicht durch das ordentliche, sinnenfällige Mittel, welches in der Kirche hinterlegt ist, und nicht durch die Dienstleistung unserer heiligen Mutter, der Kirche, wiedergeboren und der irdischen Gemeinschaft einverleibt werden, sei zwar richtig; aber es bestehe keine Erklärung darüber, daß Gott nicht irgend ein außerordentliches Mittel der Wiedergeburt für sie bereit halte oder sich vorbehalte (S. 37). Die Wassertaufe sei so wenig im Neuen Bunde das einzige Mittel der Wiedergeburt, als im Alten Bunde die Beschneidung die absolute Bedingung für die Aufnahme in den Limbus der Väter gewesen. Da also während des Bestandes der alten Heilsökonomie alle Kinder, beschnittene und unbeschnittene, Juden oder Heiden auf dem ganzen Erdkreis bei ihrem Absterben in den Limbus der Erwartung aufgenommen wurden bis zur Erscheinung Christi, der sie von Tod und Sünde befreit, so verstoße es gegen kein ausdrückliches Dogma des christlichen Glaubens, zu behaupten, es werden alle Kinder, sowohl der Christen als der Heiden auf dem ganzen Erdkreis, wenn sie ohne das Bad der Taufe sterben, in einen Limbus der Erwartung aufgenommen, bis sie bei der zweiten Ankunft Christi nach seinem Wohlgefallen wiedergeboren werden (S. 37 ff.). Gegen dieses Argument dürfte doch wohl an den 7. Artikel des Symbolums erinnert werden, wonach Christus bei seiner zweiten Ankunft als Richter der Lebendigen und der Todten erscheinen wird. Die Annahme, daß mit dieser zweiten Ankunft zum zweiten Male eine erlösende Thätigkeit eintreten werde, ist mehr als unwahrscheinlich.

Nun läßt der Verf. (S. 41—90) den patristischen Beweis folgen, welcher darin besteht, daß aus drei griechischen und drei lateinischen Kirchenvätern (Justinus, Clemens Alex., Chrysostomus, Augustinus, Leo d. Gr., als muthmaßlicher Verfasser des Buches de vocatione gentium, und Bernhard) je einige Stellen angeführt werden, um den Allen gemeinsamen Gedanken zu erheben, daß Niemand wegen bloß negativer Ungläubigkeit verdammt, und daß allen Menschen die zureichende Gnade verliehen werde. Nur noch Einem neuen Gesichtspunkte begegnen wir dabei. Gewöhnlich nämlich stellen die Theologen die Frage, wie es zu erklären sei, daß ein Theil der neugeborenen Kinder zur Taufe komme und damit dem Reiche Christi einverleibt werde, ohne daß sie doch selbst etwas dazu thun, während andere ebenso ohne Zuthun und ohne persönliche Schuld von der Taufe und dem Reiche Christi ausgeschlossen bleiben. Es hat nun nicht an solchen gefehlt, welche angenommen haben, den Kindern, welche zur Taufe kommen, komme dabei der Glaube der Eltern oder derer, welche sie zur Taufe präsentiren, zu gut. Richtiger haben Andere bemerkt, es sei allerdings eine fides aliena, welche diesen Kindern zu gut komme, aber nicht der persönliche Glaube der Eltern u. s. w., sondern der Glaube der Gesammtkirche. Darin liegt ein Korn von Wahrheit enthalten; nur ist damit die andere Frage nicht gelöst, warum die ohne Taufe sterbenden Kinder an diesem Heilsuniversalismus, an dieser fides aliena der Gesammtkirche nicht ebenfalls Antheil nehmen sollen. Unser Verf. findet es allerdings möglich, daß der Glaube der Gesammtkirche, beziehungsweise der in der Kirche repräsentirte Wille Gottes, Alle zu retten, allen Kindern, die vor dem Gebrauch der Vernunft sterben, zum Heile gedeihe (S. 78). Er findet diese Möglichkeit wenigstens angedeutet in dem Buche de vocatione gentium und im Tractat des h. Bernhard de baptismo; doch will er keineswegs behaupten, daß seine Auffassung geradezu mit der dieser Väter zusammenfalle, weshalb wir auch auf eine Explication der bezüglichen Stellen hier verzichten. Dagegen können wir in wenigen Sätzen das Mangelhafte des ganzen Beweisverfahrens kennzeichnen.

a) Schon dieses, daß immer und immer mit bloßen Möglichkeiten gerechnet und auf die verborgenen Wege der göttlichen Erbarmung verwiesen ist, geht mit dem Offenbarungsstandpunkt nicht recht zusammen; nicht was auf Grund einer unbegrenzten Vorstellung von Gottes Allmacht etwa möglich wäre, sondern was uns geoffenbart ist über Gottes Willen, muß der theologischen Erörterung zu Grunde gelegt werden. Wie es der Offenbarungswahrheit eigen ist, vernünftig (logisch) zu sein, so ist es der Heilsökonomie wesentlich, daß Ordnung und Gesetz in ihr herrscht. Gott hat uns die Gesetze geoffenbart, nach welchen wir unser Heil wirken sollen; nicht nur wir sind durch diese Gesetze gebunden, sondern Gott selbst hat sich durch diese Gesetze in einem gewissen Sinne gebunden: das ist die voluntas Dei ordinata, welche uns einen tiefern Einblick in das Wesen der Heilsgeheimnisse thun läßt, als wenn man sich nur an den absoluten Machtwillen Gottes oder an die Willkür des göttlichen Wollens anklammert.

b) Es heißt den Satz extra ecclesiam etc. seines Inhalts entleeren, wenn man den Begriff der Kirche so weit faßt, als der Verf. thut. Namentlich aber geht dabei der Begriff der Erbsünde fast völlig verloren, indem nicht zur vollen Anerkennung kommt, daß dieselbe wahrhaft Sünde und zwar jedes Einzelnen eigene Sünde, also nicht fremde Sünde ist; Trident. sess. V. de pecc. orig. can. 3. 5. Man vergleiche damit den kirchlichen Taufritus, darunter namentlich die Exorcismen; man erwäge, daß die Kirche den ohne Taufe verstorbenen Kindern das Begräbniß in geweihter Erde versagt; man respectire das Be-

wußtsein und die Auffassung des christlichen Volkes bezüglich der ungetauft sterbenden Kinder: und man wird erkennen, wie flach die Ansicht des Verf. sich dagegen ausnimmt.

c) Der Hauptfehler aber liegt, wie wir schon früher angedeutet, darin, daß der Verf. auf seinem Standpunkte des Heilsuniversalismus die andere Gedankenreihe, die particularistische, ganz aus dem Auge verliert, anstatt sie als ein Moment in die universalistische Betrachtung aufzunehmen; mit andern Worten, in der Frage über das Heil der außerhalb der Kirche Stehenden kommt nicht allein der allgemeine Heilswille Gottes in Betracht, sondern auch das Geheimniß der Prädestination. Dadurch wird freilich die ganze Sache viel dunkler, als sie dem Verf. erscheint; aber sie wird auch wahrer.

Immerhin aber sind wir ihm das Zeugniß schuldig, daß wir seine Schrift, was Verständlichkeit der Sprache und Klarheit der Gedankenentwicklung angeht, als Muster einer theologischen Abhandlung empfehlen können [1]).

Tübingen. Linsenmann.

Religionsunterricht.

Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Klassen der Gymnasien von Dr. **Anton Wappler,** fürsterzbischöfl. geistl. Rathe und Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. Erster Theil: Einleitung und der Beweis der Wahrheit der katholischen Religion. Zweiter Theil: Die katholische Glaubenslehre. Mit Genehmigung des hochwürdigsten fürsterzbischöflichen Ordinariates zu Wien. Wien, Braumüller 1869. VIII u. 184, X u. 238 S. 8. 18 und 22 Sgr.

Für alle Disciplinen sind Gymnasial-Unterrichtsbücher in Menge vorhanden und vermehren sich an Zahl noch fast täglich, nur an Handbüchern der katholischen Religionslehre, wenigstens für die obern Classen, herrscht immer noch Mangel. Die ersten Erscheinungen dieser Art der theologischen Literatur, die Handbücher von Püllenberg und Siemers, sind längst verbraucht, und nach dem Tode der Verfasser hat sich Niemand gefunden, der sich ihrer Bücher zu einer neuen Ausgabe angenommen hätte. Die Preisausschreibung, welche vor etwa fünfzehn Jahren der österreichische Episkopat für ein solches Werk ergehen ließ, ist, so viel man davon gehört hat, erfolglos geblieben. Das Werk von Schlünkes „die Lehren der katholischen Religion dargestellt für die obern Klassen höherer Unterrichts-Anstalten," Köln 1865 [s. Lit.-Bl. 1866, 157] ist bis dahin über das erste Bändchen noch nicht hinausgekommen. So ist das Lehrbuch von Martin (12. Aufl. Mainz 1866), wozu der Leitfaden von Dubelman (5. Aufl. Bonn 1868) als eine Vorschule zu betrachten ist, unseres Wissens das einzige, wenigstens das einzige von Bedeutung in ganz Deutschland, welches auch an den meisten höhern Lehranstalten in Gebrauch ist. Das Unternehmen von Wappler ist deshalb, welche Vorzüge man auch dem Martin'schen Buche beilegen mag, an sich wohl gerechtfertigt und wird gewiß bei den Religionslehrern an höhern Lehranstalten vieles Interesse erregen.

Das Werk wird in drei Theilen erscheinen. Das erste Bändchen, welches als Lehrbuch für die fünfte Classe (nach der Benennung in Preußen für Untersecunda) des Gymnasiums dienen soll, enthält nebst einer kurzen allgemeinen Einleitung (Begriff der Religion, Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion, Bedürfniß einer geoffenbarten Religion u. s. w.) den Beweis für die Wahrheit der katholischen Religion; es handelt also 1) über die Wahrheit des N. T., und zwar zunächst der vier Evangelien und der Apostelgeschichte, über ihre Echtheit, Unverfälschtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit; 2) über die göttliche Sendung und Gottheit Jesu Christi. Von der Ordnung, in welcher sonst diese Partie abgehandelt zu werden pflegt, weicht der Verf. in so fern ab, als er hier schon die Lehre von der Gottheit Christi heranzieht, und zwar an erster Stelle die Aussprüche Jesu selbst über seine Gottheit; daran schließt sich eine umständliche Darstellung, wie diese Aussprüche Jesu bekräftigt werden durch zahlreiche Wunder, welche von Jesus und an ihm während seines irdischen Lebens gewirkt worden sind; dabei kommt auch in Betracht die persönliche Heiligkeit Jesu, die Unübertrefflichkeit seiner Lehre, sowie die wunderbare Ausbreitung und die Wirkungen derselben. — An dritter Stelle folgt die Lehre von der Kirche: a. göttliche Stiftung der kath. Kirche, Sichtbarkeit, Verfassung, Merkmale, Verhältniß der Kirche zum Staate; b. göttliche Leitung der kath. Kirche: ihre Unfehlbarkeit (welche auch dem Papste zukommt, insofern er als Oberhaupt der Kirche ex cathedra apostolica eine feierliche Entscheidung in Bezug auf die geoffenbarte Lehre erläßt); Erkenntnißquellen der geoffenbarten Lehre: die h. Schrift (wobei die übrigen Theile des N. T., welche bis dahin außer Acht geblieben sind, und das A. T. zur Sprache gebracht werden) und Tradition; die Glaubensregel, d. h. die unfehlbare Auctorität der Kirche als das allein wahre und richtige Erkenntnißmittel der geoffenbarten Lehre; das protestantische Glaubensprincip der eigenen Forschung; Dogma und fromme Meinung; Schlußergebnisse, die katholische Kirche die allein wahre.

Das ist kurz angedeutet der Inhalt des ersten Theiles. Was man dabei etwa vermissen könnte, ist ein philosophischer Beweis für das Dasein Gottes; es ist ein solcher S. 2 allerdings angedeutet, aber nicht ausgeführt. — Was die Behandlung des Stoffes anbetrifft, so äußert sich der Verf. darüber in der Vorrede also:

> Angesichts der in unsern Tagen hervortretenden vielfachen Bestrebungen, das Christenthum seines übernatürlichen Charakters zu entkleiden und es als Resultat bloß menschlicher Entwicklung darzustellen, mußten die Beweise für die göttliche Sendung und Würde Jesu Christi mit besonderer Ausführlichkeit und mit steter Rücksicht auf alle dagegen möglichen Einwendungen behandelt werden; auch wurde nicht unterlassen, die göttliche Auctorität der kath. Kirche und das kath. Glaubensprincip in eingehender, der hervorragenden Wichtigkeit des Gegenstandes angemessener Weise zu begründen.

Mit dem Verf. ist auch Ref. durchaus der Ansicht, daß der Religionsunterricht in den obern Classen der Bildungsstufe der Schüler angemessen ein wissenschaftlicher und gründlicher sein soll und daß der Lehrer namentlich auch auf die die Religion betreffenden Tagesfragen unserer Zeit Rücksicht nehmen muß; aber W. geht, wie Ref. dafür hält, in dieser Beziehung zu weit; es ist leichter, mit Einwendungen bekannt zu machen, als sie evident zu widerlegen, und „allen möglichen Einwendungen" entgegen zu treten ist nicht möglich; das Buch enthält zu vieles und ist stellenweise zu ausgeführt. So sind fürs erste die Anmerkungen und Citate zu gehäuft und zu bedeutend; das stört beim Lesen und Lernen. Solche massenhafte Anmerkungen in wissenschaftlichen Büchern sind ein Uebel der neuern Zeit; die frühern Jahrhunderte und das Alterthum kannten sie nicht; was man da sagen wollte und zu sagen wußte, wurde in den Text

---

1) Nachträglich kommt uns eine zweite Schrift von demselben Verfasser zu: Risposta alla *Civiltà Cattolica* e alla *Unità Cattolica* in difesa della dissertazione *De intolerantia catholica* per *Giuseppe Buroni*, Prete delle Missioni. Torino, tip. dell' Unione tipogr. 1868. 101 S. 8. 15 Sgr. Der Verf. hatte von den beiden im Titel genannten Zeitschriften scharfen Widerspruch erfahren wegen seiner Ansicht bezüglich der ohne Taufe verstorbenen Kinder. Wenn er nämlich seine Hoffnung, daß auch solche Kinder das Heil finden können, auf den Satz stützt: es bestehe keine ausdrückliche kirchliche Bestimmung darüber, daß Gott nicht ein außerordentliches Mittel für ihre Wiedergeburt bereitet habe oder sich vorbehalten konnte, so erklären dagegen seine beiden Kritiker, daß allerdings solche kirchliche Lehrbestimmungen bestehen, welche die Ansicht des Verf. ausschließen, und daß seine Behauptung also im Widerspruch stehe zu der kirchlichen Lehre. Die Vertheidigungsschrift bietet keine wesentlich neuen Gesichtspunkte, weshalb wir auf das Einzelne nicht weiter eingehen. Hätte man beiderseits sich den Unterschied genauer zum Bewußtsein gebracht zwischen einem formalen Widerspruch gegen ein erklärtes Dogma und zwischen einer Meinung, welche mit den theologischen Conclusionen aus einem Dogma nicht übereinstimmt, so würde man sich manches herbe Wort erspart haben. L.

verwebt, und was darin nicht paßte, wurde weggelassen. So hätte auch in diesem Buche manche Anmerkung mit in den Text aufgenommen werden sollen und sehr viele konnten der Sache unbeschadet wegbleiben. Fürs zweite hat W. mehrere Punkte herangezogen, die in ein Religionshandbuch für Gymnasien nicht gehören oder wenigstens darin überflüssig sind; dahin rechne ich den Excurs gegen die Behauptung, daß unter protestantischen Völkern im allgemeinen mehr Tugend u. s. w. zu finden sei als in kath. Ländern, das Capitel über das Verhältniß der kath. Kirche zum Staate, die kritische Untersuchung über die Echtheit und Unverfälschtheit des Pentateuchs und der übrigen Bücher des A. T. Wenn hier für die Briefe der Apostel und die Apokalypse als göttliche Schriften nur die Entscheidung der Kirche angeführt wird, so könnte diese auch genügen in Bezug auf das A. T., namentlich wenn dabei noch darauf hingewiesen wäre, wie Christus und die Apostel sich auf das A. T. beziehen. Für zu weitläufig und zu ausgeführt halte ich namentlich den ganzen Abschnitt über die verschiedenen Wunder S. 44—99. Wie der Elementarschüler seinen Katechismus, so muß ein Gymnasiast sein Religionshandbuch vollständig beherrschen und in sich aufnehmen können. Nach meinen Erfahrungen ist es aber nicht wohl möglich, daß ein Untersecundaner so weitläufige Abhandlungen seinem Gedächtnisse einpräge und zum Verständnisse sich ordne und übersehe. — Einige Punkte gehen auch über die Fassungskraft der Schüler hinaus, z. B. die Unterscheidung eines wirklichen persönlichen Messias und einer „Messiasidee," sowie die Widerlegung der neuern Theorie, daß die Evangelien nur Mythen seien.

Was den sachlichen Inhalt angeht, so versteht es sich von selbst, daß ein Mann wie W. seiner Sache gewachsen sein muß. Jedoch fallen ein paar Stellen auf. So ist S. 21 die Rede von „einer in neuerer Zeit aufgefundenen noch aus dem zweiten Jahrhunderte stammenden Handschrift der Evangelien;" was für eine Handschrift mag da doch gemeint sein? S. 137 wird bemerkt: „Vulgata ist die alte von dem gelehrten h. Hieronymus auf Befehl des Papstes um das Jahr 400 angefertigte lateinische Uebersetzung der h. Schrift." Hieronymus hat aber doch die Uebersetzung des N. T. nicht erst „angefertigt," sondern nur revidirt und verbessert, wie ihre Entstehung S. 21 auch dem Anfange des 2. Jahrhunderts beigelegt wird. Allgemeine Concilien werden 19 angenommen und S. 135 aufgezählt; dabei werden die Versammlungen zu Pisa und Basel ohne weitere Bemerkung weggelassen, die Synode zu Constanz aber angenommen.

Der zweite Theil enthält die katholische Glaubenslehre. Ueber die Behandlung derselben äußert sich der Verf. in der Vorrede also:

Die Dogmen der katholischen Kirche wurden in systematischer Ordnung und in einer der Bildungsstufe der studirenden Jünglinge angemessenen Ausführlichkeit dargestellt und begründet. Dabei wurde nicht unterlassen, auf die der geoffenbarten Religion entgegengesetzte heidnische (pantheistische oder materialistische) Weltauffassung hinzuweisen, die Haltlosigkeit und Verwerflichkeit derselben darzuthun und den Trugschlüssen, die mit mehr oder weniger Offenheit den Glauben anfeinden, ihre verführerische Kraft zu benehmen. Bei dem Umstande, als die heidnische Weltauffassung in unsern Tagen häufig als das Resultat naturwissenschaftlicher Forschung dargestellt wird, erschien es unerläßlich, auf jene naturwissenschaftlichen Forschungen und Entdeckungen, welche als mit dem Glauben unvereinbar bezeichnet werden, ausführlicher als es in ähnlichen Lehrbüchern bisher geschehen ist, einzugehen und klar und überzeugend darzuthun, daß es kein einziges Resultat naturwissenschaftlicher Forschung gibt, welches mit der Lehre der katholischen Kirche irgend wie in Widerspruch stände.

Was die „systematische Ordnung" angeht, so sind im Allgemeinen die Dogmen zusammengestellt nach der in deutschen Religionshandbüchern meistens hergebrachten Anordnung: Gott, Schöpfung, Erbsünde, Erlösung, Gnade, Sacramente, die letzten Dinge. Auf kleine Abweichungen davon und eigenthümliche Bezeichnungen einiger Abschnitte wollen wir nicht weiter Rücksicht nehmen. Bei der Lehre über Gott sind einige philosophische Beweise für das Dasein Gottes, die man schon im ersten Theile erwarten konnte, mitgetheilt. Die Lehre vom Gebete ist in diesem Theile nicht mit aufgenommen. — Was die „der Bildungsstufe der studirenden Jünglinge angemessene Darstellung und Begründung" betrifft, so halten wir es zunächst für eine sehr zweckmäßige Einrichtung, daß, wo es angeht, den einzelnen Lehrsätzen der kirchliche Ausspruch darüber nach dem Concil von Trient oder nach andern symbolischen Schriften in lateinischer Sprache beigefügt ist. Auch ist die Uebersicht durch den Druck, Absätze und Nummern sehr erleichtert und so das Wesentliche hervorgehoben. Die Darstellung selbst aber können wir nicht unbedingt loben; sie ist nicht gleichmäßig, stellenweise zu dürftig, stellenweise zu weitläufig. Letzteres gilt, wie in einigen Partieen des ersten Bändchens, namentlich von den Einwendungen und Widerlegungen in Bezug auf heutige Tagesfragen, Materialismus, Pantheismus, Schöpfung, Seele des Menschen, Ursprung, Einheit und Alter des menschlichen Geschlechtes und was damit alles zusammenhängt, sog. Alterthümer, Pfahlbauten u. dgl. Ich sehe ganz davon ab, ob der Verf. dergleichen Einwendungen überall dem jetzigen Standpunkte der einschlägigen Wissenschaften entsprechend formulirt und „klar und überzeugend" widerlegt hat, und maße mir kein Urtheil darüber an; ich sage nur: dergleichen Sachen gehören in solcher Ausführlichkeit nicht in ein Religionshandbuch und auch nicht in den mündlichen Religionsunterricht, weil sie nur zur Ablenkung und Verwirrung der Schüler, und nicht zu ihrer Förderung in der Religionswissenschaft dienen, und weil, wie hier die Sachen vorgetragen werden, sehr vieles über die philosophische, naturwissenschaftliche und historische Bildungsstufe derselben (Schüler der Obersecunda) hinausgeht. Es kann der Religionslehrer am Gymnasium dergleichen Fragen gewiß nicht umgehen, und wir halten es mit W. für einen Fehler an einem Religionshandbuche, wenn es dieselben gar nicht berührt; aber die Art und Weise sie zu behandeln muß einfacher und populärer sein, und das muß sie selbst wenn solche Fragen erst in Prima zur Sprache gebracht werden. Dabei läßt der Religionslehrer sich in streitige Punkte anderer Disciplinen, wenn das Dogma nur gewahrt bleibt, am besten gar nicht ein oder läßt sie als streitige Punkte bestehen, zumal wenn er nicht als Fachgelehrter mitsprechen kann, sondern sich auf fremde Auctoritäten stützen muß, so daß er hier eine Celebrität für sich citirt, die er dort verleugnet und bekämpft.

Wenn wir nun in Bezug auf dergleichen polemische und apologetische Punkte eine zu weite Ausführlichkeit und zu gehäuftes Material nicht loben können, so finden wir die Behandlung des eigentlich Dogmatischen vielfach zu dürftig. Dahin rechnen wir namentlich die Lehre von den Eigenschaften Gottes und den Sacramenten. Den göttlichen Eigenschaften sind im Ganzen 5 Seiten gewidmet, einzelne Eigenschaften werden in zwei oder drei Linien abgemacht, wozu nur noch eine oder andere Stelle aus der h. Schrift kommt. So ist die ganze Lehre über Gottes Weisheit diese: „Gott ist höchst weise, d. h. er erkennt die vollkommensten Endzwecke und die vollkommensten Mittel zur Erreichung dieser Endzwecke; er weiß alles aufs beste einzurichten. Die h. Schrift lehrt: O Tiefe der Weisheit u. s. w." Das ist doch gar zu dürftig. Wie vieles den Schülern wahrhaft Ersprießliche ließ sich über diese wie auch über die übrigen Eigenschaften Gottes nicht mittheilen! Und was soll man von dem Ausdrucke sagen: Got „erkennt die Endzwecke"? Aehnlich heißt es S. 16: „Gott ist höchst wahrhaft — d. h. er offenbart nur Wahres (nur das, was er vermöge seiner unendlichen Weisheit als wahr erkennt und vermöge seiner unendlichen Heiligkeit will)." Die Weisheit Gottes fällt doch nicht zusammen mit seiner Allwissenheit, sondern gehört mit zu den Eigenschaften des Wollens und Handelns. So sind aber mehrere Erklärungen nicht präcise gefaßt und der Ausdruck oft zu vage und verschwom-

men, z. B. „Die Sacramente bewirken die Ertheilung der Gnade durch eine vermöge ihrer göttlichen Einsetzung ihnen innewohnende Kraft." „Die Rechtfertigung des Menschen . . . geschieht durch den Empfang der am Kreuze erworbenen Gnade Christi." — „Insbesondere ist das heiligste Herz Jesu ein Gegenstand der Anbetung, weil es ein Theil der mit der göttlichen Person verbundenen Menschheit Christi und weil es zugleich das Sinnbild seiner unendlichen Liebe ist." Auch in der Mittheilung und Behandlung biblischer Stellen wünschten wir eine größere Genauigkeit und nicht so eigenthümliche Deutungen, wie verschiedentlich vorkommen. So heißt es S. 34: „Nicht die Phantasie und sinnliche Vorstellung, sondern der Gedanke hat die Frage über Geschaffen- oder Nichtgeschaffensein der Welt zu entscheiden. [Wie sonderbar ist das, nebenbei bemerkt, wieder ausgedrückt!] Sehr bezeichnend sagt die h. Schrift: Was unsichtbar ist vor Gott, wird durch seine Werke vom Geiste geschaut (*νοούμενα καθορᾶται*), nicht in der Phantasie und in sinnlichen Bildern. Röm. 1, 20." Der Sinn der citirten Stelle ist doch wohl dieser: Die sichtbare Schöpfung ist ein Spiegel, eine Offenbarung des unsichtbaren Gottes; was folgt aber daraus für den Satz: Die Erschaffung der Welt aus Nichts kann man sich nicht „vorstellen", aber wir müssen sie nothwendig annehmen, „denken"? S. 150 lesen wir über die beiden Stände Christi, den status exinanitionis und exaltationis also: „Diese Ausdrücke sind der h. Schrift selbst entlehnt, welche nämlich sagt: Da er (der Sohn Gottes) in Gottes Gestalt (in der Herrlichkeit Gottes) war, hielt er es für keinen Raub, Gott gleich zu sein (wollte er nicht die göttliche Herrlichkeit beibehalten), sondern er entäußerte sich selbst (semetipsum exinanivit), nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und im Aeußern wie ein Mensch befunden &c. Phil. 2, 6." Die Stelle wird zwar von den Exegeten einigermaßen verschieden aufgefaßt; ob aber diese Interpretation vertreten ist, weiß ich nicht, und ich muß bekennen, ich verstehe sie nicht. S. 170 heißt es: „Die heiligmachende Gnade wird nicht Allen in gleichem Maße zu Theil, sondern der h. Geist ertheilt sie den Einzelnen in dem Maße wie er will und je nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung des Menschen. 1. Kor. 12, 11." Die citirte Stelle bezieht sich aber gar nicht auf die heiligmachende Gnade, sondern auf die verschiedenen Charismen oder die gratia gratis data. So sind manche Stellen nicht beweisend oder nicht sicher beweisend für den Satz, wofür sie angeführt werden. — In dem Abschnitte über die Sacramente hätten wir, wie schon bemerkt, manches ausführlicher gewünscht und vermissen einzelnes ganz, was doch jedem Studirenden zu wissen nothwendig ist, z. B. eine Belehrung über die Wirkung der Sacramente ex opere operata und ex opere operantis, die Unterscheidung der Materie und Form bei den äußern Zeichen, eine Erklärung des Begriffes valide, licite, digne in Bezug auf den Empfang eines Sacramentes, und dergleichen auch bei den einzelnen Sacramenten; auch die Ceremonien bei der Ausspendung, namentlich bei der Taufe und der h. Messe, hätten nicht so ganz außer Acht gelassen werden sollen. — In Bezug auf die Unterscheidungslehren ist durchgehends, wiewohl die protestantischen Ansichten nicht extra mitgetheilt sind, das Wesentliche hervorgehoben, nur nicht bei der Erbsünde.

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. Ein Handbuch für Schulen macht in der Regel auf neue wissenschaftliche Forschungen und Entdeckungen keinen Anspruch; es befriedigt schon, wenn es das bekannte Material der betreffenden Disciplin je seinem Zwecke entsprechend mehr oder minder vollständig und in guter Form mittheilt. Das gilt namentlich von einem Handbuche der kath. Religionslehre. Es braucht deßhalb dem Werthe des vorliegenden Buches keinen Abbruch zu thun, wenn der Verf. sich verpflichtet erachtet hat, der Vorrede die Bemerkung einzufügen, daß er bei Ausarbeitung des Buches bewährte theologische und apologetische Werke, namentlich die „Apologie des Christenthums" von Hettinger und „Bibel und Natur" von Reusch benutzt habe. Nur scheint uns, unter den namentlich so hervorgehobenen Büchern hätte Martins Religionshandbuch, nach der Art und Weise wie es benützt ist, auch wohl verdient genannt zu werden.

Der Druck ist im Ganzen correct; nur sind bei den griechischen Wörtern die Accente sehr mangelhaft gesetzt.

Recklinghausen. B. Hölscher.

Hirscher.

Dr. **Joh. Baptist v. Hirscher's** nachgelassene **kleinere Schriften.** Mit biographischen Notizen und dem Portrait des Verfassers in Photographie. Herausgegeben von Dr. Hermann Rolfus. Freiburg, Herder 1868. XVI u. 348 S. 8. 28 Sgr.

Es war ein guter Einfall von Hrn. Dr. Rolfus, dem am 4. Sept. 1865 verstorbenen Nestor der katholischen Theologen deutscher Zunge noch nachträglich dieses Ehrendenkmal durch Herausgabe der hinterlassenen kleinen Schriften desselben zu setzen und den Erlös den Rettungsanstalten für verlassene und verwaiste Kinder zuzuwenden, welche Anstalten zum guten Theil den Spenden und dem Vermächtnisse des Verewigten ihre Entstehung und Begründung verdanken. Noch verdienstlicher wäre es gewesen, wenn es dem Herausgeber gefallen hätte, seine bio- und bibliographischen Notizen zu einer umfassenden Geschichte Hirschers, seines Lebens und seiner gelehrten Arbeiten in Schule und Literatur zu erweitern. Es würde sich das von selbst zu einem geschichtlichen Bilde der Entwicklung und Erneuerung des kirchlichen Strebens und Lebens im katholischen, namentlich im südwestlichen Deutschland von den Befreiungskriegen an bis in die sechsziger Jahre herein gestaltet haben. Die Schriften des Mannes, der zwar auf dem linken Flügel der kirchlichen Streiter stand, aber doch immer ohne allen Vorbehalt nur der Sache Christi und seiner Kirche dienstbar sein wollte, hätten in dieser Entwicklungsgeschichte als Zeugnisse über den Stand der Dinge und über den Fortgang der Bewegung ihre naturwüchsigen Orte gefunden. Einen zweiten Dienst konnte der Herausgeber den einzelnen Bestandtheilen dieses literarischen Nachlasses selbst leisten, indem er in kurzen Vorworten oder Anmerkungen über die wirklichen oder muthmaßlichen Gelegenheiten ihrer Abfassung Aufschlüsse ertheilte, bisweilen auch über thatsächliche oder scheinbare in denselben vorkommenden Einseitigkeiten sich berichtigend äußerte. Durch letzteres würde die Pietät gegen den Verstorbenen um so weniger verletzt worden sein, als derselbe, wie selten Einer, wohlgemeinten und begründeten Widerspruch vertragen konnte. Wir werden uns erlauben, etliche derartige Versäumnisse des Herausgebers im Nachfolgenden durch kurze Bemerkungen thunlichst auszugleichen.

Das wichtigste und umfangreichste Stück dieser Sammlung bilden die „Vorträge über die vorzüglichsten Wahrheiten der geoffenbarten Religion" (S. 1—232). Es sind Aufzeichnungen, welche die Mitte halten zwischen bloßen Skizzen und wortwörtlichen abgerundeten Ausarbeitungen. Vermuthlich haben wir in denselben die Entwürfe vor uns, über welche sich Hirscher in seinen Religionsvorträgen vor Studirenden aller Facultäten und in seinen Sonntagsvorträgen vor Zuhörern beiderlei Geschlechts aus den Gebildeten aller Stände einläßlich und höchst anregend zu verbreiten pflegte. Ihre Niederschreibung mag in die dreißiger und vierziger Jahre, also in das erste Decennium seiner Lehrthätigkeit zu Freiburg, fallen; wenigstens tragen dieselben noch die ganze Frische und Originalität an sich, welche die schriftstellerische Blüthezeit H.'s charakterisiren. Der eigentliche Werth dieser „Vorträge" liegt in dem innigen und engen Zusammenhange, in welchen die religiösen Fragen mit den Aufgaben des sittlichen und socialen Lebens gebracht sind. Damit wollen wir nicht sagen, daß sie nicht auch in wissenschaftlicher Hinsicht beachtenswerth seien. Diese Seite derselben ist es aber vornehmlich, welche den Herausgeber zu etlichen kurzen Anmerkungen

hätte veranlassen sollen. Man verstatte uns auf einige Beispiele kurz hinzuweisen. In der Frage über das menschliche Offenbarungsbedürfniß befinden sich die „Vorträge" noch auf demjenigen wissenschaftlichen Standpunkte, welchen damals die tiefsinnigsten Theologen vertraten und welcher heut zu Tage durch das barbarische Wort „moderirter Traditionalismus" bezeichnet wird. Demgemäß wird vom Menschen behauptet, daß er nur durch erziehenden Einfluß zur Vernünftigkeit, Sittlichkeit und Religiosität erwache, daß folglich auch der Mensch des geschichtlichen Anfangs nur entweder durch Gott selbst oder durch Engel, also durch Offenbarung, zu seiner rein natürlichen Entwicklung und Vollendung habe gebracht werden können. Hirscher hat aber mittelst Acceptation dieser Ansicht die göttliche Offenbarung weder durch rein natürliche Bedürfnisse des Menschen motivirt, noch auch die übernatürlichen Zwecke und Mittel derselben verkannt oder unbeachtet gelassen, obgleich nicht in Abrede gestellt werden kann, daß ihm dieses technische Schlagwort in der heutigen Profusion fremd ist und er in der Ausdrucksweise nicht über die Sprache des Trienter Kirchenrathes hinauszugehen pflegt. Gilt es ihm beim Urmenschen zunächst um die Heranbildung zum natürlichen Vernunftgebrauch, welcher, wenn er einmal da ist, sich der natürlichen Offenbarungsordnung gewachsen zeigt: so nehmen die Dinge allerdings eine andere Wendung beim gefallenen Menschen, hinsichtlich dessen H. sich nicht dazu verstehen kann, ihn mit dem natürlich guten Menschen auf völlig gleiche Linie zu stellen, also jener Auffassung vom natürlich guten Menschen beizupflichten, wonach für denselben, gleich wie für den erbsündlichen Menschen, die Sünde und der religiös-sittliche Irrthum den Charakter der Naturwüchsigkeit besitzen, welcher gegenüber ein integrirendes Gegengewicht unentbehrlich ist, soll es zur sichern, reinen und allseitigen Realisirung der Idee des menschlichen Berufes kommen. Das Uebernatürliche der Elemente der factischen Offenbarung, näher der christlichen, wird der Sache nach bereitwilligst anerkannt, und auch der durch die Gnade erleuchteten, erhobenen und gekräftigten Vernunft die Fähigkeit abgesprochen, die Geheimnisse des Glaubens in reinen Wissensinhalt aufzulösen. — Bei seinem nähern Eingehen auf die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der mosaischen und der christlichen Offenbarung findet H., und zwar mit Recht, auch einen frappanten Unterschied zwischen den Wundern beider, denen der alten Ordnung geradezu eine „zwingende" Macht zutrauend. Der Ausdruck ist entschieden zu stark, erhält aber sein Correctiv in einem spätern „gleichsam" und in einer noch spätern Gleichstellung desselben mit „überwältigend," „hinreißend" und dgl. Solche Kleinigkeiten verdienen notirt zu werden angesichts der vielen Anfechtungen, denen die Schriften dieses Gelehrten auch in Nebendingen ausgesetzt sind. — H. hat bekanntlich den Vorwurf erfahren, daß er das A. T. geringschätzig, fast marcionitisch ansehe. Wer den hierorts gegebenen Erörterungen über die erlösende Bedeutung der alten Offenbarungen, zumal der mosaischen, mit Aufmerksamkeit folgt, dem muß das Unbillige der Bemängelung erst recht in die Augen springen. — Mit aller Entschiedenheit werden, bei voller Anerkennung und Geltendmachung der Beweiskraft des Wunders, diejenigen Beweise für das wirkliche Dasein der Offenbarungsordnung betont und durchgeführt, welche sich auf den Inhalt der Heilslehre stützen und sich aus den Wirkungen der wahren Religion ergeben. Dieses, so wie die Gruppirung des Beweismaterials entfernt sich ziemlich von dem methodischen Verfahren der apologetischen Theologie. Man muß aber billigermaßen in Anschlag bringen, daß die Vorträge vor solchen und zum Frommen solcher sind gehalten worden, welche allbereits auf christlichem Grund und Boden wurzeln und die Früchte des Gottesbaumes erlebt und gekostet haben. Diese Weise der Verständigung über den göttlichen Charakter unseres Besitzstandes hat ihre gute, durch das Evangelium selbst sanctionirte Berechtigung, und es ist bei der Art, wie sie hier geboten wird, nur das Eine zu bedauern, daß zu wenig Rücksicht genommen ist auf die Verheißungen, welche gerade in den Erscheinungen des göttlich gewirkten Lebens sich als Kriterium des Factums der Offenbarung am überzeugendsten darstellen.

Bekanntlich hat Hirscher unter allen Zweigen der praktischen Theologie vorzugsweise die Katechetik ins Auge gefaßt und auf diesem Gebiete epochemachend gewirkt. Wenn durch etwas, so hat er sich durch den geringen Erfolg seines eigenen Katechismus überzeugt, daß beim Jugendunterricht nicht der Katechismus und die erklärenden Handbücher, sondern der Katechet, seine technische, wissenschaftliche, moralische und priesterliche Tüchtigkeit die Hauptsache ist. Seiner Forderung, daß der Religionsunterricht im genauesten Anschluß an die Offenbarungsgeschichte ertheilt werden solle, entspricht ein zweiter Abschnitt in der vorliegenden Sammlung unter dem Titel: „Die heilige Geschichte. Von der Erschaffung der Welt bis zum Auszuge des Volkes Israel. Ein Beitrag zur erzählungs- und betrachtungsweisen Behandlung der biblischen Geschichte" (S. 232—316). Vermuthlich trug sich der Verf. mit dem Plane, für den Zweck der nachmittägigen Katechese (vor Erwachsenen) oder geistlicher Reden über die Offenbarungsgeschichte eine Art von Leitfaden zu entwerfen und zu veröffentlichen. (Die oftmalige Anrede „mein Kind" oder „geliebte Kinder" scheint freilich auf den Schulunterricht hinzuweisen oder auf Homilieen vor Schulkindern, aber die sonstige sprachliche Fassung entspricht nicht diesen Zwecken). Die hier vorliegenden 17 Stücke, theils mehr, theils weniger eingehend behandelt, schließen sich im Wesentlichen an dasjenige an, was der Verf. anderwärts über die katechetische Behandlung der biblischen Geschichte vorträgt.

Die letzte Abtheilung enthält „vermischte Aufsätze" und Skizzen (S. 317—348). An erster Stelle begegnen wir einem 1849 in der badischen ersten Kammer gehaltenen Vortrag, gegen einen die facultative Einführung von Communalschulen bezweckenden Gesetzentwurf gerichtet. Ausnahmsweise hat der Herausgeber an diesem Orte über den damaligen Stand und Verlauf dieser Angelegenheit in einer Anmerkung das Nöthige zur nähern Information des Lesers mitgetheilt. Das Votum H.'s ist angesichts seiner Ueberzeugung in Betreff der Zusammengehörigkeit von Kirche und Schule sehr milde und versöhnlich zu nennen. Hieran schließt sich die sehr sorgfältig ausgearbeitete Gedächtnißrede auf Staudenmaier (1857). Wenn hier „die Geistesthätigkeit Staudenmaiers in formaler Hinsicht als eine der theologischen Scholastik geradezu entgegengesetzte" bezeichnet wird (S. 336), so hat es hiermit nur unter vielen Vorbehalten seine volle Richtigkeit, namentlich aber unter dem, daß das „rein äußerliche, unlebendige," alle organische Einheit des Lehrstoffes aus den Augen verlierende Verfahren der Compendiatoren als der echt scholastische Formalismus will geltend gemacht werden. Das nächstfolgende Stück: „Letzte Ansprache an meine Zuhörer," datirt aus dem Schlußjahre (1863) der akademischen Lehrthätigkeit Hirschers. Die letzte Nummer endlich gibt in drei Abtheilungen „Themate zur Behandlung der Zeitfragen." Man gestatte uns dieses Referat durch wörtliche Mittheilung der dritten Hauptfrage abzuschließen.

C. Ob man regieren könne ohne Religion durch Polizeidiener und Soldaten?

Das heißt so viel als: ob die Bevölkerung eine Heerde Schafe ist, zu deren Leitung der Schäfer nichts braucht, als seinen Hund?

Merkwürdige Selbst-Auffassung einer Regierung!

Wenn aber eine Regierung für's Volk ist — positiv, nicht bloß zur Niederhaltung des Unliebsamen, dann

a. steht Religion = Christenthum wohl an 1. dem Gesetzgeber; 2. dem Richter; 3. dem Rechtsanwalt; 4. dem Verwaltungsbeamten; 5. der Polizei.

b. Dann steht das Christenthum dem Volke, d. i. den Staatsangehörigen wohl an, und zwar 1. dem Entlehnenden; 2. dem Darleihenden; 3. dem Käufer und Verkäufer; 4. den Gatten und Ledigen; 5. den Eltern und Kindern; 6. den Steuerpflichtigen und Accisschuldnern; 7. den Militärpflichtigen; 8. den Armen, dem Proletariat.

Bonn. Dieringer.

Philosophie.

Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie von **Hermann Lotze.** Erster Band. Zweite Auflage. Leipzig, S. Hirzel 1869. XXII u. 453 S. 8. 2 Thlr. $7\frac{1}{2}$ Sgr.

Wer den Verkehr mit Menschen aller Art einseitiger Abgeschlossenheit vorzieht, wird vielleicht mehr als einmal Einem oder dem Andern begegnet sein, zu dem ihn rasch die freudig erkannte Uebereinstimmung in Fragen, die sein Inneres bewegten, lebendiger hinzog. Aber allmählich überzeugten ihn dann doch die enger gewordenen Beziehungen, daß die vorausgesetzte Geistesverwandtschaft keine unbedingte sei; die zahlreichen Berührungspunkte vermögen ihn nicht länger über den trennenden Zwiespalt zu täuschen; was ihm zuvor als Aeußerung innerlichster Gemeinschaft erschienen war, kann er nur noch als ein, zwar erwünschtes, aber doch minder schwer wiegendes Zusammentreffen von Ansichten fassen, die sich als mehr oder weniger streng abgeleitete Consequenzen ganz verschiedener Grundanschauungen ergeben haben. Er wird darum den Verkehr nicht sofort abbrechen. Auch jetzt, nachdem die frühere Unbefangenheit geschwunden ist, kann ihm die in ihrer begrenzten Tragweite erkannte Uebereinstimmung anregende und bestärkende Antriebe genug bieten; nur mit Vorsicht freilich und im steten Bewußtsein ihrer Grenzen wird er sich auf sie im Kampfe gegen widerstrebende Meinungen dritter berufen; dem Verhältnisse überhaupt aber mag er wohl die Aufforderung entnehmen, wieder und wieder die Grundlagen der eigenen Meinung und die Berechtigung der daraus abgeleiteten Folgerungen zu prüfen.

Wie von dem Umgange mit Menschen, so gilt das Gleiche auch von dem Verkehr mit Büchern, und kaum wüßte ich besser als durch das Gesagte meine Erlebnisse mit Lotze's Mikrokosmus zu bezeichnen, zu dessen Besprechung die kürzlich erschienene zweite Auflage des ersten Bandes (die erste erschien 1856) die willkommene Veranlassung bot. Zuerst aufs angenehmste überrascht, darin nicht so sehr einen Genossen, als vielmehr einen kundigen Führer in den wichtigsten philosophischen Zeitbestrebungen gefunden zu haben, mußte mir doch ein eindringenderes Studium des inhaltvollen Buches mehr und mehr zeigen, wie weit aus einander die Ausgangspunkte liegen, von denen herkommend wir für kurze Strecken auf gemeinsamen Wegen zusammengehen konnten.

Diese Strecken nun aber gehören in der That zu den bedeutungsvollsten und wichtigsten; auf ihnen zumeist concentrirt sich der Kampf, den eine wissenschaftliche Richtung unserer Tage nicht allein gegen „die Bedürfnisse des Gemüthes," sondern mehr noch gegen alles das führt, worin sie mit oder ohne Grund die Nachwirkung religiöser Ueberzeugungen sieht. Den alten Gegensatz zwischen Mechanismus und Teleologie scheint unsere Zeit zu einem völlig unversöhnbaren ausgeprägt zu haben, und mit um so zudringlicherer Gewalt will die erstere Weltansicht sich uns aufnöthigen, als sie sich für die nothwendige Voraussetzung jenes modernen wissenschaftlichen Fortschritts ausgibt, dessen Resultate wir im täglichen Leben bewundern und nutzbar machen. Diese Thatsachen einfach ignoriren zu wollen und im Vertrauen auf die höhere Gewähr spiritualistischer oder idealistischer Lehren der beschränkten menschlichen Wissenschaft verächtlich den Rücken zu kehren, ist ein gefährliches Beginnen; Wenige aber auch nur mögen sich dabei beruhigen, beide Gegensätze unausgeglichen im Herzen mit herumzutragen. Wenn daher der Verf. des Mikrokosmus darauf ausgeht, die Ueberzeugung zu befestigen, „daß der Streit zwischen diesen beiden eine unnöthige Qual ist, die wir durch zu frühes Abbrechen der Untersuchung uns selbst zufügen," so wird man seinen Untersuchungen sicherlich mit lebhaftem Interesse und warmer Sympathie entgegen kommen müssen.

Es wäre thöricht, die außerordentlichen Vortheile leugnen zu wollen, welche die mechanistische Auffassungsweise der naturwissenschaftlichen Forschung darbietet. Indem sie die einzelnen Erscheinungen nicht als Verwirklichungen einer ihnen irgendwie vorschwebenden Idee faßte, sondern als nothwendige Producte eines hinter ihnen stehenden Naturlaufes, nicht als die wechselnden Spiele einer träumenden Weltseele, sondern als die besondern Aeußerungsweisen eines allgemeinen Naturgesetzes, indem sie dann mit unablässiger Sorgfalt bei jeder Wirkung alle die einzelnen mitwirkenden oder mitleidenden Elemente, ihre Lage zu einander und die besondern Umstände ihres Wirkens in Erwägung zog, gelang es ihr nicht nur ein allgemeines Bild dieses Wirkens zu entwerfen, sondern dasselbe nach Größe, Richtung und Dauer messend zu bestimmen und sodann in einem größern gesetzmäßigen Zusammenhang zu begreifen. Indem sie darauf ausging, einen letzten und abschließenden Schritt in dieser Richtung zu thun und „jene ersten Ausgangspunkte aller Wirkungen aufzufinden, welche völlig einfach und unveränderlich durch stets gleiche und darum berechenbare Beiträge den vielgestaltigen Naturlauf zusammensetzen," konnte sie dies freilich nicht, ohne den Boden der unmittelbaren Erfahrung zu verlassen. Schon der Gebrauch des Mikroskops hatte gelehrt, in dem, was den Sinnen als gleichartiges und beständiges Element erschienen war, das Resultat einer wohl berechneten mannichfaltigen Zusammensetzung zu erkennen. So suchte man denn jetzt „die letzten Bestandtheile der körperlichen Welt in unzählbaren Atomen von unsichtbarer Kleinheit, unwandelbarer Dauer und unveränderlicher Beständigkeit ihrer Eigenschaften," und führte alles Werden und alle Veränderung der Naturerzeugnisse auf die Mannigfaltigkeit ihrer Stellungen und Bewegungen zurück. Physik und Chemie basiren ihre Einzelforschungen auf die Atomistik, die namentlich den Berechnungen eine treffliche Grundlage darbietet. Aber die Brauchbarkeit einer Hypothese und die Anschaulichkeit, welche durch sie vielleicht die Erklärung verwickelter Vorgänge gewinnt, entscheidet noch nicht endgültig über ihre Wahrheit. Ohne indessen schon hier die Bedenken vorzubringen, welche einer solchen Ansicht von der Natur des Körperlichen, sei es in jener rohen Form, in der die Naturforschung ihr zu huldigen pflegt, sei es in jener weitern Ausbildung, welche ihr Lotze gegeben hat, noch immer entgegenstehen, wollen wir nur darauf sogleich mit dem Verf. aufmerksam machen, daß durch ihre Annahme in der Frage nach den letzten Gründen des Seins überhaupt noch nichts entschieden ist. Denn wenn wir die Atome ungetheilt und unzerstörbar nennen, so sind sie dies doch nicht „um einer unbedingten Unzerstörbarkeit ihres Wesens willen, sondern weil der wirkliche Naturlauf die Veranlassungen nicht erzeugt, denen ihre Auflösung gelingen könnte" (S. 38). An welchen Bedingungen ihre eigene Existenz hängen mag, diese Frage kann die Naturforschung für ihre Zwecke dahingestellt sein lassen; sie liegt aber auch ganz außerhalb ihres Kreises, da ja jene Bedingungen nothwendig der Schöpfung der bestehenden Welt vorausgehen mußten.

Daß nun jeder neue Zustand nur als die nothwendige Folge eines vorausgegangenen anzusehen, daß „jede Veränderlichkeit der Wirkungsweise, jede Mannigfaltigkeit der Entwicklung und alle Vielseitigkeit der Aeußerungen, die wir in irgend einem Naturgebilde antreffen, theils auf innere Bewegungen, durch welche die Beziehungen seiner Theile rastlos umgestaltet werden, theils auf wechselnde Verhältnisse zurückzuführen sei, die es mit der Außenwelt verknüpfen," das geben wir vielleicht ohne Widerspruch zu, so lange es sich nur um die Thatsachen der leblosen Natur handelt; schwieriger dagegen zeigen wir uns, gilt es die gleiche Betrachtungsweise auch auf die Erklärung der lebendigen Erscheinungen auszudehnen. L. war unter den ersten, die darauf drangen, diesen Schritt zu thun, nicht zu einer besondern Lebenskraft Zuflucht zu nehmen, sondern auch die Erscheinungen des Lebens nur mit Hülfe der uns auch anderweit bekannten physikalischen und chemischen Gesetze zu erklären. Im Mikrokosmus wiederholt er diese Untersuchungen. „Nicht durch eine höhere,

eigenthümliche Kraft, die sich fremd dem übrigen Geschehen überordnete, nicht durch unvergleichlich andere Gesetze des Wirkens wird das Lebendige sich von dem Unlebendigen unterscheiden, sondern nur durch die besondere Form der Zusammenordnung, in die es mannigfaltige Bestandtheile so verflicht, daß ihre natürlichen Kräfte unter dem Einflusse der äußern Bedingungen eine zusammenhängende Reihe von Erscheinungen nach denselben allgemeinen Gesetzen entwickeln müssen, nach denen auch sonst überall Zustand auf Zustand folgt" (S. 58). Nicht der Mangel einer herrschenden und ordnenden besondern Lebenskraft ist es, was die chemischen Processe des im Tode verwesenden Körpers von denen des lebendigen unterscheidet; da wie dort finden Zersetzungen und Neubildungen nach den gleichen Gesetzen statt, aber während hier die Zersetzung eine organisirte ist, während eine wohlgeordnete Reihe von ineinandergreifenden Bewegungen Vorgänge verhindert, die den Bestand des Ganzen bedrohen könnten, und eingetretene Verluste ersetzt, ist dort die Kette zerrissen: „um sich greifend und durch keine Ordnung mehr geregelt, laufen die chemischen Vorgänge in das wüste Bild der Fäulniß zusammen." Und wie somit die Dauer der Lebenserscheinungen davon abhängig ist, daß die bestimmte Verbindungsweise der Theile erhalten bleibt, „die nicht mit gleicher Geschwindigkeit vergehen, sondern von denen ein langsamer sich verändernder Stamm stets den gesetzgebenden Kern für die Anlagerung des kommenden Ersatzes gewährt," so beruht die Fortpflanzung nicht darauf, daß ein Theil der Lebenskraft des erzeugenden Organismus sich von ihm ablöste und auf den neuen überginge, sondern darauf, „daß dem Erzeugenden die Herstellung eines Keimes möglich wird, der unbedeutend an Masse, sich nur durch die sorgfältig angeordnete Verbindungsweise und Mischung seiner Bestandtheile auszeichnet und nur durch sie befähigt wird, unter dem Einflusse äußerer begünstigender Bedingungen sich mit zunehmender Kraft in ein lebendiges Gebilde zu entwickeln." Nur darin endlich „besteht die Aufgabe des Lebens, daß der bestehende Stamm der leiblichen Bestandtheile stets so geordnet ist und stets in solcher Form mit dem Material der äußern Welt in Berührung tritt, daß die sich entspinnenden Wechselwirkungen und als ihre Folge der neue Ansatz von Theilchen den Bedürfnissen des Lebens angemessen geschehe."

Die teleologische Grundansicht ist durch diese Betrachtungsweise nicht ausgeschlossen. Auch wenn man sich im Interesse exacter Forschung gewöhnen muß, das Ganze anzusehen als das nothwendige Product seiner Theile und ihrer gegenseitigen Zueinanderordnung sammt den äußern Umständen ihrer Wirksamkeit, so bleibt das Andere darum doch nicht minder möglich, daß diese Theile und diese ihre Disposition nur da sind für das Ganze und um des Ganzen willen und entworfen sind aus dem Ganzen. Nicht das ist gesagt, daß nicht am Anfange der Welt Ideen die bestimmenden Gründe für die ersten Verknüpfungen der Dinge gewesen seien, wenn es auch in ihrer Erhaltung „die Wirksamkeiten der Theile sind, die den Inhalt der Ideen realisiren."

Der Verf. begnügt sich nicht damit, diese allgemeinen Grundsätze der Betrachtung aufzustellen; nach den verschiedenen Seiten seiner Wirkungsweise macht er uns mit dem „Mechanismus des Lebens" bekannt, mit seinen beständigen und periodischen Verrichtungen; in anschaulichem Bilde führt er uns den Bau des thierischen Leibes vor und belehrt uns endlich über die mannigfachen Vorkehrungen, welche zur Beseitigung der von außen unvermeidlich sich aufdrängenden Störungen bereits in der ursprünglichen Anlage des Organismus getroffen sind. So anziehend diese Untersuchungen sind, und so gern wir uns gerade hier der Führung eines Mannes anvertrauen, der in so seltener Weise eigene empirische Forschung mit theoretischer Speculation verbindet: für den hier vorgezeichneten Zweck muß es genügen, darauf hingewiesen zu haben. Freilich hat das Bild des Lebens, das sie uns gewinnen lassen, nichts mehr von jener schönen Innerlichkeit, von jener schöpferischen, aus der Quelle selbständiger eigener Kraft fließenden Einheit, welche der unbefangene Blick in den lebendigen Wesen zu erkennen glaubt.

Nicht ein einfacher, in sich geschlossener und durch seine Intensität mächtiger Gestaltungstrieb beseelt die lebendigen Körper; nicht mit ungewöhnlichen unüberwindlichen Kräften schließen ihre Bestandtheile sich zu einer dichtern Einheit zusammen, als sie dem Unbelebten möglich wäre: auf beständigem Wechsel ihrer Massen beruhend, sind sie, verglichen mit diesem, lockere und gebrechliche Gebilde. Aber an den glücklichen Verhältnissen, in denen sie ihre Theile unter einander verbunden dem Naturlauf entgegenstellen, bricht sich dennoch der eindringende Strom unzähliger physischer Ereignisse und gestaltet sich zu einem feststehenden Bilde, das die Stoffe der Außenwelt in sich hineinzieht, eine Zeitlang festhält und sie dann dem formlosern Treiben der unorganischen Natur zurückgibt. Nicht an ein festes Substrat ist dieses reiche Spiel der Ereignisse gebunden, sondern schwebt beweglich wie der farbige Glanz des Regenbogens über einem rastlos veränderlichen Untergrunde. Ja so wenig finden wir in den organischen Körpern jene einheimische sich selbst genügende Lebenskraft, daß wir sie vielmehr nur wie jene Oerter im Raume ansehen können, an denen die Stoff, die Kräfte und die Bewegungen des allgemeinen Naturlaufes in so glücklichen Verhältnissen sich kreuzen, daß veränderliche Massen sich für eine Zeitlang zu einer doch immer bald vergehenden Gestalt verdichten und ihre Wechselwirkungen eine melodisch abgeschlossene Reihe aufblühender und verwelkender Entwicklung durchlaufen können (S. 155).

Mit dieser zusammenfassenden Anschauung der Lebensvorgänge schließt das erste Buch, welches die sechs Capitel, in die es zerfällt, unter dem gemeinsamen Namen „der Leib" befaßt. Wie wenig dieselbe mit dem Materialismus gemein hat, oder gar mit Nothwendigkeit zu ihm hinführt, wurde bereits angedeutet. Wer trotzdem diesen Verdacht nicht los werden könnte, den möchte dann wenigstens das zweite Buch „die Seele" eines Andern belehren. Nur möge er nicht hoffen, hier, auf dem höhern Gebiete des geistigen oder seelischen Lebens, sogleich dem Mechanismus völlig zu entfliehen. Freilich sind wir weit davon entfernt, die verwickelten Erscheinungen des Seelenlebens mit der gleichen Sicherheit auf die verschiedenen sie hervortreibenden Bedingungen zurückzuführen, mit der gleichen Zuversicht als die Resultate wohl bekannter Gesetzmäßigkeit im voraus zu erwarten, wie uns dies auf einzelnen Feldern der Naturwissenschaft möglich ist.

Für den Kometen kennen wir die Gesetze der Anziehung und Beharrung als das verknüpfende Band, welches alle Theile seiner Laufbahn unter einander in einen nachweisbaren Zusammenhang setzt: für die Seele würden wir ein ungleich tiefer liegendes Gesetz bedürfen, welches uns verschiedene, ihrer Form nach nicht vergleichbare Thätigkeiten dennoch als Glieder einer und derselben Entwicklungsreihe begreifen lehrte. Wir müßten sagen können, warum ein Wesen, das auf Veranlassung der Aetherwellen Licht und Farben sieht, nothwendig Töne hören müsse, wenn Luftschwingungen auf seine Sinnesorgane wirken, oder warum seine Natur, wenn sie unter gewissen Eindrücken anschauliche Bilder erzeugt, folgerichtig in Gefühle der Lust und Unlust unter dem Einfluß anderer ausbrechen müsse. Kaum dürfen wir erwähnen, daß diese außerordentliche Aufgabe nie gelöst worden ist, und daß wir nirgends eine Aussicht auf ihre mögliche Lösung sehen; jede Psychologie wird die Ueberzeugung theilen, daß diese ununterbrochene Folgerichtigkeit in der Natur der Seele stattfindet, aber keine wird ihr Gesetz auszusprechen wissen (S. 196).

Noch ein anderes scheint die mechanistische Durchführung der Seelenlehre zu erschweren. Wir wissen nichts von einer Veränderlichkeit der körperlichen Atome, nichts von neuen Gewohnheiten, die das einzelne etwa aus seiner Wechselbeziehung mit andern, noch nachdem diese gelöst sind, in neue Beziehungen mit hinübernähme; oder wenigstens, wenn die Atome selbst zugleich mit dem Wechsel ihrer äußern Beziehungen Veränderungen ihrer innern Zustände erführen, so erlöschen doch diese Veränderungen, „was ihren Einfluß nach außen betrifft, mit dem Aufhören ihrer äußern Beziehungen, und überall wo die letzten genau zu einer frühern Constellation zurückgekehrt sind, kehrt auch das Atom zu demjenigen seiner Zustände, der dieser entsprach, mit vollkommener Elasticität zurück und tritt nun wieder als dieselbe Kraft oder dieselbe Last, wie damals, in das Spiel der weitern Wechselwirkungen ein" (S. 46). Wir können die gleiche Unveränderlichkeit von der Natur der Seele nicht behaupten, wir werden vielmehr

hier eine gewisse Entwicklungsfähigkeit, eine auf gewöhnender Uebung beruhende Vervollkommnung in den Rückwirkungen zugeben müssen, welche sie auf die von außen kommenden Anregungen ausübt. Aber wir sehen doch zugleich, „daß die unzähligen Einflüsse, welche die Seele nicht ohne innere Veränderung aufnehmen kann, doch die Beständigkeit und Folgerichtigkeit nicht stören, mit denen sie sich bearbeitend auf diese Eindrücke zurückwendet; nur eine größere Gewandtheit scheint allen diesen Kräften mit der wachsenden Uebung zu Theil zu werden, durch welche sie mit den Verwicklungen der Gegenstände ihres Angriffs vertraut geworden sind" (S. 211). Und die Wirksamkeit dieser Kräfte, den Lauf der Ereignisse unseres Seelenlebens sehen wir in der That einem psychischen Mechanismus unterworfen, „in andern Formen zwar und nach andern besondern Gesetzen, als sie der äußere Naturlauf darbietet, aber mit gleicher durchgängiger Abhängigkeit jedes einzelnen Ereignisses von seinen vorangehenden Bedingungen." Deutlich zeigt er sich „in den Erscheinungen des Gedächtnisses und der Wiedererinnerung, in der Abhängigkeit unserer Gefühle und Strebungen von gewissen Eindrücken, durch welche sie regelmäßig hervorgerufen werden."

Allein anderseits muß doch auch mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß dieser psychische Mechanismus zur Erklärung der sämmtlichen Thatsachen des innern Lebens nicht ausreicht; denn die Seele ist nicht bloß der Schauplatz, auf dem der Lauf der Vorstellungen nach den Gesetzen der Association und Reproduction sein buntes, mannigfaltiges Spiel aufführt: durch eigene Thätigkeit geht sie vielmehr von der einen zur andern über, wird sie sich der mannigfachen Beziehungen und Verknüpfungen derselben unter einander bewußt; nicht nur ein Wechsel des Wissens ist in ihr, sondern auch ein Wissen um diesen Wechsel; über dem vielfach verschlungenen Zuge der nach bestimmten Gesetzen einander hervorrufenden und wieder verdrängenden Vorstellungen erhebt sich die ordnende, zusammenfassende That des Verstandes.

Ich muß es mir versagen, in das reiche Detail der einzelnen Untersuchungen einzugehen. Fremde Ansichten bestreitend und eigene Andeutungen versuchend, geht der Verf. in den fünf Capiteln dieses Buches darauf aus, die Elemente des geistigen Lebens zu bestimmen. Auch hier wird des Anziehenden vieles geboten, Manches wird man sich sofort von ganz entgegengesetztem Standpunkte aus aneignen können; so was über die Bestreitung einer Mehrheit von Seelenvermögen und den Versuch, alle Vorgänge des innern Lebens aus einem einzigen Urvermögen abzuleiten, vorgebracht wird; auch in der großen Bedeutung, die er dem Gefühle für das Entstehen des Selbstbewußtseins beilegt, welches ihm geradezu nur für die Ausdeutung eines Selbstgefühls gilt, hat der Verf. ohne Zweifel das Richtige getroffen. In nicht wenigen Punkten aber auch wird man ihm nicht zu folgen vermögen.

Wichtiger vielleicht für die oben bezeichnete allgemeine Tendenz des Werkes, die Lösung des Streites zwischen Mechanismus und Teleologie, und darum auch wichtiger für diese Besprechung ist das dritte Buch: „das Leben." Zugleich aber tritt in ihm deutlicher als in den frühern der Zusammenhang hervor, in welchem für den Verf. diese Lösung mit jenen unter seinen philosophischen Ansichten steht, mit denen wir uns unmöglich einverstanden erklären können. Der Zusammenhang zwischen Leib und Seele und die gegenseitige Einwirkung derselben auf einander bilden hier den vorzüglichsten Gegenstand der Untersuchung. Man ist gewohnt, sich die Seele als den unbedingten Herrscher, den Leib als ihren stets bereiten Diener zu denken; nichts scheint uns so unmittelbar gewiß und vertraut, als daß unser Arm sich bewegt, wenn die Seele ihn sich bewegen heißt, daß die Bewegungen des Leibes sich verändern nach dem Wechsel unserer Entschließungen; ja wir glauben die Kraft zu fühlen, die ordnend und bestimmend aus der Seele in die einzelnen Glieder einströmt. Und doch beweist gerade der erkannte Irrthum dieser letztern Vorstellung das Falsche der ganzen Anschauungsweise. Denn was wir bei der Bewegung des Armes oder Fußes fühlen, „ist nichts als die Veränderung, welche durch die schon geschehene Anregung die Muskeln während ihrer Zusammenziehung erfahren, und von welcher eine Wahrnehmung, der Müdigkeit ähnlich und in sie übergehend, zu unserm Bewußtsein zurückkehrt." Nicht wie der Werkführer der Maschine, deren Klappen und Kurbeln er übersieht und deren Verrichtungen er mittelst dieser hervorruft und lenkt, steht die Seele den Einrichtungen des Leibes gegenüber. Nur langsam und allmählich ist die Wissenschaft zu einer annähernden Erkenntniß der Structur des Leibes gelangt; die innern, die Bewegungen vermittelnden Vorgänge, die Erregungen der Nerven und Muskeln sind ihr noch jetzt völlig dunkel. Sollte die Seele nach eigenem Ermessen die Mittel zur körperlichen Verwirklichung ihrer Entschließungen auswählen, nie würde sie dazu kommen; sie wüßte nicht, wie sie den eigenen Antrieb dem körperlichen Werkzeug mittheilen sollte, nicht, welches hierzu das geeignete wäre; und wüßte sie darum selbst ohne vorangegangene Erfahrung, welche leibliche Bewegung überhaupt der erleichternde Ausdruck ihrer innern Stimmung sein soll, sie könnte sie nicht hervorrufen.

Auch hier muß die Seele jenem Zusammenhange vertrauen, der in allem Naturlauf nach unveränderlichen Gesetzen Zustand mit Zustand verbunden hat und der auch die innern Regungen, zu denen ihre Natur fähig ist, ohne ihr mithelfendes Zuthun mit Veränderungen ihres Körpers verknüpft. Sobald das Bild einer bestimmten Bewegung in unserm Bewußtsein verbunden mit dem Wunsche ihres Geschehens auftaucht, so ist dies der innere Zustand, an den diese durchdringende Gesetzlichkeit der Natur als nothwendige Folge die Entstehung dieser bestimmten Bewegung gekettet hat, und sie geschieht nun, nachdem diese Anfangsbedingung ihres Eintreiens gegeben ist, ohne unser Mitwirken, ohne unser Zuthun, selbst ohne alle Einsicht unserseits in den Gang des Mechanismus, den uns der Zusammenhang der Natur zu Gebote gestellt hat (S. 319). — Nicht die Lebendigkeit des Willens und auch nicht die Thatsache seiner Macht über die Glieder wird durch unsere Auffassung bedroht; aber festgestellt wird, daß die Natur des Willens nur im lebendigen Wollen, nicht an sich zugleich im Vollbringen besteht. So wenig unser Wille unmittelbar über die Grenzen unseres Körpers hinausreicht und als thätige Gewalt die entfernte Außenwelt verändert, so wenig reicht er in unserer Persönlichkeit an sich über unsere Seele hinaus; wenn er dennoch eine Macht ausübt über den Körper, den ihm die Natur als Werkzeug zugesellt hat, so ist es, weil dieselbe Naturnothwendigkeit es festgesetzt hat, daß an seine Gebote, die an sich machtlosen, eine gesetzlich geordnete Folgsamkeit der Massen sich knüpfe. . . . Wohl kann die Seele, indem sie eine Reihenfolge solcher innern Zustände in sich erzeugt, die der allgemeine Naturlauf zu Anfangspunkten von Bewegungen gemacht hat, auch eine Reihenfolge der letztern in einer Ordnung und zweckmäßigen Gruppirung hervorrufen, für welche an sich die Einrichtung des Organismus keinen hinlänglichen Grund enthält; aber alle ihre Herrschaft über den Körper kommt in dieser Beziehung doch nicht über eine unendlich mannigfach variirte Benutzung und Zusammensetzung elementarer Bewegungen hinaus, von denen sie keine einzelne zu ersinnen oder zu begreifen weiß. Sie verknüpft zweckmäßige Elemente zu einem zweckmäßigen Gebrauch, wie die Sprache ihre Vocale und Consonanten zu einem unendlichen Reichthum der Worte und des Wohlklanges; aber wie die Sprache ihre Laute vorfand, so findet die Seele die einfachen zweckmäßigen Bewegungen vor, leicht erregbar durch einen innern Zustand, den sie herbeizuführen weiß, aber in der übrigen Weise ihrer Entstehung und Durchführung ihr völlig dunkel und von ihr unabhängig (S. 321).

Noch ein Doppeltes kommt dazu. Nicht nur überhaupt findet sich die Seele zur Verwirklichung ihrer Bewegungsantriebe an die Veranstaltungen angewiesen, die sie nicht selbst ersonnen hat, sondern in dem Körper bereits fertig vorfindet, diese Veranstaltungen selbst sind der Art, daß durch sie vereinzelte Bewegungsbruchstücke schwer, zusammenstimmende Bewegungsgruppen leicht gemacht sind. Nicht aus den einzelnen Bestandtheilen muß die Seele mühsam und gewiß nicht ohne manche fehlgeschlagene Versuche die Bewegungen zusammensetzen, sondern auf Grund der ursprünglichen Anordnung wird die vollständige zweckentsprechende Handlung durch den sie fordernden Reiz selbst mit mechanischer Nothwendigkeit hervorgerufen. Und auch das Weitere ist nöthig,

daß solche Bewegungen nicht allein auf das Geheiß der Seele, sondern in Folge von äußern Störungen entstehen können. Offenbar „werden wir es für die Sicherung des Lebens als die nützlichste Einrichtung voraussetzen können, daß, ohne die überlegende Anordnung der Seele abzuwarten, der Reiz unmittelbar mit mechanischer Nothwendigkeit die zweckmäßige Rückwirkung auslöst. Zahlreiche Bewegungen dieser Art beobachten wir theils an unserm eigenen Körper, wie die convulsivischen Explosionen des Hustens, des Niesens, des Erbrechens, durch welche ohne unsere Kenntniß des Hergangs die Entfernung schädlicher Reize bewirkt wird; theils hat man sie an dem Rumpfe geköpfter Thiere, also unter Umständen wahrgenommen, unter denen die natürlichste Voraussetzung gegen die Mitbetheiligung der Seele spricht" (S. 376). Nur so kann die Seele die nöthige Herrschaft über die Glieder ihres Leibes und seine Bewegungen erlangen. Erst nachdem sie als müßiger Beobachter den Bewegungen zugeschaut hat, welche physische Reize in ihrem Körper hervorriefen und mit denen ein bestimmtes, zu ihrem Bewußtsein gelangendes Gefühl verknüpft war, kann sie, indem sie dies Gefühl wieder erzeugt, auch die damit verbundene Bewegung nun selbst nach eigener Wahl erzeugen. Den Mechanismus, den sie nicht selbst erfand, kann sie dann aber vervollkommnen, „indem sie ihre mannigfachen Fähigkeiten, — Vergangenes in der Erinnerung aufzubewahren, Zukünftiges aus frühern Analogieen zu erwecken, das gemeinsame Aehnliche aus oberflächlicher Verschiedenheit hervorzuheben, unwillkürliche Wirkungen durch Rücksicht auf den erzielten Erfolg zu verbessern, — der Verfeinerung und Vervollkommnung jener gewiß schon künstlichen, aber den Bedürfnissen des vollen Lebens noch nicht entsprechende Verkettung zwischen Reizen und Rückwirkungen widmet. Die Langsamkeit, mit welcher das menschliche Kind allmählich zur Herrschaft über seine Glieder kommt, in Verbindung mit der äußerst feinen individuellen Ausprägung dieser Herrschaft, die ihm doch im Fortschritt der Bildung möglich ist, zeigt uns, wie bedeutend hier der mithelfende und veredelnde Einfluß der Seele eingreift; der äußerst kurze Zeitraum dagegen, den das neugeborene Thier meist bedarf, um die Bewegungsarten seiner Gattung völlig zu erlernen, und die oft komische Gleichförmigkeit, mit welcher die jungen Geschöpfe ohne individuelle Unterschiede die Sonderbarkeiten derselben entwickeln, dies lehrt uns, wie hier umgekehrt eine festere, früh und sicher wirkende Verbindung zwischen den Eindrücken des Gemeingefühles und den Bewegungen hergestellt ist" (S. 374). Wir werden dabei annehmen müssen, daß eine solche Vervollkommnung des Mechanismus unter dem Einflusse der Seele, eine solche Ausübung zweckmäßiger Rückwirkungen in den leiblichen Organen eigenthümliche physische Veränderungen hervorbringt und zurückläßt. (Schluß folgt.)

Bonn. von Hertling.

Religionsgeschichte.

Essays von **Max Müller.** Erster Band. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen. Leipzig, Engelmann 1869. XXXII u. 342 S. 8. 2 Thlr.

Zufolge der Bemühungen seines Freundes Bunsen bei den Directoren der ostindischen Compagnie, welche die nöthigen Fonds zur Ausführung des Unternehmens zur Disposition stellten, wurde Prof. Max Müller zu Oxford in den Stand gesetzt, den Text und Commentar der „heiligen Lieder der Brahmanen", d. i. des Veda, im Drucke herauszugeben. Bunsen sprach jedoch den Wunsch aus, daß während der Zeit der Herausgabe, welche zwanzig Jahre in Anspruch nahm, von Zeit zu Zeit von Müller „einige Späne aus seiner Werkstätte" geliefert würden. Diesem Wunsche entsprechend veröffentlichte M. fast jedes Jahr einige Aufsätze in verschiedenen englischen Zeitschriften. Was den Gegenstand dieser Essays betrifft, so ward der Verf. in der Wahl desselben durch seine persönliche Vorliebe bestimmt. „Für mich," sagt er S. VII, „gibt es keine anziehendere Beschäftigung, als dem Ursprung und den ersten Keimen der menschlichen Gedanken nachzuspüren; nicht etwa in bloßer Theorie..., sondern rein geschichtlich und wie ein indianischer Spurjäger, der jeden Fußtapfen, jedes Lager, jeden geknickten Grashalm beobachtet, der ihm Kunde geben kann von den Wanderungen der Menschen in ihrem frühesten Suchen und Trachten nach Licht und Wahrheit." Insbesondere aber sind es die religiösen Gedanken der Menschheit, deren geschichtliche Erforschung für den Essayisten von Interesse ist: „So hoch ich auch den Werth der Sprachenwissenschaft für die Hülfe anschlage, welche sie uns zur Entwirrung einiger der verwickelten Knäuel des menschlichen Geistes gewährt, so bekenne ich gleichwohl, daß es für mich kein anziehenderes und überwältigenderes Studium gibt, als das Studium der Weltreligionen: das Studium, wenn ich es so nennen darf, der mannigfaltigen Sprachen, in welchen der Mensch zu seinem Schöpfer gesprochen hat, und jener Sprache, in welcher sein Schöpfer »manchmal und auch auf mancherlei Weise« zum Menschen sprach" (S. 17). Bestimmend für den Verf. war sodann auch seine Ansicht über die centrale Stellung der Religion in der Geschichte der Menschheit. Er sagt diesfalls:

Für mich gestalten sich die großen Epochen der Weltgeschichte nicht nach der Gründung oder Zertrümmerung von Weltreichen, nach Völkerwanderungen oder nach französischen Revolutionen. All das ist äußere Geschichte, aufgestapelt aus Begebenheiten, die nur denjenigen riesenhaft und überwältigend vorkommen, welche weder in die Ferne noch in die Tiefe zu blicken vermögen. Die wahre Geschichte der Menschheit ist die Religionsgeschichte: die wunderbaren Wege, auf welchen die verschiedenen Familien des Menschengeschlechtes dem Ziele zustrebten, Gott wahrhaft zu erkennen und durch Erkenntniß und Liebe sich ihm zu nähern. Dieses ist die Grundlage, auf welcher alle Profangeschichte beruht: sie ist die Leuchte, der Geist, das eigentliche Leben der Geschichte, und ohne sie würde alle Geschichte in der That profan sein.

Von solchen Neigungen und Ueberzeugungen geleitet, suchte der Verf. seine sprachwissenschaftlichen Studien für die Religionsgeschichte der Menschheit, für Mythologie und Ethologie zu verwerthen, und den Ertrag derselben für diese Wissenschaften legte er in einer Reihe von Essays nieder, in denen er nur „Beiträge" zur Religionsgeschichte u. s. f. liefert, weil die Ausführung eines eigentlichen Planes dieser Wissenschaften, insbesondere der Religionsgeschichte, zur Zeit noch mit zu großen Schwierigkeiten verknüpft sei, welche theils in dem seit den letzten 50 Jahren zu Tage geförderten umfangreichen und noch nicht bewältigten Material, theils in der noch keineswegs endgültig feststehenden, vielmehr schwankenden, ja widersprechenden Ansicht über die Grundanschauung mancher Religionssysteme, z. B. des chinesischen und indischen, liegen. Die Ueberzeugung, daß diese Aufsätze nicht bloß für den Sprachforscher, sondern ebenso für den Forscher auf dem Gebiete der Geschichte, der Religion und Philosophie von Wichtigkeit seien, bestimmte den Verf., dieselben mit Ausscheidung der weniger interessanten zu sammeln und (vorerst zwei Bände) unter dem Titel „Chips from a German Workshop" herausgegeben, und nachdem dieselben in England zwei Auflagen erlebt hatten, sie in deutscher Uebersetzung auch seinen Landsleuten vorzulegen.

Schon die mitgetheilten Aeußerungen des Verf. rechtfertigen die Anzeige seiner allerdings zunächst den Sprachforscher interessirenden Essays in einem theologischen Blatte, noch mehr aber der Werth und die Bedeutung, welche er seinen in dem ersten Bande niedergelegten „Beiträgen zur vergleichenden Religionsgeschichte" vindicirt. Außer dem Hauptzweck, den er damit verfolgt, nämlich der Wahrheit zu dienen, wie es aller Wissenschaft als solcher eigen ist, verspricht er sich vom Studium der Religionsgeschichte den größten Nutzen für die christliche Religion selbst. Sehr schön spricht er sich hierüber in dem Aufsatze über den Buddhismus S. 163 aus:

Von all den großen Vortheilen, die uns das Studium fremder Religionen gewährt, ist aber der größte gewiß der, daß wir unsere eigene nur um so mehr würdigen lernen. Nie empfinden wir die Vorzüge unserer Heimath lebhafter, als wenn wir aus der Fremde zurückkehren, und dasselbe ist bei unserer Religion der Fall. Wenn wir untersuchen, was andern Völkern als Religion gedient hat und noch dient, wenn wir die Gebete, den Gottesdienst, die Theologie der gebildetsten Völker, selbst der Griechen, Römer, Inder und Perser, einer genauen Prüfung unterwerfen, so werden wir nur mit vollerm Bewußtsein erkennen, welche Segnungen wir dadurch genießen, daß wir vom ersten Augenblicke unseres Daseins an die reine Luft eines christlich gebildeten Landes athmeten. Wir kommen nur zu leicht dahin, die größten Segnungen als selbstverständlich anzusehen, und unsere Religion selbst macht hiervon keine Ausnahme. Wir haben selbst so wenig gethan, um unsere Religion zu erlangen, so wenig für die Wahrheit derselben gelitten, daß wir unser Christenthum, wie sehr wir es auch immer schätzen mögen, doch nie hoch genug schätzen, bis wir es mit andern Religionen verglichen haben.

Mit diesem ersten Vortheil ist aber ein zweiter verknüpft. Das sorgfältige Studium der verschiedenen Religionen, fremder Sitten und Gebräuche, fährt der Verf. fort, ist zugleich das beste Präservativ gegen jene so häufig vorkommende anmaßende und lieblose Beurtheilung alles Fremden und Ausländischen. Das Gefühl, das die Hellenen bestimmte, die ganze Menschheit in Griechen und Barbaren einzutheilen, ist mit der menschlichen Natur so enge verwachsen, daß selbst das Christenthum es nicht ganz auszurotten vermochte. Deshalb erscheint uns auf den ersten Blick, den wir auf das Labyrinth der verschiedenen Religionen werfen, alles als Finsterniß, Selbsttäuschung und Eitelkeit. Es erscheint wie eine Entweihung des Wortes Religion, wenn wir damit die wahnsinnigen Schwärmereien der indischen Thogins oder die Blasphemieen der Buddhisten bezeichnen. Indem wir uns aber langsam und mit Ausdauer in diesen Irrgängen zurecht zu finden suchen, scheint sich unser Blick zu erweitern, und wir entdecken einen schwachen Lichtschimmer, wo zuerst alles in Dunkel gehüllt war. Wir verstehen das Wort eines Mannes (Augustinus), der mit mehr Recht als jeder andere über diesen Gegenstand urtheilen durfte: „Es gibt keine Religion, die nicht einen Funken von Wahrheit enthält." — Endlich gewähre das Studium der vergleichenden Religionswissenschaft praktisch den größten Nutzen für den christlichen Missionär. Dieses Studium lehre nämlich nicht nur die in sämmtlichen Religionen stattfindende Verschiedenheit und nicht nur die Verschiedenheit einer und derselben Religion in früherer und späterer Zeit, sondern auch das Gemeinsame in ihnen. Würden nun, meint der Verf., die Missionäre auf dieses Gemeinsame statt, wie sie nur zu sehr geneigt seien, auf das specifisch Verschiedene hinweisen, so müßte ihre Thätigkeit eine wahrere und erfolgreichere sein. Und vermöchten sie sodann z. B. den Buddhisten zu zeigen, welch großer Unterschied zwischen der ursprünglichen Lehre Buddha's und der spätern sei, und „daß nur das, was Buddha selbst gesagt, gut gesagt sei," und wie tief verschieden ihr jetziger Glaube von dem ihrer Vorväter und der Begründer ihrer Religion sei, so würde manchem nach Wahrheit suchendem Gemüthe die Wahl zwischen Christus und andern Meistern leichter als jetzt werden (S. XXI).

Es läßt sich aber keine vergleichende Religionswissenschaft aufstellen, ja nicht einmal ein „Beitrag" dazu geben, ohne daß das Verhältniß der verschiedenen Religionen zur geoffenbarten, d. i. zum Christenthum, genauer bestimmt wird, weshalb der Verf. über diesen Cardinalpunkt sich wiederholt und ebenso unzweideutig ausspricht. Zuerst thut er es negativ dadurch, daß er die Ansicht jener „Klasse von Philosophen, welche gern die göttliche Vorsehung für das jüdische und die christlichen Völker monopolisiren und den Gottesverehrungen der alten Welt den Namen Religion ganz absprechen möchten, ja denen der Name »natürliche Religion« ein Gräuel ist" (S. XXVIII), verwirft und in den nicht geoffenbarten Religionen wahrhaft religiöse Elemente und Bestandtheile annimmt. Positiv bestimmt er aber fragliches Verhältniß dahin, daß er das Christenthum als „eine Religion von mehrern, oder als zu einer Klasse gehörig hinstellt." Vom geschichtlichen Standpunkt aus, wird kurz und bündig behauptet, ist unsere Religion so wie unsere Sprache nur eine unter vielen, und von ihm aus betrachtet fällt das Christenthum allerdings in das Gebiet der Profangeschichte (S. XXIV). Freilich statuirt der Verf. wiederum einen Unterschied zwischen der christlichen und den alten Religionen, wenn er jener als der vollkommensten den Vorzug einräumt; aber dieser Unterschied kann nur ein gradueller sein. Dem innern Wesen und dem Ursprunge nach wird das Christenthum mit allen andern Religionen identificirt. Aus dieser Ansicht erklären sich eine Reihe anderer Aeußerungen des Verf., nämlich: daß in der Religion, d. i. in aller Religion alles Neue alt und alles Alte neu sei, so daß es seit dem Anfange der Geschichte nie eine durchaus neue Religion gebe, weil die Geschichte der Religion uns überall nur neue Verbindungen und Mischungen derselben ursprünglichen Elemente aufzeige (S. VIII); daß demjenigen, der wahrhaft an die Wahrheit glaubt, eine Lehre nicht weniger wahr sei oder weniger werthvoll erscheine, weil sie nicht nur Moses und Christus, sondern auch Buddha und Lao-tse angehöre (S. XXIV); daß jede (d. h. auch die christliche) Religion, weil der Geschichte angehörend, dem unvermeidlichen Verfall ausgesetzt sei, und daß keine das bleiben könne, was sie zu Lebzeiten ihres Gründers und ihrer ersten Apostel gewesen (S. XX), daß also das Christenthum im 19. Jahrh. nicht das Christenthum des Mittelalters, und dieses nicht das Christenthum der ersten Concilien, und das Christenthum der ersten Concilien nicht das der ersten Apostel sei, und daß „nur das, was Christus selbst gesagt, gut gesagt sei," gerade wie nach einer Aeußerung Asoka's vor den versammelten Priestern Indiens „nur was Buddha selbst gesagt, gut gesagt sei" (S. XXI); endlich die Meinung, daß die vergleichende Religionsgeschichte dem alternden Christenthum neues Leben einhauchen werde (S. XVII).

So häufig und nachdrucksvoll der Verf. diese seine Ueberzeugung über das Verhältniß der „geoffenbarten" Religion zu den „alten" Religionen ausspricht, so sehr gehört sie zu jenen „Irrthümern, von denen (wie der Verf. S. XXIX selbst zugibt) die Essays nicht frei sind." Die verschiedenen Gründe, durch welche diese offenbar von Bunsen, und zwar aus dessen „Gott in der Geschichte" entlehnte Ansicht gestützt werden soll, sind keineswegs stichhaltig. Der Verf. meint zuerst, daß der „geschichtliche" Standpunkt der Betrachtung des Christenthums die fragliche Verhältnißbestimmung erheische. Allein theilt man mit ihm selbst die Ansicht, daß die Geschichte des Christenthums vom Historiker auch in wahrhaft geschichtlichem Geiste zu behandeln sei, so sieht man doch nicht die Wahrheit der Schlußfolgerung ein, daß es deshalb auch als eine geschichtliche Religion in demselben Sinne wie die andern alle, d. h. im Grunde als „natürliche Religion," aufgefaßt werden müsse. Die Geschichtlichkeit des Christenthums an sich schließt seinen innern unterschiedlichen Charakter und Ursprung von den andern Religionen, d. h. seine Uebernatürlichkeit keineswegs aus. Eine solche Argumentation beruht nur auf einer rein äußerlichen Betrachtung der Sache; denn über das innerwesentliche Verhältniß des Christenthums zu den übrigen Religionen kann doch nur die Einsicht in sein inneres Wesen entscheiden. Freilich sagt der Verf. zur innern Begründung seiner Theorie, daß, wie er glaube, die durch die neuern Forschungen gewonnene Ansicht über die genealogische Classification der Sprachen in arische oder indogermanische, in semitische und turanische Familien auch auf das wissenschaftliche Studium der Religionen anwendbar sei (S. 19. 20). Wäre dem wirklich so, dann freilich wäre die Consequenz, daß die christl. Religion ebenso eine Varietät der Religion an sich ist, wie z. B. die germanische Sprache eine Spielart eines und desselben Grundstockes der Sprache, nämlich der arischen, ist. Allein die ausgesprochene Ansicht ist doch nur eine Hypothese. Denn es ist eben bloße Behauptung und keineswegs der Beweis dafür geführt, daß es sich mit sämmtlichen verschiedenen Religionen in fraglichem Punkte

wirklich wie mit den verschiedenen Sprachen verhalte. Um die erwähnte Eintheilung der Sprachen sodann mit Recht auf das wissenschaftliche Studium der Religionen, auch der christlichen, übertragen zu können, müßte eine unzweifelhafte Erklärung über den Ursprung und die Bildung der Sprache überhaupt und sodann des Factums der Trennung der Sprachen, oder des Auseinandergehens der anfänglich Einen Sprache in die arische, semitische u. s. w. gegeben werden, worauf der Verf. gleichwohl nicht eingehen zu können erklärt (S. 309). Man begreift übrigens das Interesse, in welchem der Verf. gerade diese Ansicht über das Christenthum in seinem Verhältnisse zu den übrigen Religionen aufgestellt hat: offenbar glaubt er nur durch sie dem excessiven Supranaturalismus gegenüber den religiösen Wahrheitsgehalt in den nicht auf Offenbarung beruhenden Religionen retten zu können. Aber er verfällt dabei in das entgegengesetzte Extrem des Rationalismus resp. des Naturalismus. Man braucht in der That, wie der Verf. sagt, die göttliche Vorsehung nicht für das jüdische und die christlichen Völker zu monopolisiren und den Gottesverehrungen der alten Welt den Namen ganz abzusprechen, und hat nicht nöthig, die gänzliche Falschheit aller andern Glaubensformen darzuthun, um zu beweisen, daß unsere Religion die einzig wahre sei (S. 53); man kann mit dem Verf. selbst die Ueberzeugung theilen, daß ohne die natürliche Religion die geoffenbarte Religion keinen Halt und keine Stütze, keine lebendige Wurzel im Herzen der Menschen haben würde (S. XXIX): aber man muß deßhalb nicht, wie er thut, die jüdische und christliche Religion innerwesentlich mit allen übrigen identificiren und nur eine graduelle Verschiedenheit jener von diesen behaupten. Allerdings hat die jüdische und christliche Religion als geoffenbarte die natürliche zur Voraussetzung, anerkennt sie und schließt sie in sich ein, aber ohne daß sie selbst mit den geschichtlichen Religionen der alten Welt identisch ist. Nur in diesem Sinne und nicht in dem vom Verf. gemeinten sind die von ihm angerufenen patristischen, ja selbst biblischen Stellen zu verstehen. Wenn M. S. XXV sagt, dadurch, daß man vom geschichtlichen Standpunkte aus das Christenthum als eine Religion von den vielen begreife, verfalle es allerdings in das Gebiet der sog. Profangeschichte, es höre aber gerade dadurch auf profan zu sein und gewinne den wahrhaft heiligen Charakter wieder, den es durch eine künstliche Unterscheidung verloren habe, so verstehen wir das nicht. Man erhöht das Christenthum nicht, wenn man es in seinem innern Wesen den übrigen Religionen gleich setzt, an sich also erniedrigt. Wie eine von solchen Ansichten beherrschte Religionswissenschaft „der Welt einen neuen Anblick verleihen, ja selbst dem alternden Christenthum ein neues Leben einhauchen" könne, ist nicht einzusehen. Ebenso wenig begreift man, wie bei solcher apologetischen Methode, welche das Christenthum zuerst Verlust erleiden läßt, um ihm seine wahre Stellung zu den andern Religionen zu gewinnen (S. XXIV), noch ernstlich von „Offenbarung," welches Wort der Verf. oft gebraucht, die Rede sein könne.

Wenden wir uns von dieser allgemeinen Charakteristik der Essays zu diesen im Einzelnen, so müssen wir freilich das Urtheil über die Richtigkeit der darin niedergelegten Resultate, wie sie der Verf. durch sprachwissenschaftliche Forschungen gewonnen hat, den „Orientalisten" überlassen, und können aus ihnen nur das hervorheben, was uns vom speciell theologischen Standpunkt bemerkenswerth erscheint. Von den 15 Essays beschäftigen sich fast alle, nämlich die 13 ersten mit den arischen Religionen Asiens; der 14., „Popol Vuh" überschrieben, spricht sich über die Aechtheit des von Abbé Brasseur unter jenem Titel herausgegebenen ursprünglichen Textes der heiligen Schriften der Indianer von Central-Amerika aus. Der letzte Aufsatz hat zum Gegenstand die semitische Religion. — Aus den ersten ist gleich der erste Aufsatz, welcher eine Vorlesung über die Vedas enthält, hervorzuheben. Die Zeit der Abfassung des eigentlichen oder des Veda par excellence, d. i. des Rigveda, setzt M. unter Angabe der Gründe (S. 9—12) in die Zeit von 1200—1500 v. Chr. Was sein chronologisches Verhältniß zur Genesis betrifft, so bekennt der Verf., daß es schwierig sein werde, je auszumachen, ob der Veda das „allerälteste" Buch sei und ob nicht einige Theile des A. T. bis zu demselben oder einem noch frühern Zeitpunkt zurückverfolgt werden könnten, als die ältesten Hymnen des Veda. In der arischen Welt aber sei der Veda gewiß das älteste Buch und seine Erhaltung grenze an das Wunderbare (S. 5). Die Bedeutung, welche dem Veda zukommt, besteht nach dem Verf. eben darin, daß nur aus ihm, als dem Ausdruck des arischen Glaubens in seiner ältesten, urwüchsigsten und schlichtesten Gestalt, der Zend-Avesta, der nur einen Absenker jenes urwüchsigen Stammes darstelle, sowie der Buddhismus, der eine Opposition gegen die fest gegründete Religion der Brahmanen sei, sich erklären und ihr Verständniß haben (S. 21). Erwähnenswerth ist die Vorstellung der indischen Theologen über die „Inspiration" ihrer Vedas. „Die von den orthodoxen Theologen Indiens, heißt es S. 16, über die Offenbarung gehegten Anschauungen sind weitaus haarspaltender und umsichtiger als die der verwegensten Anwälte wörtlicher Eingebung in Europa. Das menschliche Element, im Sanskrit paurusheyatva genannt, ist aus jedem Winkel, jedem Versteck herausgetrieben, und da der Veda im Geiste der Gottheit vor dem Anfang der Zeit existirt haben soll, wird jede Anspielung auf geschichtliche Begebenheiten, deren es nicht wenige gibt, mit einem Eifer und einem Scharfsinn hinweggediftelt, die einer bessern Sache würdig wären." Was den Gottesbegriff im Veda betrifft, so leugnet der Verf. S. 24, daß derselbe eigentlichen Polytheismus enthalte; ebensowenig wisse der Veda aber etwas von Monotheismus; wolle man einen Namen dafür haben, so möchte man es „Kathenotheismus" heißen, wonach zwar eine Mehrzahl von Göttern geglaubt werde, von denen aber, wie ein Hymnus besagt, einer König über Alle, über diejenigen, die da Götter sind, und über diejenigen, die da Menschen sind, ist. Schelling (Werke 1. Bd. 2. Abth. S. 121) hat dies im Unterschied vom eigentlichen Polytheismus oder der „Vielgötterei", welche mehrere höchste und sich gleiche Götter annimmt, einfacher „Göttervielheit" genannt.

Für die historisch-kritische Theologie ist ferner von Interesse der 7. Aufsatz „Genesis und Zendavesta", worin die Behauptung eines Einflusses persischer Ideen auf die Verfasser des A. T. zurückgewiesen wird. In der Abhandlung „Ueber den Buddhismus" lesen wir S. 168, daß schon vor 1824, von wo sich erst das historische und kritische Studium der Lehre Buddha's datire, viel über den Buddhismus gesagt und geschrieben worden sei, um der katholischen Geistlichkeit Schrecken durch die Entdeckung einzujagen, daß die Lamas in Tibet ihr, was Ohrenbeichte, Rosenkranz und Tonsur betrifft, längst zuvorgekommen. Diese Worte sind für uns unverständlich. Das Sprüchwort sagt: Duo cum faciunt idem, non est idem. Und in der That ergibt sich aus dem, was der Verf. über die buddhistische Beicht sagt, deren Identität mit der katholischen nicht. Er schreibt nämlich S. 193, Buddha habe anstatt der harten Bußübungen und Excommunicationen, mit denen die Brahmanen oft die geringfügigsten Vergehen straften, nur verlangt, daß der Beschuldigte öffentlich sein Vergehen bekenne und das Versprechen ablege, nicht wieder zu sündigen. Ruht jene Aeußerung des Verf. auf Nichtkenntniß der dogmatischen Bedeutung der katholischen Beicht — denn sonst müßte er ihre Differenz von der buddhistischen kennen — so hätte er anderseits sich nicht der Einsicht verschließen sollen, daß die Würdigung der sacramentalen Beichtinstitution bei den Katholiken vom psychologischen und ethischen Standpunkte die Beicht an sich oder jede Beicht rechtfertige, und daß demnach das Vorkommen der Beicht bei den Buddhisten für die kath. Geistlichkeit so wenig schreckeneinjagend sein könne, daß es vielmehr eine psychologische und moralische Bewahrheitung des genannten In-

stituts ist. Soll aber gleichwohl die buddhistische Beicht nach dem Verf. jenen fürchterlichen Charakter an sich tragen, lediglich weil sie Beicht ist, so muß sie ihn auch für die protestantische und nicht bloß die katholische Geistlichkeit haben, da ja auch die protestantische Dogmatik den locus de absolutione, deren Voraussetzung die Beicht ist, hat.

Zu den für den Theologen unbestreitbar interessantesten und lesenswerthesten Essays gehört die letzte (15.) Abhandlung über den „semitischen Monotheismus," in welchem die von Renan in seiner „Histoire générale et système comparé des langues semitiques" aufgestellte Behauptung, daß „von der ganzen Menschheit nur die semitische Race mit dem Instinct des Monotheismus begabt sei" (S. 301), bekämpft wird. Wie konnte, fragt M. entgegnend, der monotheistische Instinct der semitischen Race, wenn es wirklich ein Instinct ist, so häufig von dem polytheistischen Instinct der arischen Race verdunkelt, oder der polytheistische Instinct der arischen Race, wenn es ein Instinct ist, so ganz vernichtet werden, daß die Juden hingingen, auf den Höhen um Jerusalem zu beten, und die Griechen und Römer eifrige Christen wurden? Fische fliegen nie und Katzen fangen niemals Frösche (S. 305). Die vertheidigende Bemerkung Renans, daß er unter Nation nur die geistige Aristokratie derselben verstehe, gerade wie man die Franzosen une nation spirituelle nenne, ohne damit sagen zu wollen, daß jeder Franzose spirituel sei und es nur ein Franzose sein könne, läßt M. nicht gelten. Wie erklärt sich also, muß man fragen, die Differenz zwischen der arischen und semitischen Race in besagtem Punkte? Aus der bei beiden Racen verschiedenen sprachlichen Bildung der Namen für Gott, lautet im Allgemeinen die Antwort. Die ursprüngliche Gotteskenntniß nämlich, führt der Verf. näher aus, sei weder polytheistisch noch monotheistisch gewesen: jenes nicht, weil allem Polytheismus ein mehr oder minder bewußter Theismus zu Grunde liege und es in keiner Sprache einen Plural vor dem Singular gebe; letzteres nicht, weil der Monotheismus als Verneinung des Polytheismus diesen voraussetze. Fragliche Erkenntniß sei vielmehr „Henotheismus", d. i. Glaube an einen Gott (nicht an Einen Gott) gewesen. Indessen sei dieser Glaube an einen Gott mehr das Gefühl des Menschen von Gott als der einzigen Quelle seines Daseins gewesen, durch welches er erst wußte, daß Gott existire, aber noch nicht, was er sei. Die klare Erkenntniß Gottes durch einen Proceß herauszuarbeiten, und durch einen noch langsamern Proceß einen ihr entsprechenden sprachlichen Ausdruck zu geben, sei daher die Aufgabe des menschlichen Geistes gewesen. Die ersten Versuche, für Gott einen Namen zu finden, seien wahrscheinlich gemacht worden, als die Trennung der Sprachen bereits ihren Anfang genommen. In der Bildung eines eigenen Namens für Gott finde nun aber zwischen den semitischen und arischen Sprachen der Unterschied statt, daß in den semitischen Sprachen die prädicativen Wurzeln, welche als Eigennamen für irgend welches Subject dienen sollten, in dem Worte selbst so bestimmt ausgeprägt blieben, daß diejenigen, die es gebrauchten, seine prädicative Bedeutung nicht vergessen konnten, sondern sich seiner apellativen Kraft immer bewußt geblieben seien. Dagegen in den arischen Sprachen sei das bedeutsame Element oder die Wurzel eines Wortes leicht so vollständig in den derivativen Elementen, seien es Suffixe oder Präfixe, verschwunden, daß die meisten Substantive fast gleich aufhörten appellativ zu sein und sich in einfache Namen oder Eigennamen verwandelten: das Nomen sei zum Numen oder Dämon geworden. Wie man aus diesen Angaben ersieht, waren die Semiten im Vortheil vor den arischen Völkern; denn vermöge der Bildung der Namen für Gott bei ihnen „brauchten sie fast niemals dem Reiz der Mythologie zu widerstehen; die Namen, bei denen sie die Gottheit anriefen, leiteten sie durch keinen Doppelsinn irre." Dessenungeachtet, bekennt der Verf., wurden diese semitischen Namen, obwohl ursprünglich prädicativ, doch mit der Zeit subjectiv, und aus Namen Eines Wesens zu Namen vieler Wesen, d. h. geriethen auch sie in Polytheismus, aus dem von ihnen zunächst die Juden zum Monotheismus gelangten durch Abraham, der zur Erkenntniß des Einen Gottes kam „durch persönliche göttliche Offenbarung." Prüft man nun diese vom Verf. durch einzelne Beispiele begründete Erklärung und fragt man nach dem Grunde, warum die Semiten, wiewohl ihre ursprüngliche Erkenntniß Gottes zum Prädicat der Religion wurde, doch in den Polytheismus geriethen, so erhält man keine Antwort. Die Behauptung, daß kein einziger dieser Namen Gottes den Beweis in sich trage, daß derjenige, der ihn gebildet, einen „klaren Begriff" von der Einheit Gottes hatte und dadurch gegen die Gefahr gesichert war, dem Polytheismus zu verfallen (S. 315), löst das Räthsel nicht. Noch viel weniger erfahren wir den innern Grund, warum bei den Ariern die appellativen Bezeichnungen des göttlichen Wesens sofort zu Eigennamen wurden. Mit dem Satze, die ursprüngliche Gotteskenntniß sei weder polytheistisch noch monotheistisch gewesen, sondern sie könne beides werden, je nach dem Ausdrucke, den der Mensch derselben durch die Sprache gebe, ist sonach die Frage nicht gelöst, die sich nach unserer Ueberzeugung philologisch allein auch nicht lösen läßt. Fast will es uns scheinen, als ob nach dem Verf. die Semiten mit den Ariern, wenn auch nicht in denselben „mythologischen Wahnsinn," doch in den Polytheismus deshalb geriethen, weil es vom ursprünglichen „Henotheismus" nur durch den Polytheismus hindurch zum Monotheismus kommen konnte, oder weil, wie es S. 324 heißt, „sich der wahre Monotheismus nur auf den Ruinen des Polytheismus erheben konnte." Damit kommen wir zu einem zweiten Punkte. Offenbar beruht des Verf. Ansicht über die Entwicklung des Gottesbewußtseins in der Menschheit auf der Leugnung einer an letztere ergangenen Uroffenbarung; er hätte daher, wenn auch nur kurz und bündig, seine Gründe dagegen angeben sollen. So hat in derselben Sache Schelling (a. a. O. S. 140—143) gethan. Statt dessen begnügt sich der Verf. S. 208 mit der Bemerkung, daß diejenigen, welche von einer uranfänglichen Offenbarung reden, einen bloßen Griff ins Blaue thun. Zwar bezeichnet er (S. 306) das anfängliche Gottesbewußtsein des Menschen als „das Resultat einer ursprünglichen Offenbarung im wirklichsten Sinne des Wortes." Aber er versteht darunter die natürliche Offenbarung durch die Schöpfung. In der Schöpfung selbst, sagt er, hat Gott sich uns geoffenbart. In seinen Werken hat er sich kundgegeben, in seiner Majestät und seiner Macht vor dem Angesichte des Menschen, dem er Augen gab um zu sehen, Ohren um zu hören, und dem er in die Nase seinen lebendigen Odem blies, ja den Geist Gottes. Anderwärts faßt er freilich wieder die Offenbarung als innern Act; allein die so „geoffenbarte Wahrheit" ist ihm nur „die eingeborene Idee" oder „Vorstellung des Einen lebendigen Gottes" (S. 304). Nicht anders verhält es sich mit der Versicherung des Verf., daß Abraham zur Erkenntniß des Einen Gottes „durch persönliche göttliche Offenbarung" gekommen sei (S. 322). Er will sich hierbei nicht in theologischen Phrasen ergehen, sondern jedes Wort in seiner vollen Bedeutung nehmen. Und welches wäre diese? Daß Gott, der Vater der Wahrheit, zu Abraham in einer Stimme, die stärker als die Stimme des Donners ist, gesprochen, — in derselben innern Stimme, durch die Gott zu uns allen spricht!

Nach all dem Mitgetheilten können wir den theologischen Standpunkt der Essays nicht theilen, so sehr wir anderseits das allgemein religiöse Interesse, in welchem sie geschrieben sind, sowie ihren Werth für die Religionsgeschichte anerkennen müssen. Schließlich noch die Bemerkung, daß die Correctur des sonst hübsch ausgestatteten Buches vielfach sorgfältiger gehandhabt sein dürfte.

Freiburg. Wörter.

Literarische Notizen.

— In der Schlußabtheilung der 1868, Sp. 526 besprochenen Schrift: „Frau von Krüdener, ein Zeitgemälde" (Bern, K. H. Mann, S. 97—287) bietet die Schilderung des Verhältnisses der auch politisch einflußreichen Dame zum Czaren Alexander I. das meiste Interesse; aber der Verf. wird für eine große Anzahl seiner Aufstellungen wenig Glauben finden, um so weniger, als er nicht einmal dem von uns geäußerten, gewiß berechtigten Wunsche, daß er genaue Quellennachweise liefern möchte, entsprochen hat. Der moskowitische Czar, den uns das neueste Buch des Grafen Münster „Politische Skizzen über die Lage Europa's vom Wiener Congreß bis zur Gegenwart." (Leipzig 1867) aus sehr verläßlichen Berichten als einen Geistesverwandten des dritten Napoleon, als einen Vertreter der Politik „Macht geht vor Recht" kennen lehrt, erscheint hier überall im Lichte eines biblischen Helden, der sogar zur Zeit seiner „Verirrungen" es oft, „namentlich in den Ministerconferenzen erfahren, daß Gott selbst die Herzen der Minister einigte und wohlgemeinten Absichten zum Siege half." Während dieser „Verirrungen" setzte sich der Czar „noch über die Bibel," und „es stand mit seinen Verirrungen in Zusammenhang, daß er . . die Polen zur Behauptung ihres politischen Daseins unter die Waffen rief" (S. 150); später aber beugte er sich in Demuth sogar vor dem geringsten der Brüder, und berief die Frau von Krüdener zu sich nach Paris, damit sie dort „mehr oder weniger ihm zur Verfügung stehe mit dem Maße himmlischer Gaben, das sie empfangen hatte" (S. 163). Aus „Bedürfniß nach Gebetsgemeinschaft" verlangte er, daß die Freundin sogar bei einer militärischen Revue, die ihm zu Ehren dort veranstaltet wurde, zugegen sei. Alexander war so „demüthig", daß er einmal einem englischen Soldaten, der im Begriffe gewesen, Gemüse zu stehlen und ihm Gemüse und Erde vor die Brust geworfen, nicht bloß Verzeihung angedeihen ließ, sondern sogar persönlich bei Tisch servirte. Nachdem der Soldat „dem Kaiser noch das Versprechen abgenommen hatte, ihn bei dem Obersten seines Regiments nicht zu verrathen, ward er in Friede und vor Freude trunken entlassen" (S. 159). — Nach dem was wir früher über den ersten Pariser Aufenthalt der Frau von Krüdener und über ihre Kunststücke, „ganz Paris in Alarm zu bringen," hörten, konnte es nicht ausbleiben, daß nunmehr, wo sie dort als gotterleuchtete Prophetin und als Seelenführerin des Czaren auftrat, allerlei Gerüchte über sie umliefen; aber „sie nahm die hämischen Angriffe der Feinde hin, wie weiland Hiskia den Brief Sanheribs — sie breitete sie aus vor dem Herrn, und sie ging noch einen Schritt weiter und betete für die, welche sie beleidigten." — Was die Betheiligung der Dame bei der Gründung der heiligen Allianz betrifft, so erklärt der Verf. S. 165, sie habe „nichts dazu gethan, sondern nur den Entwurf des Kaisers zur Bundesacte gelesen, gutgeheißen und vielleicht ergänzt" (S. 165). Die Dame selbst dagegen sprach sich dahin aus:

Die heilige Allianz ist das unmittelbare Werk Gottes. Er hat mich zu seinem Werkzeug gewählt. Durch ihn habe ich dieses große Werk vollbracht. Er hat durch mich die erste Idee dazu in der Seele des großen und frommen Kaisers Alexander entstehen lassen. Er hat mich auf dasselbe hingeleitet während meines ganzen Lebens (vgl. Hengstenberg, Evang. K.=Z. 1867, No. 72 - 74).

Frau von Krüdener hörte während ihrer Wirksamkeit in der Schweiz auch Beicht (S. 197: „Fuhrleute ließen ihre Wagen stehen und kamen ihr ihre Sünden zu bekennen"), bekannte vor dem Herrn, daß sie mit 18 Broden und ein wenig Suppe 900 Hungerige gesättigt habe (Hengstenberg a. a. O.), verrichtete auch sonstige Wunder und wußte selbst die größten Sünder, „die den schändlichsten Lastern ergeben, seit 20 Jahren keinem Gottesdienst beigewohnt hatten," der Art mit dem „Geiste Gottes" zu erfüllen, „daß sie nach acht Tagen als Missionäre ausgehen konnten" (S. 197). Der Wahn der Schwärmerin, daß sie das Sonnenweib Apok. 12, 1 sei (vergl. S. 225 die Bemerkungen des Verf.), findet sich auch in einem Briefe derselben an Anna Schlatter ausgesprochen. Es bezogen sich nämlich die „dunkeln Stellen" dieses Briefes „auf den heiligen Bund, auf einen König David, der jetzt erscheint, auf eine Repräsentantin der Maria, die die neue Kirche gebären soll u. s. w." Diese Stellen, sagt die Empfängerin, „ließ ich liegen ohne Licht, bis ein Circular des Dr. Staub, worin er von seinem Zuge mit dem Sonnenweib von Rußland spricht, mich auf einmal wie ein Blitz erleuchtete. Es ward mir dabei blitzschnell klar, daß jene dunkeln Stellen erklärt seien, wenn der Kaiser von Rußland, die Frau von Krüdener und der Auszug nach Rußland als handelnde Hauptperson zusammengestellt würde" (S. 265). Als Prophetin des 19. Jahrhunderts hatte Frau von Krüdener nach ihrer eigenen Aussage das „Herz ihres Gottes," und jedes ihrer Gebete wurde erhört (S. 234); später aber bekannte sie ihrem Sohne, daß sie oft für Gottes Stimme gehalten, was nur Frucht ihrer Einbildung und ihres Hochmuthes gewesen sei (S. 280).

J. Janssen.

— Unter den vielen jetzt erscheinenden Schriften über die confessionelle Schule verdient auch die von Georg Gronheid herausgegebene Broschüre (Die confessionelle Schule, Münster, Niemann 1869, 67 S. 8. 5 Sgr.) rühmlich genannt zu werden. Sie bespricht die bisherige preußische Schulgesetzgebung, den nunmehr bei Seite gelegten Gesetz=Entwurf vom 12. Nov. 1868, die confessionslose und confessionelle Schule, und theilt schließlich eine von dem Schulinspector Kömstedt am 4. Febr. 1869 auf der Katholiken=Versammlung zu Münster gehaltene Rede mit. Ueberall stoßen wir auf gesundes, klares Urtheil und auf richtige Würdigung der Verhältnisse und Zeitforderungen. Ein sonderbarer Irrthum ist uns jedoch S. 15 aufgestoßen. Hier wird der Minister v. Raumer als Mann von Fach dargestellt und gesagt, er sei Verfasser der bekannten biographisch gehaltenen Erziehungsgeschichte. Der Minister Karl Otto von Raumer, geb. 1805, † 1859, war jedoch keineswegs das, was man einen Mann von Fach nennt, sondern Jurist, und es ist ihm niemals in den Sinn gekommen, als pädagogischer Schriftsteller aufzutreten. Der Verfasser der Geschichte der Pädagogik ist der Erlanger Professor Karl Georg von Raumer, geb. 1783, † 1865. — S. 51 stießen wir auf einen Satz, der uns aus der Seele geschrieben ist: kein Unterrichtsgegenstand sei dem Kinde angemessener, für die Entwicklung seines Geistes förderlicher und auf allen Stufen derselben gleichmäßig zusagender, als der Religionsunterricht. Das ist sehr wahr; aber wir machen doch die Einschränkung, daß es nur dann sehr wahr ist, wenn dieser Unterricht mit der rechten, aus Geist und Herz hervorgehenden Methode ertheilt und deshalb beispielsweise auch mit der biblischen Geschichte in angemessene Verbindung gebracht wird. — Aus der Rede von Kömstedt heben wir eine Stelle (S. 61) hervor, die uns gleichfalls als sehr treffend angesprochen hat: „Den Vorwurf der Intoleranz und Ungerechtigkeit schleudern wir unsern Gegnern ins Angesicht zurück. Sie fordern ja die ganze Schule, den ganzen Unterricht als Monopol für sich; die katholische Kirche verlangt nur jenen Antheil an der Schule, der ihr von Gottes= und Rechtswegen zukommt." — Als ich das ganze Schriftchen durchgelesen hatte, trat es mir wieder so recht in voller Klarheit vor die Seele, daß wir Wahrheit, Consequenz und weise Mäßigung doch am ungetrübtesten und sichersten auch auf dem Gebiete der Politik da finden, wo der feste kirchliche Glaube den Compaß gibt.

L. Kellner.

— Das erste Heft des 25. Jahrgangs der Tübinger ‚Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft' enthält S. 125—175 einen sehr beachtenswerthen Aufsatz von Dr. Funk über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen. (Das Buch desselben Verf. über „Zins und Wucher" ist im

Lit.=Bl. 1868, 729 besprochen). Was Kautz (Geschichtliche Entwicklung der Nationalökonomie) und Contzen (Geschichte der volkswirthschaftlichen Literatur im Mittelalter) über denselben Gegenstand bringen, beschränkt sich im Wesentlichen auf eine Darstellung der vom h. Thomas von Aquin ausgesprochenen Gedanken. Die beiden Männer, welche in jener Zeit nach der Ansicht des Verf. das größte Wissen in Bezug auf Wirthschaftsfragen an den Tag gelegt haben, sind der Franciscanerbruder Bernhardin von Siena, † 1444, und Antoninus Erzbischof von Florenz, † 1459. Sie gehören schon dem spätern Mittelalter an, und es ist der Umstand gewiß nicht ohne Einfluß auf die Erweiterung ihres Gesichtskreises geblieben, daß sie an Orten lebten, an welchen sich großartiger Verkehr und Reichthum entfaltet hatte. Ihre Ansichten über Privateigenthum, Werthschätzung der zeitlichen Güter, Handel, Capital und Arbeit, Theilung der letztern, über Umlauf und Vertheilung der Güter, Werth und Preis, Credit und Staatsanlehen, über Berechtigung des Luxus, werden aus den Predigten des einen und der Summa theologiae des andern mitgetheilt. Es ist überraschend und erfreulich, hier vielfach den Keimen von Wahrheiten zu begegnen, deren consequente Verfolgung schon früh correcte Ansichten auf dem wissenschaftlichen Gebiete zur Geltung gebracht haben würde. Eine stetige wissenschaftliche Entwicklung in dieser Richtung hat dann freilich der rasche Verfall des Reichthums und des Glanzes früherer Zeiten, der in Italien, wie anderwärts im 16. Jahrh. erfolgte, auf lange Zeit unmöglich gemacht. H. L.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Barthel, Schulpädagogik, von Gmelch.
Hülsmann, Gesang und Orgelspiel, von Meckel.
Lauer, die Essäer, von Langen.
Nepefny, die Firmung, von Dieringer.
Roth, zur Gesch. des bayrischen Volksrechts, von Friedrich.
Schulte, die juristische Persönlichkeit, von Bauerband.
Splittgerber, Tod und Auferstehung, von Schanz.
Steger, Platonische Studien, von Michelis.
Witte, Dante=Studien, von Schündelen.
Wolff, Sieben Artikel über Jerusalem, von Haneberg.
Zingerle, Monumenta syriaca, von Rohling.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 10. Juni 1869. № 12.

Topographie von Jerusalem.

Sieben Artikel über Jerusalem aus den Jahren 1859 bis 1869 von Dr. **Philipp Wolff.** Stuttgart, Belser'sche Sortimentsbuchh. (Albert Müller) 1869. IV u. 109 S. 8.

Die vorliegende kleine Schrift gibt über die gegenwärtigen Zustände von Jerusalem Bericht und stellt die neuen Versuche, die Topographie der heiligen Stadt ins Klare zu bringen, übersichtlich zusammen. Die Inhaltsübersicht ist diese: I. Das anglicanisch-deutsche Bisthum in Jerusalem. II. Constantinopel und Jerusalem. III. Rückblicke auf die jüngste Geschichte Jerusalems vom Jahre 1856 bis 1866. IV. Uebersicht über die Arbeiten des englischen Genieofficiers Warren zur Erforschung Palästina's. V. Uebersicht der jüngsten Forschungen und Erörterungen über die Topographie des Tempels in Jerusalem. VI. Die Neubauten in Jerusalem. VII. Der Fortschritt in Jerusalem. Mehrere der hier bezeichneten Abschnitte bieten, da sich der Verf. einer sehr lobenswerthen Kürze befliß, eine ansehnliche Menge interessanter Mittheilungen aus dem Gebiete der protestantischen Missionsthätigkeit und der Palästina-Erforschung. Unter den topographischen Mittheilungen sind diejenigen am bedeutendsten, welche die neuesten Nachgrabungen betreffen. Wir nehmen von der kurzen Notiz (S. 69) über die Nachgrabungen am Damascusthor und am Platze des ehemaligen Johanniter-Hospitals Veranlassung, hier ein Fragment über die Frage vom nordwestlichen Abschluß des alten Jerusalem niederzulegen, welches, wenn darin Wahrheit erkannt wird, einen langen Streit zu Ende führen kann.

Daß Ingenieur Warren am Damascusthor Reste einer alten Stadtmauer gefunden hat, während sich bei dem ehemaligen Johanniter-Hospital keine Ueberreste einer tief angelegten Stadtmauer fanden, wird jeder Leser als neuen Beweis für jene Construction der zweiten Mauer ansehen, wonach diese sich nördlich und westlich um den Ort der Grabeskirche herumgebogen hätte. Es wäre indeß voreilig, aus diesen oder verwandten Umständen zu schließen, die zweite Mauer des Josephus habe sich vom Damascusthore gegen Westen hin erstreckt und um die Stelle des heiligen Grabes herumgebogen.

Wolff hat anerkannt, daß bei aller Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Nachgrabungen doch immerhin das Studium der Urkunden für die Lösung der topographischen Probleme seinen Werth behält. Auch in den biblischen Notizen ist manchmal ein Schutt vorgefaßter Meinungen zu beseitigen, um die einfache Wahrheit zu finden. So ist es namentlich mit dem Berichte des Buches Nehemias über den Neubau und Wiederaufbau der Mauern. Die ganze Frage über den Lauf der zweiten Mauer Jerusalems, oder mit andern Worten über die westliche und nördliche Begrenzung des nachexilischen Jerusalem erhält eine neue Wendung und wird einer schließlichen Lösung zugeführt werden können, wenn man beachtet, in welches Verhältniß der Wiederaufbau des neuen Jerusalem zur alten Hauptstadt Davids und der folgenden Könige von vornherein trat.

Die Vertheidiger der Echtheit des heiligen Grabes müssen die Westseite der Stadt in der That auf eine auffallende Weise abschließen, um der Auferstehungskirche eine Stelle außerhalb der alten Stadtmauer zu sichern. Wer je Jerusalem gesehen oder genaue Berichte mit Zeichnungen studirt hat, fühlt sich gedrungen, zu fragen: ist es möglich, daß die feste Stadt der Könige nicht wenigstens bis zu dem Eckthurme westlich vom jetzigen lateinischen Convente reichte? Die Spuren von altem Mauerwerk westlich vom Damascusthor, worauf Tobler hinwies, müssen respectirt werden; am Damascusthore finden sich uralte Bauwerke; über dem Damascusthor ostwärts wurde ein ganzer Hügel durchschnitten, um für die Nordmauer einen festen Abschluß zu finden: ein solches Werk war nicht die Sache Agrippa's; das konnte nur zur Zeit der größten Macht des Reiches durchgeführt werden.

Wir müssen zugeben, daß Jerusalem unter den Königen vor dem Exil soweit gereicht habe, wie die jetzige Stadtmauer, wenigstens was die Hauptpunkte betrifft. Damit ist jedoch die äußere Mauer des nachexilischen Jerusalem, wie es uns zunächst in den Büchern Esdras und Nehemias vor Augen tritt, keineswegs so weit nach Westen ausgedehnt.

Wir sehen aus den genannten Büchern, daß in die von den Chaldäern zerstörte Hauptstadt nur eine verhältnißmäßig kleine Zahl von Bürgern zurückkehrte. Die Hauptmasse der Zurückgekehrten waren Priester und Leviten, welche jedoch größtentheils in den ihnen angewiesenen Provincialstädten und Dörfern der Provinzen sich niederließen. Nehemias sah sich in Rücksicht auf die verhältnißmäßig geringe Zahl der Bevölkerung (Neh. 7, 4: Civitas autem erat lata nimis et grandis, et populus parvus in medio eius) genöthigt, durch das Loos den zehnten Mann der Landbevölkerung in die Stadt zu ziehen (Neh. 11, 1). Obwohl bereits vor ihm eine Zahl von eifrigen Emigranten mit Esdras zurückgekehrt war, fand er doch die Mauer, zunächst im Süden, so armselig, daß er bei einem nächtlichen Umritt ungehindert an einzelnen Stellen durch die Mauer dringen konnte (Neh. 2, 13).

Als er nun soviel Begeisterung unter den Heimgekehrten erweckt hatte, daß selbst die Priester und Leviten Hand ans Werk legten und man die Mauer nach Norden und Westen herstellen sollte, wurde ein Theil von dem frühern Jerusalem bei Seite gelassen, wie unter den bedrängten Umständen ganz natürlich war. Man mußte sich enger zusammenziehen. Dieses

12

für die vorliegende Frage entscheidende Factum ist in der Stelle des Buches Nehemias (3, 8) ausgedrückt, welche genau übersetzt lautet: „Und sie ließen Jerusalem weg[1]) bis zur weiten Mauer." Die griechische Version drückt sich ganz genau aus: *καὶ κατέλιπον Ἰερουσαλὴμ ἕως τοῦ τείχους τοῦ πλατέος.* Ein *τεῖχος πλατύ* (חוֹמָה רְחָבָה) ist eine Mauer, die einen weiten Umfang hat. Der neueste Erklärer dieser Stelle hat im Wesentlichen richtig übersetzt[2]), hat auch anerkannt, es müsse hier von einer engern Begrenzung der nachexilischen Stadt im Vergleiche mit dem frühern Umfange die Rede sein; aber er hielt diese Auffassung nicht fest und verfolgte sie nicht. Er schließt seine Erörterung mit den Worten: „Nach dieser Auffassung bieten unsere Worte eine Angabe dar, welche denen, für welche Nehemia zunächst schrieb, durchaus verständlich sein mußte; uns freilich fehlt die genauere Erkenntniß der Oertlichkeit, durch welche ein recht anschauliches Verständniß bedingt ist."

Die genauere Ortskenntniß stellt einerseits sichere Spuren einer Mauer östlich vom heiligen Grabe und anderseits ebenso sichere Anzeichen einer ältesten Befestigungsmauer westlich vom heiligen Grabe und dann über das Damascusthor hin vor unsere Augen.

Die „weite Mauer" ist ein Ueberrest der vorexilischen nordwestlichen Grenzmauer Jerusalems. Nehemias ließ einen Theil derselben liegen sammt dem Stadtgebiet innerhalb derselben. Erst Agrippa stellte Jerusalem nach Norden wieder her, wie es unter David gewesen. Die durch ihn geführte dritte Mauer ist im Wesentlichen mit der „weiten Mauer" eins.

Indem Agrippa den Davidischen Millo vollkommen herstellte, erfüllte er die Weissagungen von zwei Propheten, deren Aeußerungen jedenfalls mit der vorliegenden Frage zusammenhängen. Der Millo Davids und der Könige ist nichts anders, als die ganze Reihe der Befestigungswerke, welche vom gegenwärtigen Castell — der sog. Davidsburg am Jaffathor — angefangen, über den Goliathsthurm sich hinüberzogen, das Ephraimsthor, d. h. im Wesentlichen das heutige Damascusthor, zum nördlichen Stützpunkt hatten, dann über die Höhe der gegenwärtigen Mulawieh-Moschee gegen den Platz der nachmaligen Burg Antonia sich umbogen. Nehemias zog zwar das Damascusthor wahrscheinlich mit zur neuen Westmauer, dehnte diese aber nicht mehr bis zum Goliathsthurm aus. Das nachexilische Jerusalem war nach Westen nicht gut geschützt. Kein Wunder, daß von dieser, nicht mit den königlichen Mitteln Davids gebauten Nothmauer, die sich vom Damascusthor bis gegen den heutigen Platz der Kantarat el hawâ hingezogen haben muß, sich nur Thorüberreste finden.

Es handelt sich nicht etwa speciell um die Vertheidigung der Echtheit des heiligen Grabes, sondern einfach um die wahre Gestalt des alten Jerusalem.

Verschiedene Aufstellungen, welche die vorliegende Schrift, Bericht erstattend, theilweise aber auch mit urtheilend, hinsichtlich der Topographie des Tempelplatzes vorbringt, würden dem Unterzeichneten Veranlassung geben, sich in Erörterungen einzulassen, wenn er nicht kürzlich in seinen religiösen Alterthümern (S. 217 ff.) sich gegen die Verengung des salomonischen Tempels und über mehrere andere hierher gehörige Fragen hinlänglich ausgesprochen hätte. Er fügt statt dessen einen neuen Versuch bei, den Namen des Teiches Bethesda, welchen er mit Benutzung der Forschungen von Tobler, Rosen u. A. in die Nähe des Silsele-Thores verlegt, zu erklären.

Daß das Schafthor, שַׁעַר הַצֹּאן, porta probatica, entweder an der Stelle des gegenwärtigen Silsele-Thores oder ganz nahe dabei war, ist sicher. Der Teich, welcher nach diesem Thore piscina probatica heißt, muß also in der Nähe gewesen sein. Da nun der von den genannten Gelehrten besprochene Borak-Teich am heutigen el mehkemeh, d. h. dem Präfecturgebäude, verschiedene Momente darbietet, die mit der im Evangelium vorkommenden Bezeichnung des Bethesdateiches übereinstimmen, so mußte man die Identität für gesichert halten. Obwohl indessen die Entdeckungen Toblers, Rosens u. s. w., zusammengenommen mit der Lage nahe an dem muthmaßlichen Orte des Schafthores, eine gewisse Zuversicht einflößen können, vermißt man ungern einen zutreffenden Namen. Ein solcher scheint sich bei arabischen Schriftstellern erhalten zu haben. Das G'ihân-numâ von Hag'i-chalfa zählt (S. 565) drei Teiche in Jerusalem auf: Einer der Teich der Kinder Israels (d. h. der Israinteich zwischen dem Stephansthor und dem Hause des Pilatus); Einer der Teich Salomons; Einer der Teich Ajâds (عياض). — Kemaleddin (Cod. Berol. Sprenger 184 f. 250 und Cod. Monac. 386 f. 50 b) zählt übereinstimmend in Jerusalem drei Teiche, drei andere außerhalb der Stadt auf: منها ثلاث فى المدينة بركة بنى اسرائيل وبركة سليمان وبركة عياض „Drei von ihnen sind in der Stadt: der Teich der Kinder Israels, der Teich Salomons und der Teich Ajâds." Mugireddin (Cod. Rehm. 76 f. 186. a. u. Rehm. 5 f. 199) äußert sich ausführlicher: وكان فى بيت المقدس ست برك عملها حزقيل احد ملوك اسرائيل منها ثلاثة فى المدينة بركة بنى اسرائيل وبركة سليمان وبركة عياض وثلاثة خارج المدينة بركة ماملا وبركتا المرجيع جعل ذلك خزائن للمآء لاهل بيت المقدس قلت اى بركة بنى اسرائيل فهى موجودة مشهورة وهى شمالى المسجد الاقصى بلصق سورة بين باب الاسباط وباب حطة هى منظرها مهول وهى من العجائب واما بركة سليمان وبركة عياض فلا اعرفهما ولا اطلع على شئ يدل عليهما ولكن بداخل القدس بركتان احدهما بخط مرزبان وهى لجمع المآء المتحصل لحمام علا الدين البصيرى وهى بجواره والثانية بحارة النصارى لجمع المتحصل لحمام البترك وقف الخانقاة الصلاحية فيحتمل انهما البركتان المذكورتان والله اعلم d. h. „In Jerusalem gab es sechs Teiche, welche Chiskiel (d. i. Ezechias), einer der Könige Israels, construirt hat. Drei davon sind in der Stadt, nämlich der Teich der Kinder Israels (d. h. der Teich Israin westlich vom Stephansthor), der Teich Salomons und der Teich Ajâds. Drei sind außerhalb der Stadt, nämlich der Mamillateich und die beiden Teiche el marg'ia. Der König bereitete damit Wasservorräthe für die Bewohner von Jerusalem. Ich bemerke hierzu: Der Teich der Kinder Israels existirt noch und ist bekannt; er liegt nördlich von der Moschee el-aksa, hart an der Mauer zwischen dem Thor der Stämme (d. i. Stephansthor) und dem Thore Hottah. Der Anblick dieses Teiches ist staunenerregend, er gehört zu den Wunderdingen. Was aber den Teich Salomons und den Teich Ajâds betrifft, so gestehe ich meine Unwissenheit. Ich weiß auch nichts, was auf sie hinweisen würde. Doch finden sich innerhalb der Stadt zwei Teiche; der eine ist in der Präfectur-Gasse[1]) und dient zur Aufnahme des Wassers, das für das Bad des Alâ el-din Buçiri

1) Die in neuerer Zeit ausgesprochene Vermuthung, daß עזב ein architektonischer Ausdruck, etwa für „befestigen" sei, entbehrt aller Begründung, wie die Annahme von Buxtorf, daß עזב instaurare heiße. Bertheau hat im Commentar zu der Stelle (1862) dem Wortlaute nach richtig erklärt, aber gezaudert, von seiner grammatischen Erklärung Gebrauch zu machen.

2) Bertheau's Worte sind: „Die Angabe könnte den Sinn haben: bei dem Neubau und der Neubefestigung der Stadt nach dem Exile hatte man den Theil der Stadt, der bis zur breiten [richtiger würde B. sagen: bis zur weiten] Mauer reichte, verlassen, d. i. nicht wieder aufgebaut und in die Befestigung hereingezogen. . . . . Von vornherein ist es wahrscheinlich, daß man in den ersten Zeiten nach dem Exil darauf verzichtete, die Stadt in ihrem frühern Umfange zu befestigen, und wenn man einen Theil der frühern Stadt aufgeben und verlassen wollte, so konnte man kaum einen andern Theil als einen nördlichen aufgeben."

1) Eigentlich im Viertel, District خط des Merzebân. Mugireddin

gesammelt wird; er befindet sich nahe dabei. Der andere Teich ist in der Christenstraße, er dient zur Sammlung des Wassers, das für das Patriarchenbad bestimmt ist, und ist Stiftungseigenthum des von Saladin gestifteten Klosters. Vermuthlich sind das die beiden erwähnten Teiche. Doch Gott ist derjenige, welcher die vollkommenste Kenntniß hat."

Wie man sieht, wußte Mugireddin mit dem Namen عياض, welcher einen Teich in Jerusalem bezeichnet, nichts anzufangen. Das kann uns nicht auffallen, wenn derselbe aus dem Hebräischen stammt. Transscribirt man عياض hebräisch, so hat man עיאץ. Es liegt nahe, daß dieser Name von עֵצָה „Rath" herkommt und daß man zur Zeit der Apostel das *βουλευτήριον*, welches nach Josephus in der Nähe des heutigen mehkemeh lag, beth eçtah, בֵּית עֵצְתָא, „Haus des Rathes," nannte. Da sich aber meines Wissens keine Stelle findet, in welcher בית עצתא für „Rathhaus, Präfectur" vorkommt, so kann diese Erklärung nur als Vermuthung gelten.

Es genügt, daß Mugireddin und die beiden angeführten Schriftsteller einen Teich Ajâds oder 'Ijâds kennen; daß Mugireddin anderseits den Teich am Bade hamam el schefâ außer dem Patriarchenteich einzig nennt. In Ajâds oder 'Ijâds dürften wir daher wohl die einheimische Form jenes Theiles des biblischen Namens erkennen, welcher übrig bleibt, wenn wir in Bethesda das voranstehende beth absondern.

Möglich, daß das dem Mugireddin unverständliche عياض in غِيَاض, das „Eintauchen," zu verändern ist, oder daß das syrische עיצא, welches mit dem chaldäischen אֲצַץ gleichbedeutend ist, zu Grunde liegt, so daß die Bedeutung wäre: „Ort des Gedränges." Gerade der Umstand, daß die Bezeichnung عياض schwer zu erklären ist, möchte für ihr Alter günstig sprechen.

Was die beiden Teiche von el marg'ia betrifft, so erklärt sich Mugireddin [1]) selbst ausdrücklich dafür, daß sie sich in den beiden Salomonsteichen bei Artâs oder Urtâs südlich von Bethlehem wieder finden. Der Ortsname el marg'ia, von welchem weder unsere Karten noch unsere Palästinabücher, soviel ich weiß, eine Kunde haben, wird von Mugireddin aus der Legende Josephs erklärt, der von seinen Brüdern verkauft und hier vorübergeführt, seine Mutter Rachel im nahen Grabe angerufen habe. Wie sehr wäre zu wünschen, daß die Resultate der neuern Forschungen, mit den einheimischen Angaben ausgeglichen, uns wenigstens den Umkreis von Jerusalem von Hebron bis Bethel und von Jericho bis Ramlah ins Klare brächten! Die Vorarbeiten von Tobler haben hier viele Pfade geebnet, aber auch zur Erkenntniß gebracht, wie viel gerade in diesem classischen Umkreis noch unbestimmt sei. Die zweite Ausgabe von Sepps „Jerusalem und das heilige Land," die wir nächstens zu erwarten haben, wird ohne Zweifel meinem Wunsche nach Möglichkeit entsprechen und hiermit den vielen Zierden des Werkes eine neue hinzufügen.

München. Haneberg.

sagt (Cod. Rehm. 5 f. 196 b), das Viertel Merzebân beginne am Platze des Thores el Kattanin, also ganz nahe dem Bade el schefâ. Er meint also den Teich el borak. Warum dieses Quartier den Namen Merzebân „Markgraf" führe, gesteht er nicht zu wissen. Der Name rührt wohl aus der Zeit der Ritterherrschaft her.

1) Cod. Rehm 5 f. 199. واما بركتنا المرجيع فهما بقرب من قرية ارطاس

Patrologie.

Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodian's Carmen apologeticum. Von **Adolf Ebert,** Mitglied der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Des V. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Nr. V. Leipzig, Hirzel 1868. 102 S. gr. 8. 24 Sgr.

Das **Todesjahr des hl. Ignatius** von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan. Eine chronologisch-historische, kritische Untersuchung von Dr. **Joseph Nirschl,** Professor der Theologie am k. Lyceum zu Passau. Passau, Deiters 1869. 2 Bl. u. 84 S. 8. 12½ Sgr.

1. Der Dialog Octavius fand im 17. und 18. Jahrh., in der Blüthezeit der patrologischen Wissenschaft, keine besondere Beachtung, außer andern nahe liegenden Ursachen besonders deswegen, weil er kein theologisches Interesse darbietet. Außer einigen beachtungswerthen historischen Mittheilungen über Lage und Leben der ältesten Christen, die sich übrigens bei andern Schriftstellern auch finden, ist nämlich der Dialog mehr religions-philosophisch gehalten als theologisch, und entbehrt jeglicher dogmatischer und biblischer Beweisführung. Die Hauptthatsache des Christenthums ist so vag dargestellt, daß nicht einmal der Name Christi vorkommt. In neuerer Zeit ist die Frage nach der Entstehungszeit mehrfach ventilirt worden und hat man sich meistens dahin geneigt, ihm die Priorität vor Tertullian zuzuerkennen, obwohl besonnene Kritiker meistens erklärten, daß weder die innern Kennzeichen noch die äußern Zeugnisse entscheidend genug seien, um ein sicheres Urtheil darüber zu fällen. Denn Lactantius nennt den Minucius zwar vor den beiden andern ältern lateinischen Apologeten, Tertullian und Cyprian; Hieronymus aber führt ihn das eine Mal im Catalogus nach Tertullian auf, ein anderes Mal aber, wo er es mit der Zeitfolge weniger genau nimmt, vor demselben. Somit blieb nur die Thatsache übrig, daß der Octavius mit dem Apologeticum des Tertullian mehrfache Verwandtschaft hat, so daß der eine Schriftsteller jedenfalls den andern gekannt und benutzt haben muß. Diesem Punkte hat nun Ebert seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Und in der That war es angezeigt, zu versuchen, ob sich nicht durch eine genaue und sorgfältige Vergleichung und Zergliederung der verwandten Stellen beider Schriften zu einem sichern Resultate gelangen ließe. Obwohl E. diese Vergleichung nicht consequent genug durchgeführt hat und wir im Ganzen mit seinen Argumenten wenig einverstanden sind, so hat er doch das Verdienst, daß er es durch die Vergleichung von Oct. c. 21 und Apol. c. 10 sehr wahrscheinlich macht, daß Tert. den Octavius benutzt habe. Wenn Tert. die Autoren Diodorus Graecus aut Thallus neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos anführt, so charakterisirt sich dieses nach E. als eine Erweiterung des Nepos et Cassius in historia et Thallus ac Diodorus bei Minucius. Bei diesem ist alles in Ordnung, dagegen Tertullian hat die Stelle erweitert und 1) einen Fehler hineingebracht, indem er aus dem Annalisten Cassius Hemina, den Min. mit Cassius meint, den Rhetor Cassius S e v e r u s macht, und 2) dem Diodorus den bei ihm nichtssagenden Zusatz Graecus gibt, während der viel unbekanntere Thallus, auch ein Graecus, ohne Apposition bleibt. Dieser Zusatz ist dem Tert. wahrscheinlich aus dem Graeci Romanique scriptores des Min. in die Feder geflossen. So weit hat E. eine ganze feine Beobachtung gemacht. Aber darin müssen wir ihm widersprechen, daß das ein zwingender Beweis sei. Denn möglich bliebe immer noch, daß Min. den Tert. benützt — und b e r i c h t i g t hätte. Wir erkennen auch dem Min. die Priorität zu; aber über bloße Wahrscheinlichkeit kommt diese Ansicht noch nicht hinaus.

Die übrigen Argumente E.'s sind ganz haltlos und nur auf subjective Geschmacksurtheile basirt. Nach E. soll nämlich der Zusammenhang des Apologeticum ganz lose und äußerlich sein. Es sei, wie mit sehr kräftigen und nachdrücklichen Worten versichert wird, ein planloses Ganzes voller Flüchtigkeiten und Einschiebsel, „die den Ausdruck des Ungeschickten in fast lächerlicher Weise" an sich tragen; Tert. soll sogar den Min. zum Theil „unrichtig verstanden" haben u. s. w. Daß Gedächtnißfehler bei Tert. vorkommen, ist wahr, aber bei einem Schriftsteller, der

überall eine solche Fülle von Details vorbringt, kein Wunder. Hatte er ja auch keine bequemen Handausgaben der Werke, aus denen er seine Data entnimmt, mit sorgfältigen Indices vor sich stehen. Daß das Apologeticum so 'planlos und Cap. 25 und 26 eine „auffallende Episode" sei, ist bloße Einbildung. Im Gegentheil ist gerade die Disposition des Apolog. eine sehr künstliche und sorgfältige, wie wir vielleicht später einmal Gelegenheit haben zu zeigen. Ueberhaupt beurtheilt E. den Tert. vielfach zu hart und ungerecht. Aus einigen Spuren glaube ich sogar schließen zu müssen, daß E. manchmal den Sinn des Apologeticum nicht genug ergründet hat. Er erklärt den Zusammenhang der Stelle: Plures deos vestros regnasse certum est c. 25 mit dem Vorhergehenden S. 44 für „völlig unklar," S. 45 für „völlig sinnlos," und nimmt dann die wunderlichsten Operationen damit vor, um sie zu seinem Zwecke zu verwerthen. Der Sinn ist in schönster Ordnung und ganz einfach folgender: „daß mehrere euerer Götter Könige gewesen sind, steht fest." Tert. spricht über die Behauptung der Römer, daß ihr Reich wegen ihres Eifers im Götterdienste so groß geworden und ihnen deswegen die Weltherrschaft verliehen sei, und macht den trockenen Einwand: Euere Götter, nach der euhemeristischen Auffassung vergötterte Menschen, vgl. c. 10, z. B. Saturn und Jupiter, waren auf Erden „selbst Könige." Wer sind nun die Götter, die ihnen damals die Königswürde verliehen? Doch nicht sie selber. Also etwa der große Gott Sterculus, wie Tertullian höhnisch und spöttisch aushilft. Das ist die Pointe der Argumentation, die E. ganz mißverstanden hat. — In der Stelle et adeo deos esse, c. 25, will E. ein deos einschieben (S. 41). Ganz unrichtig. Es ist ein nicht seltener Sprachgebrauch Tertullians, daß er, wo ein Satz im Subject und Prädicat denselben Begriff enthält, ihn einmal ausläßt, z. B. si solius criminis nomen est für si crimen solius criminis nomen est, c. 2; omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt für omn. adv. ver. constructa de ipsa ver. constructa sunt, c. 47. Verwandtes bieten 10, 4. 5; 12, 1; 25, 1; 28, 2; 34, 1. — Den Schluß dieses ersten Theiles der Schrift von E. bilden einige nicht üble Reflexionen über das Verhältniß der griechischen und der lateinischen kirchlichen Literatur zu einander.

In dem zweiten Theile seiner Schrift, der über Commodian handelt, wundert sich E., daß das carmen apologeticum desselben seit seiner Entdeckung durch Pitra 1852 „fast gänzlich unbeachtet geblieben" sei, gibt dann eine längere Analyse, bespricht einige Einzelheiten und glaubt schließlich als sicher erwiesen zu haben: 1) daß das carmen apol. gerade um die Mitte des 3. Jahrh. verfaßt worden sei; 2) daß sein Dichter Commodianus, der Verf. der Instructiones, und 3) daß diese vor dem carmen geschrieben seien. Das unter Nr. 1 und 2 Angeführte hatte der erste Herausgeber Pitra schon gefunden, wie E. selbst angibt; den dritten Satz konnte er bei Döllinger, Christenthum und Kirche S. 429 finden. Was E. in seiner Abhandlung als zum Theil ganz neue Entdeckungen mit großer Emphase vorbringt, ist theils viel kürzer und besser in dem angezeigten, schon 1860 erschienenen Werke von Döllinger (I. Beilage) zu lesen, theils versteht es sich von selbst, theils ist es ohne großen Belang.

2. Nirschls Absicht war es ursprünglich, eine chronologische Untersuchung über das Todesjahr des h. Ignatius von Antiochien anzustellen. Bekanntlich ergeben sich aus den Angaben des von Augenzeugen verfaßten Martyriums dafür das Jahr 107 und der 20. Dec. So glaubwürdig dieses Martyrium auch scheint und so sehr dessen Zeitangaben auch unter sich harmoniren, so ließ sich doch die Hauptzeitangabe, die des Jahres 107, mit der von Eckhel, Noris, Pagi und Franke vertretenen und in der Wissenschaft ziemlich dominirenden Ansicht nicht vereinbaren, daß Trajan vor dem J. 112 gar nicht in den Orient gekommen sei. Mit dem Jahre 107 fällt aber die Glaubwürdigkeit des Martyriums überhaupt; denn die von Manchen versuchte Zahlenänderung an der betreffenden Stelle des Textes ist willkürlich und ließe sich mit den sonstigen Zeitangaben des Marterberichts doch nicht zusammen reimen. Das ist Jedem klar, der denselben aufmerksam gelesen hat. Für mich war besonders der von N. auch gebührend hervorgehobene Ausdruck ἔτεσιν ὀλίγοις entscheidend; denn 20 Jahre können für die Dauer eines Bischofsamtes nicht „wenige Jahre" genannt werden (S. 5). Während die meisten Gelehrten, bis heute auch mit Fug und Recht, demnach eine zweimalige Anwesenheit Trajans im Oriente annehmen, wobei die Echtheit und Glaubwürdigkeit der ignatianischen Acten bestehen kann, hat N. bei einer nochmaligen Untersuchung der historischen Zeugnisse gefunden, daß Trajan nicht zwei, sondern sogar drei Feldzüge dorthin unternommen hat. Für die Geschichte Trajans fehlt es nämlich an einer pragmatischen Darstellung und sind nur einzelne Trümmer der betreffenden Original-Geschichtswerke erhalten, die dann mit vereinzelten Angaben anderer Schriftsteller, Zeitangaben auf Münzen, Monumenten u. dgl. combinirt werden müssen, um ein nothdürftiges Bild der Geschichte Trajans zu geben. Die einzelnen untergeordneten Beweismomente können wir des Raumes halber nicht vorführen; entscheidend scheint uns insbesondere, daß in den aufgeführten Quellenresten drei von Trajan bekriegte Könige von Armenien vorkommen: 1) Porthomasiris, 2) Manisurus, 3) Meerdotes und sein Sohn Sanatrucius. N. zeigt ferner zur Unterstützung seiner Ansicht, daß man bei jeder andern Annahme eine zu große Anzahl von Münzen aus der Zeit Trajans für unecht erklären müsse, was Eckhel und Franke auch ohne weitere Gründe gethan haben, während deren Zeitangaben mit der Ansicht Nirschls sehr gut harmoniren. — Die Untersuchung ist sehr ruhig und besonnen geführt und unterscheidet sich sehr vortheilhaft von manchen neuern kritischen Untersuchungen, die eine Wahrscheinlichkeit über der andern thurmhoch aufschichten, so daß man immer nicht weiß, wo die Forschung aufhört und der Schwindel anfängt. Kirchenhistoriker werden die Schrift nicht bei Seite legen können, ohne außerdem noch die eine oder andere kleine Notiz benutzt zu haben, und was das Hauptresultat angeht, so wünschen wir, daß auch die Profanhistoriker es gebührend beachten und daß es fernere Bestätigungen finde.

Hildesheim. H. Kellner.

Apologetik.

Vernunft und Offenbarung mit Rücksicht auf die neuern kirchlichen Entscheidungen. Eine apologetische Abhandlung von **H. Hagemann.** Freiburg, Herder 1869. IV u. 140 S. 12. 10 Sgr.

Da auch die Schwingungen der Gedanken, nicht bloß die der Körper, nach bestimmten nothwendigen Gesetzen erfolgen, so sehen wir die Erscheinung, daß jeder excessive Stoß nach der einen den entgegengesetzten Exceß nach der andern Seite hervorruft, bis das Pendel des denkenden Menschengeistes allmählich seinen natürlichen Schwerpunkt, die Wahrheit, wieder gewinnt. Die vorliegende Schrift sucht die aus der Richtung gekommenen Parteien wieder zu ihrem gemeinsamen Centrum zu bringen; sie ist nicht bloß für Theologen und Philosophen von Fach, sondern auch für ein größeres Publicum von Lesern berechnet, welche Sinn für die großen Fragen der Gegenwart haben.

Diese Blätter sind friedlich. Sie erörtern das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung, weder in dem Sinne, daß die Vernunft die Offenbarung von sich stößt und vernichten möchte, noch in dem Sinne, daß die Offenbarung das Opfer der Vernunft fordert. Sie behandeln dies Verhältniß nicht als sich selbst zerstörenden Widerspruch, sondern als harmonischen Gegensatz, dessen Glieder nicht wider, sondern für einander und zu gegenseitiger Dienstleistung bestimmt sind. Friedlich sind diese Blätter auch darin, daß sie den alten und neuen Entscheidungen der Kirche in keiner Weise feindselig gegenüberstehen. Viel-

mehr ist ihr Bemühen, darzuthun, daß diese Entscheidungen, in ihrer Gesammtheit zusammengefaßt und mit den gerechten Ansprüchen der Vernunftwissenschaft zusammengehalten, dieselben in keinerlei Weise verletzen, sondern ihnen im Sinne eines aufrichtigen Friedens volle Anerkennung gewähren. Daß sie ihrerseits den berechtigten Forderungen der Wissenschaften nichts vergeben haben, glauben sie zuversichtlich versichern zu dürfen (S. III).

Also eine zahme Taube mit dem Oelzweig der Irenik! Wird sie über den fluthenden Wassern ein Plätzchen finden, oder werden die Kämpfer von beiden Seiten das Friedenszeichen mit andern als unwilligen Blicken ansehen, falls sie es der Beachtung überhaupt für werth halten? So werden die Zeitkundigen fragen. Ich glaube, der Verf. hat diese Frage öfter als einmal an sich gestellt. Die Schrift selbst ist die Antwort auf diese Frage. Die Stellung, die sie einnimmt, spricht H. in den bescheidenen Worten aus: „Dem Verfasser haben diese Blätter dazu gedient, sich selbst an den kirchlichen Entscheidungen über die große Frage der Gegenwart klar zu werden. Vielleicht können sie auch nützlich sein, dem größern, nicht gerade theologischen Publicum, das für diese Frage sich interessirt, das Verständniß zu erleichtern." (S. IV.) Von diesem Gesichtspunkte aus will H. seine Arbeit beurtheilt wissen; und wir wünschen von Herzen, daß recht viele Leser sich darüber durch Autopsie ein völlig unbefangenes Urtheil bilden möchten. Unsere Anzeige soll demselben durchaus nicht vorgreifen.

Wie einst der Grieche Anastasius Sinaita einen Wegweiser (ὁδηγός) schrieb, damit seine Zeitgenossen in den damaligen Wirren den Weg zu demjenigen fänden, der da „der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist, so führt uns der Verf. von der äußersten Peripherie des Denkens, der allgemein menschlichen Voraussetzung, daß es nur Eine Wahrheit im Reiche der Geister geben kann, auf den Wegen einer objectiven historischen Kritik und einer ebenso ruhigen und maßvollen Dialektik zu demjenigen, der die Quelle der Wahrheit ist. Der Grundgedanke der Schrift und deren lichter Hintergrund ist das christologische Dogma. Ueberall, wo der Verf. anscheinend unversöhnbare Gegensätze der jüngsten und der fernsten Vergangenheit zur innern Harmonie und Versöhnung führen will, thut er es in diesem Mittelpunkte der Geschichte und der Wissenschaft. S. 23 ff. S. 126 ff. u. a.

Zuerst wird von dem Verhältniß der natürlichen zur übernatürlichen Wahrheit, von ihrer Verschiedenheit und Einheit gehandelt S. 1—29. Dann werden die neuern Theorieen über Vernunft und Offenbarung, die sich gegenseitig bedingen, abstoßen und in Einem Punkte wieder berühren, in verständlicher und klarer Weise kurz dargelegt, nämlich die Theorieen von Hermes, Bautain, Lamennais, Günther, Frohschammer S. 30—89. Sodann wird an der Hand der bezüglichen kirchlichen Entscheidungen die innere Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung, ihre gegenseitigen Grenzen und ihre Harmonie erörtert S. 89—118, um von da aus zu allgemeinen Endresultaten für den gläubigen und denkenden Christen der Gegenwart zu gelangen. Wer möchte es leugnen, daß jede der verschiedenen abweichenden Theorieen in ihrer Weise das tiefsinnige Paradoxon Turgots bestätigt: Ce n'est pas l'erreur qui s'oppose à la verité? Das Recht der einen ist gewöhnlich das Unrecht der andern. Der Standpunkt der Kirche wird es sein, indem sie sich gegen das Unrecht wendet, das Recht der Wahrheit zu wahren, auch da, wo sie sich nur ausschließend und negativ verhält. In dieser Beziehung ist die Abhandlung von H. eine Apologie der katholischen Kirche, indem sie für die Wahrheit der Vernunft und der Offenbarung zugleich einsteht.

Nachdem der Verf. S. 10 ff. in kurzen Umrissen die Hauptprincipien der mittelalterlichen katholischen und der neuern protestantischen Wissenschaft dargelegt hat, kommt er auf die beiden Angelpunkte der Kirche, ihr göttliches und ihr menschliches Princip zu sprechen S. 27 ff., und zeigt, daß Offenbarung und Vernunft in ihr ebenso in principieller Harmonie stehen, wie die göttliche und menschliche Natur in der Person des Stifters und Hauptes der Kirche Eine hypostatische Lebensgemeinschaft ausmachen. Von einem unlösbaren Gegensatz zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft kann aus diesem Grunde keine Rede sein, aber ebenso wenig von einer Confusion beider. Alle, auch die modernen Verirrungen lassen sich demnach auf zwei Gesichtspunkte reduciren: entweder liegt in ihnen eine Gefahr der Trennung, oder der Vermischung des Göttlichen, Uebernatürlichen und des Menschlichen, Natürlichen S. 29.

Christenthum und Geschichte schließen sich demnach nicht nur nicht aus, sondern sie gehören wesentlich zu einander. Das Christenthum ist ein geschichtliches Princip im eminentesten Sinne des Wortes, die durch die menschliche Freiheit hindurch fort und fort wirkende Gotteskraft des Mensch gewordenen Logos. Es ist daher ein Mißverständniß, wenn die Gegner darum die Möglichkeit der katholischen Kirche, d. h. der ununterbrochenen sichtbaren Gemeinschaft mit Christus leugnen, weil diese Lehre im Widerspruch stehe mit der menschlichen Freiheit. Sie übersehen, daß gerade auf die Freiheit diese Gottesgemeinschaft der Menschheit mit Christus gegründet ist: nämlich auf des Menschen freie Empfänglichkeit und auf die freie Einwirkung der Gnade in Christus. Aber ebensowenig ist es auf diesem Standpunkte möglich, das Christenthum in der Geschichte sich verlieren und in der menschlichen Natur untergehen zu lassen, den Unterschied des göttlichen Princips und des menschlichen leugnen zu wollen. ... Vielmehr findet, vermöge der menschlichen Natur Jesu, die mit unserer menschlichen sich vereinigt, sowohl die Einheit wie der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, und zwar beides seinem vollen Begriffe nach in der Geschichte statt. Erst auf dem Grunde dieser Wahrheit wird es überhaupt möglich, die gesammte Geschichte der Menschheit als ein großes Ganzes von einem einheitlichen Standpunkte zu übersehen. Christus der Gottmensch ist die Mitte der Geschichte u. s. w.

Das ist der Boden für die historische und kritische Durchführung, weil dem Verf. die Thatsache feststeht, daß alle Fragen des Geistes, mögen sie sich auch in der äußersten Peripherie der rein philosophischen Wissenschaft bewegen, mögen sie sich auch um sociale, politische, ethische Principien drehen, principiell christologischer Natur sind, aus dem einfachen Grunde, weil Christus das Lebenscentrum der Menschheit ist.

Wie das Christenthum sich verhält zur menschlichen Natur, so wird auch die geoffenbarte Wahrheit sich zur Vernunftwahrheit verhalten. . . Verglichen mit dem Protestantismus werden die Irrthümer in Beantwortung dieser Frage, wie sie katholischerseits in den letzten 50 Jahren versucht wurde, den entgegengesetzten Charakter an sich tragen. Während nämlich der Protestantismus in der Entzweiung von Vernunft und Offenbarung seinen Ursprung und sein treibendes Princip hatte, und daher genöthigt war, entweder Geschichte und Vernunft dem Christenthum oder das Christenthum der Vernunft und Geschichte zu opfern, ruhte die katholische Wissenschaft auch nach der äußern Trennung von Theologie und Philosophie auf dem Grundsatz der Einheit. . . Allein wie war diese Einheit nach der Auflösung der Scholastik neu zu bestimmen? In der Beantwortung dieser Frage konnte fehlgegriffen und entweder das Gebiet der geoffenbarten Wahrheit, oder das Gebiet der Vernunftwahrheit verletzt werden. Hier lag die Gefahr nahe, die Einheit in Unterschiedslosigkeit zu verwandeln und Irrthümer zu erzeugen, welche trotz des entgegengesetzten Ausgangspunktes, materiell betrachtet, mit dem Protestantismus eine nähere oder entferntere Verwandtschaft haben mußten (S. 31). Ein Christenthum im Einklang mit der Vernunft schwebte von jeher als Ideal der deutschen Wissenschaft vor, wobei das Christenthum nur zu oft der leidende Theil gewesen ist. . . . Dagegen hatte sich die Apologie des Christenthums in Frankreich namentlich seit dem Jansenismus auf eine Art von philosophischem Skepticismus gestützt. Man erhob die Offenbarung auf Kosten der menschlichen Vernunft. . . An der Vernunft verzweifelnd, verlangt man von der Offenbarung, daß sie die Vernunft ersetzen und ihre Dienstleistungen auf sich nehmen solle (S. 32).

Das ist nun der Charakter der folgenden geschichtlichen Kritik der genannten Systeme in Deutschland und Frankreich. Nicht bloß die Wahrheit, auch der Irrthum hat seine Geschichte, wurzelt in individuellen, in gesellschaftlichen und nationalen Eigenthümlichkeiten, Vorzügen und Schwächen, die der Irrende mit seiner Zeit, seinem Volke theilt, und das nur ausspricht, was Andere unklar fühlen und denken. Die Philosophie des Hermes ist ein Glanzpunkt in der Geschichte des deutschen Nationalis=

mus, und ohne diesen nicht zu verstehen. Die Ideen eines Lamennais sind nur aus der Geschichte des französischen Socialismus und Communismus richtig zu würdigen, um ihre tragische Genialität und großartige Verkehrtheit zu begreifen. Im erstern Falle mußte die Kirche im Namen der Offenbarung gegen die Uebergriffe der Vernunft, im letztern im Namen der Vernunft gegen die Ueberschätzung der Offenbarung auftreten.

Die Kirche gesteht nicht bloß die Berechtigung, welche die Vernunft sich selbst zuschreiben muß, zu, sondern fordert auch entschieden als eine Pflicht der Vernunft, daß von dieser Berechtigung der volle Gebrauch gemacht, und die Vernunftthätigkeit nicht früher eingestellt werde, als bis sie bis ans Ende gekommen ist. Und sie spricht diese Forderung aus in der Ueberzeugung, daß eine vollständige Vernunfterkenntniß ihr niemals feindlich sein könne, daß dagegen nur eine unvollständige und ins Stocken gerathene Vernunfterkenntniß ihr grollend gegenüber stehe. . . Sie überläßt uns unserer Freiheit, nur kann sie nicht zugeben, daß wir die Willkür für die rechte Freiheit ansehen und den Irrweg als den Weg zur Wahrheit betrachten (S. 43).

Damit glauben wir Gedankengang, Methode und Ziel des Verf. angedeutet zu haben, ohne ins Einzelne einzugehen. Eine Reihe von Fragen spielen in den Gesichtskreis desselben herein, die wirklich brennende Zeitfragen in unserer Gegenwart sind. So z. B. über das Verhältniß von Kirche und Staat S. 73 ff., über religiöse und religionslose Bildung u. s. w. Ueber das „wissenschaftliche" Deutschland hat bekanntlich H. Leo vor einiger Zeit ein scharfes Wort gesprochen:

So wie bei uns die Sachen in Deutschland stehen, wo nicht mehr die christliche Grundlage des Denkens und Handelns von Allen in gleicher Weise anerkannt wird, sondern . . . ein großer Theil der Nation Pantheisten oder Nihilisten sind und nur dadurch mit dem Christenthum zusammenhängen, daß sie die Abfälle, die „Humanität" genannten Träbern aus der Kelter des Christenthums sich anzueignen und sich davon zu nähren suchen, kann man auch ebensowenig von einem Gewissen der deutschen Nation wie ehedem reden; es gibt keine solche feste, sittliche Grundlage der ganzen Nation mehr. Das ist etwas Großes und Gewaltiges, wenn ein ganzes Volk gleiche sittliche und religiöse Ueberzeugung, wenn es ein die ganze Nation gleichmäßig bindendes Gewissen hat, und ebenso etwas Mächtiges und Großes, wenn es dasselbe verliert . . . . und wie wir jemals ohne kirchliche Einheit wieder zu einer sittlichen Einheit, zu einem nationalen Gewissen kommen sollen, ist zunächst unersichtlich.

Denselben Gedanken, nur universeller, d. h. katholisch gefaßt, spricht zum Schlusse H. aus. Alle Wissenschaft, alle Theorie, sie mag formell richtig sein, ist noch keine sittliche Lebensmacht, wenn sie nicht das ganze Leben des Menschen durchdringt, auf dem Boden der Erlösungsanstalt, der Kirche, erwächst S. 112 ff. So hoch die Wissenschaft zu schätzen ist, das Heil der Menschheit kommt aus dem Glauben an Christus.

Die Offenbarung ist nicht ein gemeines Factum der Geschichte, das zu einer bestimmten Zeit sich zugetragen hat, und bald eine geringere bald eine größere Bedeutung für Mit- und Nachwelt gehabt hat, auch wohl der Vergessenheit anheimgefallen ist und im Dunkel begraben liegt. Die Offenbarung Gottes ist eine Thatsache von allumfassender Bedeutung für alle Völker und für alle Zeiten; sie beherrscht die ganze Geschichte und dauert in ihren Wirkungen und Folgen fort, so lange es eine Geschichte gibt. Diese Offenbarung ist wie ein geistiges Centrum, das nach allen Seiten sein Licht, seine Wärme und sein Leben ausstrahlt. Es liegt demnach im Begriffe der Offenbarung, daß sie nicht wie ein Meteor aufleuchte und erlösche, sondern wie eine Sonne fortleuchte, fortdauere, nämlich in einer bestimmten Anstalt zu ihrer Fortpflanzung auf alle kommenden Geschlechter. Diese Anstalt ist die Kirche, und die Thatsache ihrer Gründung und Errichtung, unmittelbar zum Zwecke der Erhaltung der Offenbarung und darum mit ihr und aus ihr entsprungen, muß ebenfalls außer Zweifel gesetzt sein (S. 122).

Wir glauben, das Buch wird von Vielen gelesen und Manchem zur Orientirung dienen, der ein tieferes Bedürfniß in sich fühlt.

München. J. Bach.

Liturgik.

Manuale rituum in ss. sacrificio missae et in aliis ecclesiasticis functionibus observandorum in usum neosacerdotum ex rubricis, S. Rit. Congr. decretis ac probatissimis rubricistis collectum a **Christophoro Hoeflinger**, beneficiato Schwandorfii. Editio decima emendatior. Additis 2 Figuris lapide incisis et 30 Tabulis Intonationum. Cum permissu revm. ordinariatus episc. Ratisbonensis. Augsburg, Kollmann 1868. XII u. 248 u. 30 lithographirte S. kl. 8. 15 Sgr.

Dieses Manuale enthält den Ritus für die missa privata et solemnis, coram exposito et de requiem, außerdem bespricht es die Functionen in der Charwoche, die Regeln über die Votivmessen, defectus in celebratione missae, die feierliche Vesper, Processionen, Litaneien und die Benediction der Kerzen und die Aschenweihe. In einem Anhange von 15 Blättern steht noch der Accentus für den Priester. Gemäß dieses Inhaltes ist es zum Nachschlagen und besonders zu einem Leitfaden für Seminarien sehr geeignet und hat seine Brauchbarkeit durch die Menge der erschienenen Auflagen bereits bewährt. Zweckmäßig wäre, bei einer neuen Auflage Columnentitel einzufügen, die Citate vom Texte zu scheiden, die missa privata coram exposito vor die missa solemnis zu stellen und den Ritus in der Charwoche auch für kleinere Kirchen auszusetzen. Daß die Vorschriften der Kirche und die Ansichten der Rubricisten in einem so compendiösen Büchlein nicht genugsam geschieden sind, wollen wir nicht tadeln; allein nicht können wir mit der Angabe einverstanden sein, der Diakon habe während der Consecration des Weines zu stehen (s. Caer. ep. l. I. c. 9. n. 5), der Priester habe an einem Tabernakelaltare schon vor der Incensation der Oblata zu genuflectiren (S. 108), dagegen am Charfreitag diese Genuflexion zu unterlassen (S. 154; s. Mem. rit.), die Lichter des Altares seien während des Passionsgesanges in missa sol. am Palmsonntag zu löschen (S. 143), die Leviten hätten am Gründonnerstag nach dem Agnus dei die Stellungen nicht zu wechseln (S. 145), der Gregorianische Gesang sei in „cantus durus vel naturalis vel mollis" einzutheilen. Von den neuern Decreten vermißten wir nur jene über Zulässigkeit von color aureus (1866), silberne Ampullen (1866), Zahl der ministri in missa non stricte privata (1857), Ordnung der Orationen in der missa quotidiana de requiem (1865). Die Ausstattung ist bedeutend besser als bei den frühern Auflagen und der Preis sehr niedrig.

München. And. Schmid.

Supplementum ad Breviarium Romanum, continens officia nova et novissima, quae in editionibus antiquioribus iam ab anno 1740 impressis, tam in corpore Breviarii quam in eius appendice desiderantur. — Praecedunt Psalmi aliaque Communia pro horis canonicis in festis per annum, cum officio communi B. M. V. pro maiori recitantium commoditate. Cum approbatione episcopali. Kempten, J. Koesel 1868. IV u. 283 S. kl. 8. 1 Thlr.

Ein ganz nützliches Buch für diejenigen, welche sich von ihren alten Brevier-Ausgaben nicht gern trennen und doch den bedeutenden seit einem Jahrhundert eingetretenen Veränderungen in der kirchlichen Festordnung folgen müssen.

Die dem Supplementum vorausgehenden Psalmi etc. sind bereits 1868, Sp. 734 angezeigt. Sollte von dem vorliegenden Buche, was bei dem sichtlichen Aufschwunge des Kösel'schen liturgischen Verlages zu erwarten steht, eine neue Auflage erfolgen, so sollten von den Vesperpsalmen, von welchen außer den Psalmen für den Sonntag mit unbegreiflicher Willkür nur drei abweichende Schlußpsalmen, Laudate Dominum, Credidi und Memento, aufgenommen sind, auch noch die Psalmen anderer Festvespern Aufnahme finden, namentlich Ps. 137 für die festa SS. Angelorum und die Psalmen für Corp. Chr., Nativ. Dom. und II. Vesp. SS. Apost., wie z. B. mit musterhafter Ordnung die Vesperpsalmen in dem Manuale Cantorum, Lüttich 1828, zusammengestellt sind. Mettenleiter hat bei der sonst unglaublichen Verwirrung und Willkür in seinem Enchiridion Chorale diese gute Vesperpsalmen-Ordnung untadelhaft nachgeahmt.

Für das Supplementum selbst wollen wir, in der Hoffnung, daß recht bald eine neue Auflage nöthig werden möge, folgende nothwendige Verbesserungen andeuten:

1. Das Suppl.' will bis auf das J. 1740 zurückgehend die in den alten Brevieren vorhandenen Lücken ausfüllen. Es fehlen aber folgende acht Feste, die in den alten Brevieren entweder gar nicht, oder unter anderm Ritus vorkommen: 17. März S. Patricii, dupl. seit 12. Mai 1859; 5. Mai S. Pii V, dupl. seit 20. Apr. 1775; 10. Mai S. Antonini, dupl. seit 12. Sept. 1845; 18. Mai S. Venantii, dupl. seit 23. Juli 1774; 5. Sept. S. Laurentii Iustiniani, semidupl. *de praecepto* seit 12. Sept. 1759; 17. Sept. Stigmata S. Francisci, dupl. seit 11. Aug. 1770; 10. Nov. S. Andreae Avellini, dupl. seit 21. Jan. 1864. Zu diesen kommt dann noch das neueste unter dem 14. Jan. 1869 für die gesammte Kirche auf den 28. Apr. verordnete Fest S. Pauli a Cruce, dupl. In Bezug auf S. Andreas de Avellino möge man als Curiosum und als charakteristisch für manchen Herrn Dubitativus unter den Liturgisten bemerken: Dieses Fest war *semiduplex* pro universali ecclesia, und *duplex* nur pro Italia, Sardinia et insulis Italiae adiacentibus, und dieses hatte die Congr. R. wiederholt, und namentlich durch zwei Decrete vom 7. Sept. 1850 und 5. Sept. 1851 ausdrücklich erklärt. Inzwischen stand im römischen Kalendarium, und wohl mit Recht, weil für Rom, *duplex*. Da gab es nun Beängstigung und Herzklopfen bei den so eifrigen Freunden der Buchstaben-Conformität, ob man nicht lieber auch bei ihnen duplex schreiben sollte. Es regnete Anfragen in Rom, bis man endlich, wahrscheinlich um der ewigen dubia los zu werden, am 21. Jan. 1864 das *duplex* pro universali ecclesia decretirte.

2. Die Festa ex indulto oder pro aliquibus locis müssen aus der Reihe der Feste pro universali ecclesia ausgesondert in einer eigenen Reihenfolge als Anhang aufgeführt werden. Es sind deren zwölf immobilia, dann sämmtliche festa mobilia de passione Domini, Cordis B. M. V. und Patrocinii B. M. V. Das Durcheinandermengen, welches sich auch in den ältern Kemptener Ausgaben des Breviers findet, richtet Verwirrung an. Was denkt sich wohl der minder Erfahrene, wenn er am 5. Febr. SS. XXVI Martyrum Japonensium findet, und nun nicht weiß, was man mit dem alten herrlichen Officium der h. Agatha gemacht hat; oder wenn er am 23. Jan. Desponsatio B. M. V. und doch im allgemeinen Festkalender S. Raymundi de Pennaforte findet?

3. Auch einige Unrichtigkeiten sind zu verbessern. (Richtig ist die 7. infra oct. und in die oct. Imm. Concept. B. M. V. S. 62 und S. 65 die alte, früher nothwendige, aber seit dem 25. Sept. 1863, d. i. seit Einführung des neuesten Off. de Imm. Conc. unrichtige Rubrik in Betreff der Lect. IX. weggelassen.) — S. 55 fehlt die Comm. S. Melchiadis in Laudibus, S. 65 die Comm. S. Eusebii in II. Vesp. Ebendaselbst fehlt die nöthige Rubrik für dies oct. Conc. in Dom. III. Adventus. Desgleichen vermißt man S. 41 die Rubrik wegen des Privilegiums der Translation Immaculatae Conceptionis; und das gleiche Privilegium wäre auch für Annuntiatio B. M. V. anzuführen gewesen, für den Fall daß dieses Fest auf einen Fastensonntag fällt. — S. 143 und S. 146 ist zu bemerken, daß S. Fidelis a Sigmaringa auf den 24. und nicht den 23. April, dagegen S. Georgii nicht auf den 24., sondern den 23. April fällt. Auch ist S Georgii im Allgemeinen semid. und nicht dupl.; wäre aber letzteres auch duplex, so würde die Rubrik wegen der Vesper S. 146 jedenfalls unrichtig sein, da zwischen zwei concurrirenden Festen gleichen Ranges die Vesper getheilt werden muß. — S. 207 ist die Rubrik für das Fest Pretiosissimi Sanguinis unrichtig; man hat sich an die Vorschrift des Einsetzungsdecretes vom 10. Aug. 1849 zu halten, und es wird dieses Fest niemals einfach iuxta rubricas transferirt. — S. 223 ist die Rubrik für Visitatio B. M. V. ungenau, wenigstens nicht deutlich genug: ungeachtet der Worte ritu dupl. 2 Cl. ist doch zu bemerken: sine comm. SS. Apostolorum ad Laudes, und vielleicht noch der Zusatz bei der II. Vesp. beizufügen für die beiden Fälle, daß am 3. Juli das Officium de oct. oder aber ein anderes Officium recitirt wird. — S. 259 ist die Rubrik für festum Septem Dolorum B. M. V. unzureichend für den Fall, daß bis zum Advent kein Sonntag zur Translation desselben frei ist.

Die Verlagshandlung verdient für den schönen deutlichen Druck und das gute Papier dankbare Anerkennung.

Als Pendant zu den Psalmi aliaque communia pro horis canonicis in festis per annum (s. Lit.-Bl. 1868, 732) hat die Kösel'sche Buchhandlung auf 5 zum Einlegen in das Brevier bestimmten Octavblättchen drucken lassen: Antiphonae ad Laudes et per horas aliaque de Communi Sanctorum pro horis canonicis in festis per annum, 4 Sgr., — dieselben auf die Rückseite von 10 hübschen Bildern gedruckt, 14 Sgr. Leider war es bei der erstern Ausgabe nicht möglich, auch die Orationes de Communi mit abzudrucken; bei der zweiten hätte vielleicht die Hälfte der von den Bildern eingenommenen Seite dazu verwendet werden können. Auch vermißt man ungern das Comm. Apost. temp. pasch. (für Markus, Philippus und Jacobus, Johannes ante portam latinam und eventuell Barnabas). — In demselben Verlage sind im J. 1868 erschienen: eine Ausgabe des Off. defunctorum in kleinstem Format, mit rothen Rubriken und angehängter Absolutio und preces in ossuario dicendae (XLVII S. 24), ferner ein Abdruck der üblichen Gebete vor und nach der Messe in Westentaschen-Format und ein anderer auf zwei Folioblättern zum Aufhängen in Sacristieen [1]). — Ein ähnliches Blatt ist 1869 bei Pustet in Regensburg erschienen, sehr schön schwarz und roth gedruckt, mit einem Bilde des Gekreuzigten und drei großen Initialen. Es enthält außer den ritualen Preces ante et post sacrum einige Ablaßgebete [2]). In demselben Verlag ist eine sehr hübsche und bequeme Sammlung von Gebeten vor und nach der Messe erschienen [3]), welche auch von Laien mit Nutzen gebraucht werden kann, da ein großer Theil der Gebete aus den vortrefflichsten, den hh. Ambrosius, Augustinus, Gregorius, Bernhardus, Thomas von Aquin, Bonaventura rc. entnommenen Communiongebeten besteht. Auch findet man außer den drei liturgischen Litaneien mit den dazu gehörigen preces eine ziemlich reichhaltige Sammlung von liturgischen Kirchengebeten und öffentlichen Andachten für verschiedene allgemeine Anliegen. Es ist gut, daß auf diese Weise solche Gebete und Andachten auch für weitere Kreise zugänglich gemacht werden. Indessen möchte nachdrucksamst davor zu warnen sein, daß man die überall eingestreuten und bis in die kleinsten Kleinigkeiten wichtigthuend regulirenden Rubrikalien, so z. B. daß nach dem sacramentalischen Segen und der Reposition Diakon und Subdiakon dem Celebranten in der Mitte die Enden des Pluviale zu tragen haben [4]), daß man dieses und vieles andere nicht als

1) Preces ante et post missam iuxta breviarium Romanum pro opportunitate sacerdotis dicendae 48 S. 32. 2 Sgr. — Praeparatio ad missam pro opportunitate sacerdotis facienda et gratiarum actio post missam, 4 Sgr., aufgezogen 7 Sgr.

2) Praeparatio ad missam et gratiarum actio post missam, 3 Sgr., aufgezogen 9 Sgr. Bei den Antiphonen Ne reminiscaris und Trium puerorum fehlt die Rubrik: Quae antiphona in duplicibus tantum duplicatur. Ferner ist das Ablaß-Indult vom 9. Jan. 1854 für die Adspirationes des h. Ignatius: Anima Christi unter diese Adspirationes gesetzt, während es doch in der betreffenden Rubrik heißt: *sequentes* adspirationes.

3) Preces ante et post missam pro opportunitate sacerdotis dicendae. Accedunt hymni, litaniae aliaeque preces in frequentioribus publicis supplicationibus usitatae, accommodaeque animadversiones rituales. Cum approbatione Rmi Ordinarii Ratisbonensis. Regensburg, Pustet 1868. 48 S. 16. 5 Sgr.

4) So steht es gedruckt zu lesen im neuesten Regensburger Brevier und Diurnal.

allgemein gebräuchlich und verpflichtend ansehe, da es das gerade Gegentheil von gebräuchlich ist, und noch viel weniger außerhalb der Diöcese Regensburg, wo ein bischöflicher „Pastoral=Erlaß“ vom 17. Jan. 1869 diesen Ritus vorgeschrieben hat, als verpflichtend betrachtet werden kann, vielmehr das Ritualbuch jeder einzelnen Diöcese so lange maßgebend bleibt, bis der betreffende Bischof anderes anordnet, wie denn auch die übrigen bayerischen Bischöfe ihren alten, in den gefährlichsten Zeiten reich gesegneten Ritus bis jetzt aufrecht erhalten haben. Ref. meint, es möchte unangemessen sein, daß man dasjenige, was zur Zeit nur als Particular=Ritus der Kirche in Rom besteht, und für Regensburg beliebt worden ist, folglich hier dermalen Rechtens ist, alsbald in Breviere und dergleichen Bücher, die für ganz Deutschland, Belgien, Frankreich, Polen, Amerika u. s. w. bestimmt sind, aufnimmt, fast als wollte man sich anmaßen, den Ritus hunderter von Diöcesen von Regensburg aus zu reformiren. Nur so viel über die formale Berechtigung dieser Rubrikalien. Tiefer auf das Materielle eingehend ließe sich die Sache so leicht nicht abmachen; es wäre da sehr vieles in Betracht zu ziehen. — Dem unvermeidlichen Ritus repositionis SS. Sacramenti begegnen wir auch in diesem kleinen Büchlein wieder; aber da ist denn doch dem Liturgisten etwas Menschliches begegnet. S. 41 steht nach der Collecte de Venerabili „Deus qui nobis“ mit der Conclusion „Qui vivis“ folgende Rubrik: „Extra Festum et Octav. Corporis Christi addi possunt aliae Orationes ut supra 34 cum conclusione *Qui vivis*.“ Diese Vorschrift ist aber unrichtig. 1) Wenn überhaupt der Oratio de Venerabili noch eine weitere Oration beigefügt werden darf, so gibt es keine Regel, welche eine solche Beifügung für Festum et Octavam Corp. Christi ausschließt. 2) Die Conclusion „Qui vivis“ läßt keine der allegirten Orationen S. 34 zu, und es hat sich die Conclusion bei mehrern verbundenen Orationen immer nach der letzten Oration zu richten. — Auf dem Titel steht: pro opportunitate sacerdotis dicendae. Dieser Zusatz ist nicht ganz richtig: denn wenigstens die Preces *post* Missam scheinen nach den letzten Worten des Ordo Missae, natürlich außer dem Falle eines Hindernisses, de praecepto zu sein und sind auch von den folgenden freiwilligen Gebeten ganz bestimmt ausgeschieden. — Bei den Adspirationes „Anima Christi“ fehlt das Ablaß=Indult vom 9. Jan. 1854. Bei dem Hymnus Veni Creator fehlt die demselben eigene Doxologie für die österliche Zeit.

Es mag noch erwähnt werden, daß die Pustet'sche Buchhandlung die bisher im Missale vermißte, durch Decret der S. R. C. vom 29. Febr. 1869 für die Votivmessen de Venerabili und de Nomine Jesu hergestellte Praefatio de Nativitate Domini in tono feriali auf einem Blatte im Formate ihres neuesten Missale hat drucken lassen; beigefügt sind die Gradualgebete der Messe de Nomine Jesu für die Septuagesimal= und Osterzeit.

Regensburg. Schmitz.

Philosophie.

Mikrokosmus. Von **Hermann Lotze.** Erster Band. Leipzig 1869. (Schluß.)

Jene ursprüngliche zweckvolle Disposition von Werkzeugen, welche die Seele zum Behufe ihrer Wechselbeziehungen mit der Außenwelt bereits vorfindet, und zwar in einer Vorzüglichkeit, die weit über ihr eigenes Vermögen hinausliegt, woher stammt sie? Die Untersuchungen des ersten Buches haben uns gelehrt, in ihr nur das mit mechanischer Nothwendigkeit entstandene Product der zusammenstimmenden Wechselwirkung kleinster materieller Theilchen zu erkennen, welche für die fortschreitende Wissenschaft an die Stelle der unerklärlichen Lebenskraft getreten ist. Dieselben Gesetze, aus denen sich im leblosen Bereich die Erscheinungen der Natur erklären, sind es auch, durch deren mannigfaltige Verschlingung und individuelle Verknüpfung die Organismen mit ihrem Schein von Innerlichkeit und selbständiger Machtentfaltung entstehen, und der Seele, vielleicht noch ehe sie selbst ins Dasein getreten ist, zur Unterstützung und Ermöglichung ihrer eigenen Thätigkeit der Leib bereitet wird. Aber eigentlich schieben wir durch diese Betrachtungsweise das Räthsel nur weiter zurück; denn jene bestimmte Verschlingung, jene besondere Verknüpfung, in der allein die gesetzmäßige Wirksamkeit der materiellen Theile eben dieses Gebilde hervorbringen konnte, weist doch, soll auch sie in ihrer Nothwendigkeit erkannt werden, auf einen frühern Zustand als ihren hervortreibenden Grund hin, bezüglich dessen wir abermals unterscheiden müssen zwischen der gesetzmäßigen Wechselwirkung der vorhandenen Elemente, die uns bekannt ist, und der besondern Form und Verbindungsweise dieser ihrer Wechselwirkung, für die wir den Grund zu suchen haben. So gelten die Gesetze, in denen der Naturlauf mit mechanischer Nothwendigkeit vorwärts schreitet, wohl der Erhaltung und Fortsetzung des bestehenden Erscheinungskreises im Ganzen wie im Einzelnen, ohne uns über seinen Ursprung und die besondere Richtung seines Laufes irgend welche Aufklärung geben zu können.

Zu wiederholten Malen hat man uns freilich des Gegentheils versichern wollen. Mit erneuter Zuversicht hören wir in unsern Tagen die Lehre von der natürlichen Schöpfung verkünden: nicht die Spuren einer ewigen Weisheit sollen wir in der uns umgebenden Welt erkennen; aus der Formlosigkeit durch einander gährender Massen soll sich die ganze Ordnung mit blinder Nothwendigkeit entwickelt haben, wenn auch die Wissenschaft noch nicht dazu gelangt sei, alle einzelnen Glieder dieser Entwicklungsreihe zu erfassen.

Gesetzt nun, diese bessere Kunde stellte für uns die Annahme sicher, an der so Vieler Herzen hängen, die Annahme, daß mit blinder innerer Nothwendigkeit das noch formlose Chaos des Weltanfanges sich in steiger Vervollkommnung bis zur unvermeidlichen Erzeugung der Menschheit verklärt habe: schlösse sich dann für die Wissenschaft der Ausblick in unendliche Fernen, den sie zu fliehen scheint? Wenn sie es nun begreiflich machen könnte, wie aus dem feurigen Dunstball zuerst die Feste der Erdrinde und der Himmel des Luftkreises sich schieden, wie jeder Schritt dieser Sonderung den Wahlverwandtschaften der Elemente Gelegenheit zu neuen Wirkungen gab, wie dann unter den günstigen Umständen, welche die blinde Nothwendigkeit dieses Naturlaufes herbeiführte, der erste Keim einer Pflanze, eines Thieres entstand, noch einfach und unausgebildet von Umrissen und wenig zu bedeutsamer Entfaltung geschickt, wie endlich unter glücklichen Bedingungen, zu deren Herstellung doch dieses arme Leben schon mitthätig war, allmählich das organische Dasein sich veredelte, niedere Gattungen im Laufe ungezählter Jahrhunderte sich höher entwickelten, bis zuletzt die Menschheit, nicht nach dem Bilde Gottes, sondern als das letzte Glied in dieser Kette nothwendiger Ereignisse hervorging: wenn dies alles die Wissenschaft begreiflich machen könnte, was würde sie damit mehr geleistet haben, als daß sie das Wunder der unmittelbaren Schöpfung auf einen noch frühern Punkt der Vorzeit zurückgeschoben hätte, in welchem die unendliche Weisheit in das unscheinbare Chaos die unermeßliche Fähigkeit zu so geordneter Entwicklung legte? Mit der ganzen Reihenfolge abgestufter Bildungsepochen, durch welche hindurch sie den formlosen Urgrund sich ausgestalten ließe, würde sie nur den Glanz und die Mannigfaltigkeit der Scenen vermehren, in deren äußerlichen Pomp unsere Phantasie bewundernd sich vertiefen könnte; aber sie würde das Ganze des wunderbaren Schauspiels nicht zureichender erklärt haben, als jener sich selbst bescheidende Glaube, für welchen die Entstehung der lebendigen Geschlechter nur aus dem unmittelbaren Schöpferwillen Gottes begreiflich scheint (S. 420).

So vollberechtigt sich die mechanistische Betrachtungsweise darstellt, wo es galt, die Thatsachen, welche in wechselndem Entstehen und Vergehen die vorhandene Natur uns zeigt, zu erklären, so unzureichend erweist sie sich, wenn wir die Frage nach Ursprung und Ziel dieser Natur selbst aufwerfen. Wenn wir, wohl gar mit ehrfürchtigem Schauder, von der Unbeugsamkeit allwaltender Naturgesetze sprechen, so verwechseln wir die Vertrautheit, die wir einer ausnahmelosen Wirklichkeit verdanken, mit der Erkenntniß einer unbedingten Nothwendigkeit. Keines der Naturgesetze kann eine solche für sich anführen. Wir wissen

nicht, warum Kräfte der einen Art, die wir auf einen Körper wirken lassen, nur seine äußern Gestaltsverhältnisse, andere sein inneres Gefüge verändern, warum aus der Verbindung zweier verschiedener Körper ein dritter mit ganz neuen Eigenschaften hervorgehen müsse. Und so oft es uns gelingt, eine Gruppe gesetzmäßiger Erscheinungen auf ein höheres Gesetz zurückzuführen, das sie allgemein beherrscht, so steht doch dieses Gesetz selbst wieder als eine unverstandene Thatsache vor uns.

Es gibt nicht eine solche Natur der Dinge, die wie ein unvordenkliches Schicksal aller Wirklichkeit als eine unvermeidlich zu befolgende Reihe von Gesetzen voranginge; es gibt nicht einen solchen Inbegriff des an sich Möglichen und Nothwendigen, auf welchen die welterschaffende Kraft hinblicken müßte, um zu erfahren, innerhalb welcher Grenzen ihr die Verwirklichung ihrer Absichten erlaubt sei, und welche Verpflichtungen folgerichtiger Entwicklung sie mit jeder Stiftung irgend eines Keimes übernehmen müsse; es gibt endlich nicht ein solches ewiges und vorweltliches Geburtsrecht der Dinge oder Substanzen, auf das sie sich stützen könnten, um zu verlangen, daß jede Macht, von welcher sie zum Dienste einer Weltbildung berufen würden, ihre Privilegien achte und sie nur so verwende, wie es ihrer angestammten Würde angemessen sei. Alles, das Dasein jener Dinge, die Eigenthümlichkeiten ihrer Natur und die Rechte, die dieser zuzukommen scheinen, alles ist auf einmal und gleich unbeschränkt nur Geschöpf jener schaffenden Kraft selbst; nur so viel und solches ist überhaupt in der Welt, als das Unendliche zur Verwirklichung seines Willens nicht sowohl bedarf als vielmehr zuläßt; nur die Rechte besitzt jedes, die dieser schöpferische Wille ihm gab; nur innerhalb derjenigen Gesetze scheinen alle seine Wirkungen und seine Schicksale sich mit selbständiger Nothwendigkeit zu bewegen, innerhalb deren die eigene Folgerichtigkeit des ewig Einen jedem einzelnen seiner Erzeugnisse zu bleiben gebot. Nur wenn wir in dem schöpferischen Mittelpunkte der Welt stehend, den Gedanken völlig durchschauten, aus dem sie entsprungen ist, könnten wir rückwärts aus ihm die Schicksale des Einzelnen voraussagen, das zu seiner Verwirklichung berufen ist; wir können es nicht von unserm menschlichen Standpunkte, der uns nur dem Geschaffenen unmittelbar, aber nicht dem Schöpfer und seinen Absichten gegenüberstellt (S. 438).

Der Mechanismus der Naturgesetze mit all seiner starren Consequenz ist nur das Mittel, dessen sich das schöpferische Princip zur Verwirklichung seiner Zwecke bediente. Darum werden wir, so lange wir uns im Bereiche der Mittel bewegen, auf diese Consequenz pochen dürfen und pochen müssen, und von der ewigen Wahrheit werden wir es erwarten können, daß sie nicht ohne Noth die Gesetze verlassen wird, die sie sich selbst gegeben hat, von der ewigen Weisheit, daß das von ihr ergriffene Mittel zur Erfüllung ihrer Plane ausreiche: aber hüten müssen wir uns, das Mittel seinem Urheber als eine selbständige Macht gegenüber treten zu lassen, oder gar an dessen Stelle zu setzen.

Betrachtungen dieser Art sind es, welche das fünfte und letzte Capitel des dritten Buches füllen. Indem wir, der gleich anfangs bezeichneten Richtung nachgehend, dem Verf. bis hierher folgten, mußten auch jetzt wieder manche anziehende Einzeluntersuchungen, als nicht auf unserer Bahn belegen, unberührt bei Seite bleiben. So die Frage nach den Bedingungen für das Zustandekommen der räumlichen Anschauungen, welche der Verf. durch die Annahme sogenannter „Localzeichen" beantwortet, die Erörterungen über den Sinn, in dem von leiblichen „Organen" der Seele gesprochen werden könne, und andere, welche der „Mikrokosmus" mit des Verf. „medicinischer Psychologie" gemein hat. Zugleich aber habe ich es bis jetzt vermieden, jenen Pfaden zu folgen, welche von der gemeinsam zurückgelegten Strecke zu den eigenthümlichen Ausgangspunkten des Verf. hinführen. Meine Aufgabe ist es nun noch, wenigstens mit ein paar Worten hierauf einzugehen, freilich ohne daß ich mir dabei die weitere Aufgabe stellte, alle die Fragen, deren Beantwortung durch den Verf. zu billigen mir unmöglich ist, in anderer Weise endgültig lösen zu wollen.

Der entscheidende Grund für die Annahme einer Seele liegt für L. in der völligen Unvergleichbarkeit der Thatsache unseres innern Lebens mit denen des äußern Naturlaufs, in der durchgehenden Verschiedenheit zwischen den psychischen Functionen und allem physischen Geschehen. Diese Unvergleichbarkeit selbst aber gründet ihm zufolge in der „Einheit des Bewußtseins," welche nicht allein jede zusammenfassende Betrachtung unserer eigenen Zustände und die Beziehung derselben auf den gemeinsamen Mittelpunkt ermöglicht, sondern schon für das Zustandekommen jeder einzelnen Vorstellung nothwendig vorausgesetzt wird. Denn damit überhaupt etwas *erscheinen* könne, bedarf es nicht nur eines Wesens, das erscheint, sondern ebensosehr der auffassenden Einheit eines andern Wesens, dem es erscheint. Ein System verbundener Theile würde aber hierzu nicht genügen. Denn könnte auch jeder derselben die empfangene Einwirkung in Form einer Vorstellung empfinden, so wäre in jedem diese Einwirkung nur zu *seinem* besondern Theile, das Ganze derselben aber nirgends, falls nicht ein bevorzugtes Wesen unter ihnen angenommen würde, in dessen untheilbarer Einheit die empfangenen Einwirkungen der Einzelnen zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenliefen. Dann hätten wir eben die Annahme der Seele nur um einen Schritt hinausgeschoben. Denn nur eine solche, niemals aber ein körperliches Wesen, kann der gestellten Anforderung genügen, da ja die materiellen Dinge keine wahren Einheiten, sondern nur Systeme wechselwirkender Atome sind.

Vom Standpunkt der Atomistik aus hat L. unzweifelhaft Recht. Ist der Leib mit allen seinen mannigfaltigen Theilen nur ein System gesetzmäßig verknüpfter Atome, so wird keiner jener Theile eine solche Einheit darstellen, wie sie für die seelischen Thätigkeiten nothwendig verlangt werden muß; nur in einem besondern Seelenatom können sich die zwischen den einzelnen Gehirn- und Nerventheilchen stattfindenden wechselnden Beziehungen zu Vorstellungen gestalten. Der Schluß gilt dagegen nicht, wo an der Möglichkeit ausgedehnter Substanzen festgehalten wird. Und hier scheinen mir zunächst die Gründe, welche die Naturforschung für die atomistische Hypothese geltend zu machen pflegt, nicht zwingend zu sein. Selbst die Tragweite jener das optische Gebiet betreffenden Berechnungen französischer Physiker, auf welche u. A. Fechner so großes Gewicht legt, wird von competenten Beurtheilern bestritten. Aber das eigentlich Entscheidende sind die innern Gründe, welche sich gegen jene Annahme und darum auch gegen das Weitere vorbringen lassen, was daraus gefolgert wird.

Nur wenige Naturforscher gehen wohl zu der Consequenz fort, alle Ausdehnung von den Atomen wegzunehmen und sie als mathematische Punkte zu fassen, und doch scheinen sie nur unter dieser Voraussetzung uns über die Natur des Körperlichen Aufklärung zu geben und jenen obigen Schluß zu gestatten. Ist jedes Ausgedehnte schlechthin ein Vieles, eine Mehrheit von Theilen, so kann im Bereiche des Körperlichen eine wahre Einheit nicht gefunden werden. Setzen wir dagegen die Atome nur als unendlich klein, aber doch immerhin noch als ausgedehnt, so wiederholt sich uns im Kleinen, was uns im Großen unverständlich schien, so bleiben uns noch immer continuirliche, einen theilbaren Raum erfüllende Substanzen. Sehen wir in ihnen die letzten einheitlichen Elemente des Wirksamen, so begnügen wir uns mit der factischen Ungetheiltheit oder auch der thatsächlichen Unmöglichkeit weiterer Theilung, ohne eine absolute Untheilbarkeit von den letzten Einheiten zu behaupten. Unmöglich aber können wir doch diese Einheit abhängig denken von der Größe; kann eine kleine, aber immer noch ausgedehnte Substanz eine wirkliche Einheit sein, warum dann nicht eine größere? Schließen sich aber Ausdehnung und Einheit nicht schlechterdings aus, so kann auch ein materielles Substrat jene Einheit besitzen, wie sie von den Trägern der seelischen Zustände gefordert wird, und dieselben, hat es nur sonst die nöthigen Bedingungen dazu, in sich erzeugen. Die zahlreichen Unzuträglichkeiten aber, zu denen jene Annahme führen würde, welche sich die letzten Bestandtheile des Körperlichen nach Art der bloß im abstracten Denken sich findenden mathematischen Punkte vorstellen wollte,

liegen theils auf der Hand, theils können sie hier nicht des Weitern erörtert werden.

Aber lassen wir auch vorläufig die Natur der Atome außer Betracht, so ergibt sich doch von einer andern Seite her ein gewichtiges Bedenken gegen ihre Annahme. Die actio in distans, die im Bereich der sinnlichen Erfahrung Niemand annehmen möchte, wird hier zum constituirenden Princip der körperlichen Natur. Bekanntlich sollen die Atome einander nicht berühren, sondern frei schwebend sind sie durch leere Abstände getrennt, zwischen denen die anziehenden und abstoßenden Kräfte hin und her spielen und jene Erscheinungen bedingen, die eine andere Auffassung für Zustandsänderungen der raumerfüllenden Substanz zu halten pflegt. Wie kommt denn aber die Einwirkung von dem einen Atom durch den leeren Zwischenraum zu dem andern hinüber? Was uns hier täuscht, ist die falsche Vorstellung, die wir uns leicht von dem Wesen der Kraft machen. Wir denken sie uns wohl als einen verfeinerten Stoff, der von seinem Träger ausströmt, oder ihn gleich einem feinen Nebel umgibt. Aber in Wahrheit ist Kraft doch nur der abstracte Begriff für die Eigenthümlichkeit der Dinge, in ihren Beziehungen zu einander unter gewissen Bedingungen gewisse Veränderungen an einander hervorzurufen. Daß nun aber zu diesen Bedingungen nothwendig die der räumlichen Gegenwart gehöre, daß ein Ding nur da seine Kraft äußere, wo es selbst ist oder wohin diese seine Kraft durch ein dazwischenliegendes Medium geleitet wurde, das lehrt uns die gleiche ausnahmelose Erfahrung, der wir überhaupt den Begriff der Kraft verdanken.

Die engen Grenzen einer Recension verbieten, diese Andeutungen weiter zu verfolgen und etwa dagegen erhobene Zweifel zu zerstreuen. Aber das soll nur gleich eingeräumt werden, daß die beiden Einwände gegenüber der Umgestaltung, welcher L. die Atomenlehre unterwirft, keine Kraft besitzen. Doch liegt für Manchen wohl gerade in dieser Umgestaltung der letzte und entscheidende Grund gegen ihre Annahme.

Zu den Vorstellungen, gegen welche L. eine wiederkehrende Polemik richtet, gehört die, welche sich unter Kraft ein aller That Vorausgehendes, in den Dingen Beschlossenes denkt und unter Wirkung die Uebertragung eines fertigen Zustandes von dem einen auf das andere versteht, da doch die gegenseitige Einwirkung der Dinge auf einander nur das Setzen der Bedingungen sei, an welche die bestehende Naturordnung die eigene Rückwirkung derselben geknüpft habe. Wenn ein Atom auf ein anderes seinen Einfluß äußert, so wandert nicht eine Eigenschaft oder ein Zustand von jenem zu diesem hinüber, sondern die Veränderungen des erstern werden dem zweiten zur Veranlassung, auf Grund der eigenen Natur auch sich zu verändern. Ausgehend von dieser Ansicht über den Vorgang des Wirkens und getrieben zugleich von dem ästhetischen Bedürfniß, auch dem scheinbar leblosen Bereiche noch etwas von jener schönen Innerlichkeit, jenem genießenden Dasein zuzutheilen, wie es die lebenden Wesen auszeichnet, faßt L. im bewußten Anschlusse an Leibnitz die Atome als übersinnliche geistige Wesen, und die Materie mit ihrer unendlich theilbaren Ausdehnung als bloßen Schein, der sich in unserer Anschauung erzeugt. Was als unerläßliche Bedingung für das Zustandekommen seelischen Lebens gefordert wurde, die absolute Einheit ihres Trägers, das soll nun, indem es auch den unsinnlichen Wesensbestandtheilen des Körperlichen beigelegt wird, für sich allein jedem von diesen ein Analogon unserer geistigen Zustände ermöglichen.

Die untheilbare Einheit jedes dieser einfachen Wesen gestattet uns, in ihm eine Zusammenfassung der äußern Eindrücke, die ihm zukommen, zu Formen der Empfindung und des Genusses anzunehmen. Alles, was an dem Inhalte der Sinnlichkeit unsere Theilnahme erregte, kann nun in diesen Wesen eine Stätte objectiver Existenz haben, und unzählige Ereignisse, auf deren Vorhandensein uns nicht unsere unmittelbare Empfindung, sondern nur der Umweg wissenschaftlicher Untersuchung führt, brauchen nun nicht verloren zu gehen, sondern können im Innern der Stoffe, an denen sie auftreten, zu mannigfacher uns unbekannter Wärme und Schönheit der Wahrnehmung verwerthet werden. Jeder Druck und jede Spannung, welche die Materie erleidet, die Ruhe des sichern Gleichgewichtes wie die Trennung früherer Zusammenhänge, alles dies geschieht nicht nur, sondern wird geschehend zugleich der Gegenstand irgend eines Genusses; jedes einzelne Wesen, mit abgestuften Wechselwirkungen in das Ganze der Welt verflochten, ist, wie einer der größten Geister unseres Volkes es nannte, ein Spiegel des Universum, den Zusammenhang des Weltalls von seinem Orte aus empfindend und die besondere Ansicht abbildend, welche er diesem Orte und diesem Standpunkte gewährt. Kein Theil des Seienden ist mehr unbelebt und unbeseelt; nur ein Theil des Geschehens, jene Bewegungen, welche die Zustände des einen mit denen des andern vermitteln, schlingen sich als ein äußerlicher Mechanismus durch die Fülle des Beseelten und führen allem die Gelegenheiten und Anregungen zu wechselnder Entfaltung des innern Lebens zu (S. 405).

Allein auch diese Auffassung, welche in aller äußern Wirksamkeit der Dinge nur eine Folge innerer Zustandsänderung sieht, genügt nach dem Verf. noch nicht, den Vorgang des Wirkens zu erklären, welchen nur die gedankenlose Gewohnheit der täglichen Erfahrung minder räthselhaft erscheinen läßt. Wie doch nur kann es geschehen, daß der Zustand des einen Wesens eine verbindliche Nöthigung für ein anderes enthält, nun auch seine eigenen innern Zustände abzuändern, daß ein Element gleichsam aus sich heraustritt und durch seine Thätigkeit Einfluß gewinnt auf ein ihm völlig Fremdes? Die Verknüpfung des allgemeinen Naturlaufs, bei dessen Annahme wir uns bisher beruhigten, reicht doch in Wahrheit nicht aus; denn die gesetzmäßigen Beziehungen, von denen wir sagen, daß sie die Dinge verbinden, die Ordnung, von der wir sie umspannt sein lassen, haben ein wahres Dasein doch nur in dem Gedanken eines Beobachters und schweben nicht selbständig zwischen den Elementen. So verwandelt sich für den Verf. der abstract gedachte gesetzmäßige Zusammenhang in eine unendliche Substanz, deren wesenhafte Wirklichkeit die Dinge verbindet.

Nicht der nichtige Schatten einer Naturordnung, sondern nur die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Theile alle endlichen Dinge sind, kann die Mannigfaltigkeit der Welt so verknüpfen, daß die Wechselwirkungen über die Kluft hinüberreichen, welche die einzelnen selbständigen Elemente von einander ewig scheiden würde. Denn von dem einen ausgehend, versinkt nun die Wirkung nicht in ein Nichts, das zwischen ihm und dem andern läge, sondern wie in allem Sein das wahrhaft Seiende dasselbe Eine ist, so wirkt in aller Wechselwirkung das unendliche Wesen nur auf sich selbst, und seine Thätigkeit verläßt nie den stetigen Boden des Seins. Was in dem einen seiner Theile sich regt, ist nicht abgeschlossen in diesem und fremd für die übrigen; der einzelne Zustand hat nicht einen unsagbaren Weg zurückzulegen, um ein anderes Element zu suchen, dem er sich mittheile, und hat nicht eine gleich unbegreifliche Gewalt auszuüben, um dies gleichgültige Andere zu nöthigen, an ihm Theil zu nehmen; jede Erregung des Einzelnen ist zugleich eine Erregung des ganzen Unendlichen, das auch in ihm den lebendigen Grund seines Wesens bildet, und jedes vermag deshalb mit seiner Wirkung überzugreifen in Anderes, in welchem derselbe Grund lebt; er ist es, welcher aus der Einheit seiner eigenen Natur dem endlichen Ereigniß hier seinen Nachklang dort nachfolgen läßt. Nicht ein Endliches überhaupt wirkt aus sich, als aus diesem Endlichen heraus auf das andere; jede Erregung des Einzelnen vielmehr, indem sie den ewigen Grund bewegt, der in ihm, wie in allen, das Wesen seines endlichen Scheines ist, vermag nur durch diese Stetigkeit der Wesensgemeinschaft hindurch auf das scheinbar Entfernte überzuwirken (S. 429).

Auch die oben bezeichnete Lösung des Streites zwischen Mechanismus und Teleologie erhält nun erst ihre wahre Deutung. Zwar die scheinbare Selbständigkeit des erstern ist völlig vernichtet. Nicht aus eigener Kraft wirken die Dinge, jedes einzelne Endliche erscheint vielmehr nur als die besondere Form, „in welche in ihm zum Unterschiede von anderm Endlichen jenes Eine ausgeprägt ist," und es besitzt nur so viel und nur eine solche Fähigkeit des Wirkens, „wie viel und welche das Unendliche ihm als seinen Beitrag zur Verwirklichung des Ganzen zugesteht," und jeder Schritt des Naturlaufs wird nur gethan „durch die wirkende und gestaltende Kraft des Unendlichen."

Aber der Mechanismus ist nun nicht mehr das Mittel, dessen sich die zwar die Welt durchgängig bedingende, aber darum doch von der Welt unterschiedene Gottheit zur Verwirklichung ihrer Zwecke bedient; er ist die selbstgewählte Bedingung, „die das eine schöpferische Unendliche seiner ewigen Entfaltung zu Grunde gelegt hat."

Hiermit ist der Punkt bezeichnet, an dem sich am weitesten die unerschütterlichen Ueberzeugungen des Ref. (und wohl auch der Leser des Lit.-Bl.) von den Grundanschauungen des Verf. scheiden. Eine eingehende Widerlegung des Pantheismus, der sich in den letztern ausspricht, wird natürlich hier Niemand verlangen, und so mag es genügen, darauf hingewiesen zu haben. Daß auch ohne dieselben und trotzdem in der von L. betretenen Richtung die mehr erwähnte Lösung gefunden werden könne, ist vielleicht aus dem Vorangegangenen klar geworden. Aber nicht erst da, wo der Verf. entschieden zu jenen hinüberlenkt, würden sich meine Wege von den seinen scheiden, vielmehr würde die abweichende Ansicht über die Natur des Körperlichen weit früher eine durchgreifende Verschiedenheit im Einzelnen zur Folge haben. Freilich verhehle ich mir nicht, wie viele Fragen hier noch der Beantwortung harren, und wie wenig es ausreicht, dem einen Schlagworte des Atomismus das andere des Dynamismus entgegenzusetzen oder die alte Lehre von den causae materiales, formales und efficientes einfach zu erneuern.

Bonn. von Hertling.

Geschichte.

Karl der Große und seine Zeit. Von Dr. **Paul Alberdingk-Thijm.** Revidirte deutsche Ausgabe. Münster, Theissing 1868. IV u. 398 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Das vorliegende Buch ist eine vom Verf. revidirte Uebersetzung des 1867 erschienenen holländischen Werkes „Karel de Groote en zijne eeuw," und bildet den 2. Band einer „Geschichte der Kirche in den Niederlanden," zu welcher er mit dem 1861 in holländischer, 1863 in deutscher Sprache erschienenen Werke: „Der h. Willibrord, Apostel der Niederlande" den Grund gelegt hat. Nach dem Plane des Verf. soll diese Kirchengeschichte, größtentheils in einzelnen Biographieen bestehend, besonders den wechselseitigen Einfluß von Religion und Politik ins Auge fassen. Diesem Plane gemäß hat der Verf. keineswegs die Absicht, eine Schilderung des gesammten Lebens Karls des Großen und seiner Zeit zu geben; er will vor allem sein Augenmerk nur auf den Einfluß richten, welchen Karl auf die Ausbreitung des Christenthums und die Entwicklung der kirchlichen Hierarchie hatte; und in dieser Beschränkung hat das Buch seine Aufgabe vollkommen gelöst.

Die beiden ersten Capitel (S. 1—47) geben eine topographische Beschreibung der niederländischen Bisthümer zur Zeit Karls des Großen, mit ihren Archidiakonaten und Decanaten, so weit sich diese aus den ältesten Aufzeichnungen nachweisen lassen. Der Verf. hat das einschlägige Quellenmaterial mit vielem Geschick benutzt und so einen schätzenswerthen Beitrag zur kirchlichen Topographie geliefert. An die Begrenzung und Eintheilung der Bisthümer Utrecht, Doornik, Teruenne, Kamerijk, Lüttich schließt sich eine Zusammenstellung aller Klöster, welche bis zum 9. Jahrh. in jenen Gegenden errichtet worden sind.

Die Darstellung der geschichtlichen Ereignisse beginnt mit dem Tode Willibrords 739. Kap. 3 (S. 47—104) schildert zunächst Karl Martells Stellung zur Kirche und seine Beziehungen zu Papst Gregor III. und den Langobarden. Was den ersten Punkt angeht, so ist die viel besprochene Streitfrage über die Säcularisation nicht mit der Ausführlichkeit behandelt, welche die Wichtigkeit dieser Sache zu erfordern scheint. Cointe und Raepsaet (Defense de Charles Martel), Beugnot (Sur la spoliation des biens du clergé attribuée à Charles Martel, in den Memoires de l'Acad. des Inscr. XIX, 2, p. 360), vor allen aber Roth (Geschichte des Beneficialwesens) haben zu zeigen gesucht, daß Karl Martell mit Unrecht einer Einziehung des Kirchengutes beschuldigt, daß vielmehr die Säcularisation unter seinen Söhnen erfolgt sei, während Eichhorn, Waitz, Phillips, Planck, Rettberg, Pertz die Ansicht aufstellen, daß der hauptsächliche Eingriff in das Kirchengut unter Karl Martell vorgegangen sei, daß dessen Söhne Pippin und Karlmann dagegen den frühern Zustand wiederhergestellt hätten. Die Zusammenstellung Roths ergibt allerdings, daß die Berichte der spätern Chroniken auf gewisse Hauptquellen zurückgehen, und diese selbst nicht älter sind, als das 9. Jahrh., wo besonders Hincmar zur Verbreitung der Sache beitrug. Aber Hincmars Zeugniß, namentlich in der epistola synodi Cariciacensis, ist doch nicht ohne Bedeutung. Warum sollte er Karl beilegen, was nach Roth Pippin zukam? Er sagt: qui primus inter omnes Francorum reges ac principes res ecclesiarum ab eis separavit atque divisit. Auch zeigen die Maßregeln, welche Karls Nachfolger trafen, daß eine Einziehung kirchlicher Güter und eine Vertheilung derselben an weltliche Große stattgefunden. Beispiele aus Karls Zeit bekunden eine solche Verwendung des Kirchenguts; vgl. Waitz, deutsche Verfassungsgesch. III, S. 16 ff., Daniel, deutsche Rechtsgesch. S. 514. Es war allerdings nicht eine gesetzlich geordnete Einziehung des Kirchengutes zum Besten des Staates oder staatlicher Zwecke, eine förmliche Säcularisation des ganzen oder eines Theiles desselben, worum es sich handelt, sondern in ungerechter, gewaltsamer Weise ist es geschehen, daß, wo nicht die Stifter vollständig in weltliche Hände gelegt sind, ihre Güter Weltlichen zum Besitz oder Nießbrauch übertragen wurden. Diese Ansicht vertreten auch Warnkönig und Gérard (Les Carolingiens II, 192), deren Urtheil unser Verf. mit Recht ein gesundes nennt. Vgl. auch Baxmann, Politik der Päpste, Elberfeld 1868, Bd. 1. S. 223

Im Folgenden werden nun die Beziehungen Karl Martells zu dem griechischen Kaiser und den Langobarden, durch welche eine Annäherung zwischen dem Papst und dem fränkischen Fürsten erschwert wurde, gebührend hervorgehoben. Wenn aber der Verf. unter Hinweisung auf die Dissertation von H. Veltman de Caroli Martelli patriciatu (Münster 1863) die Behauptung aufstellt, Karl Martell habe den vom Papste ihm angebotenen Titel eines Patriciers nicht angenommen, so müssen wir dagegen bemerken, daß die Briefe des Papstes der Sache keine Erwähnung thun. Nach den fränkischen Annalisten ist jene Würde dem fränkischen Fürsten angetragen worden, keiner aber meldet, weder daß Karl das Anerbieten abgelehnt, noch daß er dasselbe angenommen habe. Es ist möglich, daß über den Patriciat verhandelt, die Verhandlungen aber durch den bald eingetretenen Tod Karl Martells unterbrochen worden sind, vgl. *Niehues*, de stirpis Carolinae patriciatu qui vocatur sive consulatu Romano, Münster 1864.

Die folgenden Seiten von Cap. 3 behandeln die Regierung Karlmanns und Pippins des Kleinen. Eigentlicher Gegenstand ist ihr Einfluß auf Sachen des Glaubens und der Kirche; ihr Verhalten gegen den römischen Hof und den h. Bonifacius. Es wird gezeigt, wie die kirchlichen Zustände im merowingischen Reiche eine Kirchenversammlung nöthig machten, und durch die Bemühungen des h. Bonifacius das erste deutsche National-Concil im Jahre 742 zu Stande kam, dem die Synoden zu Soissons und Lestines folgten. Die kirchlichen und politischen Grundsätze des großen Apostels haben eine gründliche Darstellung gefunden. Wir sehen, wie Bonifacius für die Größe der Kirche und den Einfluß des Papstes auf das gesammte Christenthum eifert, nicht minder aber dem Reiche der Franken Einheit und Festigkeit zu verschaffen bemüht ist, während Papst Zacharias in der Theilung der weltlichen Macht die beste Bürgschaft für die Ausbreitung des Christenthums und die Befesti-

gung der kirchlichen Hierarchie erblickte. Die Ereignisse schienen die Einheitsbestrebungen des h. Bonifacius zu begünstigen. Der Verf. führt nämlich aus, wie eben die Nachsicht, die Karlmann den beiden Irrlehrern Adelbert und Clemens bewies, das gute Einverständniß des Bonifacius mit Karlmann störte, während die Beziehungen des Apostels zu Pippin sich immer enger gestalteten. Bald entsagte Karlmann dem Throne und ging ins Kloster, um nach dem Berichte der Quellen Buße zu thun. Ob dieser Schritt freiwillig war oder aufgenöthigt, berichten die Annalisten nicht; gleichwohl dürfte es nach den Ausführungen von A. kaum einem Zweifel unterliegen, daß Karlmann nicht freiwillig das Klosterleben ergriff, und daß auf seinen Abgang sowohl der Einfluß des Bonifacius und des Papstes als der von Pippin einwirkte. So reifte der Augenblick, wo Pippin sich um den Königstitel bewerben durfte. Die Frage, welchen Antheil an dem großen „Staatsstreich" im Reiche der Franken der Papst Zacharias und vornehmlich Bonifacius gehabt haben, ist vielfach besprochen. Was zunächst das Urtheil des Papstes Zacharias über Pippins Thronbesteigung betrifft, so erblickt A. in der bekannten Antwort des Papstes nur eine „unvollständige" Gutheißung, ja er nimmt keinen Anstand, den Papst selbst von dem geringsten Schein von Verantwortlichkeit zu befreien, indem er die Worte der Annales Laurissenses: Ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri übersetzt: „indeß möge die Ordnung im fränkischen Reich darum nicht gestört werden." Er glaubt so übersetzen zu dürfen, weil vier Handschriften ut *ergo* non cont. ordo lesen. Aber der Ausspruch des Zacharias lautet, wofern wir nicht zu einer gezwungenen Erklärung unsere Zuflucht nehmen, einfach so: „es sei besser, daß der König heiße, der die Gewalt habe, als der, welcher ohne Königsgewalt verbleibe; damit die Ordnung nicht gestört werde, befahl er kraft apostolischer Autorität, Pippin solle König werden." Durch diese Antwort ertheilte der Papst offen und klar die Sanction zur Uebernahme der Königswürde, und es ist deshalb unstatthaft, die große Theilnahme des Papstes an Pippins Thronbesteigung zu beanstanden. Auch andere Annalen sagen, Pippin sei auf „Befehl des Papstes" oder mit „päpstlicher Autorität" gekrönt worden. So heißt es in der Fortsetzung Fredegars, welche Pippins Oheim Childebrand schreiben ließ: quo tempore una cum consilio et consensu omnium Francorum, missa relatione, a sede apostolica auctoritate percepta, praecelsus Pippinus . . . . sublimatur in regno. (*Bouquet* II, 460). Cointe hat ohne Grund die Aechtheit der Worte bezüglich der päpstlichen Autorität bestritten. Ebenso schrieb 767 ein Anonymus am Schlusse von Heiligenbiographieen: per auctoritatem et imperium sanctae recordationis domni Zachariae papae (*Bouquet* V, 9).

Daß Bonifacius auf die Thronbesteigung Pippins von großem Einfluß gewesen und der Salbung beigewohnt habe, behauptet mit den meisten neuern Geschichtschreibern auch A., übrigens habe Bonifacius selbst diese Salbung nicht verrichtet. Das Hauptargument, welches für letztere Behauptung angeführt wird, stützt sich auf die bereits besprochene Auffassung der Antwort des Zacharias. „Da dieser sich nicht unbedingt zu Gunsten der Krönung erklären wollte, so konnte Bonifacius als Stellvertreter des Papstes dem Vorhaben Pippins nur in demselben Maße seine Billigung schenken, als sein geistlicher Oberherr dieses gethan hatte; und das that er durch seine Anwesenheit bei der Salbung, obschon er selbst diese nicht verrichten konnte." S. 318. Wie wir aber in dem Ausspruch des Zacharias nicht eine halb ausweichende, halb zustimmende Antwort, sondern eine bestimmt ausgesprochene apostolische Sanction erblicken, so können wir dem Bonifacius bei der feierlichen Erhebung Pippins auch nicht eine bloß zuschauende, vielleicht zweideutige Rolle zuschreiben. War Bonifacius bei dem wichtigen Acte zugegen, so konnte man diesen ersten Kirchenfürsten des fränkischen Reiches bei der Salbung nicht füglich übergehen, wie denn auch die Ann. Lauriss. mai. 750 einfach melden: Pippinus secundum morem Francorum electus est ad regem et unctus per manum sanctae memoriae Bonifacii archiepiscopi.

Im Folgenden geht A. mit Recht auf eine genaue Untersuchung der Beziehungen zwischen Pippin und Papst Stephan III. ein, gibt aber hier eine Auslegung der Quellenstellen, die vor der Kritik nicht bestehen kann. Ganz willkürlich ist die Behauptung, Stephan III. habe, getreu den politischen Principien seines zweiten Vorgängers Zacharias und ganz in Uebereinstimmung mit der unbestimmten Antwort, welche dieser auf Pippins Anfrage hinsichtlich seines Königthums gegeben, den Pippin nicht zum Könige der Franken salben wollen, so lange der merowingische König Childerich III. lebte. Irrig ist weiterhin die Annahme, Pippin habe sich „König von Gottes Gnaden" genannt; erst von Karl dem Großen läßt es sich mit Sicherheit nachweisen (vgl. Th. Sickel, die Mundbriefe, Immunitäten und Privilegien der ersten Karolinger bis zum Jahre 840, Wien 1864).

Im 4. Capitel (S. 104—126) werden uns die Ereignisse vorgeführt, welche seit Willibrords Tode speciell in den Niederlanden und den daselbst gegründeten Bisthümern sich zutrugen; in Cap. 5 (S. 126—139) wird der Bericht über die Beziehungen Pippins zur römischen Kirche fortgesetzt. Im 6. Capitel (S. 139—172) gelangt endlich die Darstellung auf Karl den Großen, und hier müssen wir gleich rühmend anerkennen, daß der Verf. unter Benutzung der besten Quellen und Hülfsmittel den Gegenstand wesentlich gefördert hat. Zunächst beschäftigt er sich mit den ersten Regierungsjahren Karls, die bekanntlich zu den dunkelsten in der Geschichte gehören, um sodann ausführlich das Verhältniß dieses Fürsten zu Papst Hadrian zu entwickeln. Was die berühmte Schenkung Karls an die römische Kirche betrifft, so schließt A. sich im Allgemeinen der Ansicht Abels an, welcher die Identität der Schenkung Karls mit der Pippins von Kiersy in den Forschungen zur deutschen Gesch. I, 454 und in Karl der Große I, 131 überzeugend dargethan hat. Schwieriger ist die Frage nach der rechtlichen Stellung des Papstthums und der Bedeutung des Patriciates, welches den fränkischen Fürsten vom Papste verliehen wurde; und sie hat deshalb auch die verschiedenste Lösung erfahren. So nehmen Baronius, Cenni, Papencordt, Schrödl u. A. an, daß seit 754 nur der Papst die höchste Gewalt in Rom und im Kirchenstaat besessen und ausgeübt habe, während Sigonius, Muratori, Gregorovius, Waitz, Niehues (mit einigen Einschränkungen), Döllinger, Giesebrecht, Abel die Ansicht vertreten, daß die Souveränetät in den der Kirche geschenkten Besitzungen nicht dem Papste, sondern Karl zugestanden habe. Mit Recht hat A. diese Frage nochmals einer sorgfältigen Prüfung unterworfen. Er sagt:

Um das Verhältniß, welches jetzt zwischen Kaiser und Papst entstanden war, richtig aufzufassen, müssen wir betrachten, mit welchen Rechtsgrundsätzen jener Zeit die mehr oder weniger abhängige Lage, in welche der Papst dem König gegenüber gekommen war, übereinstimmt. Die sog. commendatio oder die Vassalität hatte unter den Germanen eine besondere Anwendung gefunden und trat nach Umständen sehr verschiedenartig ins Leben. Das Hauptmerkmal dieser commendatio ist der Schutz, das mundium, welches eine Person einer andern verleiht, ein Verhältniß, das zuweilen als natürliche Folge von Verwandtschaft, zuweilen durch besondere Begünstigung oder Verabredung entstand. Die Wittwen, Waisen und alle Hülfsbedürftigen hatten das Recht auf einen solchen Schutz des Königs und des Staates, und im weitern Sinne stand sogar das ganze Volk im mundium des Königs. Karl sagt nun in seinen Capitularien zu wiederholten Malen, daß die Kirchen, d. h. die Erzbisthümer, ebensowohl wie die Wittwen und Waisen unter seinem mundium oder mundiburdium stehen. Nun ist aber nichts natürlicher, als daß auch Karl, welcher Rom seine erste Metropole oder erzbischöfliche Stadt nennen ließ, zum Papste in einem solchen Verhältnisse zu stehen wünschte. Er verspricht ja doch dem Papste fortdauernden Schutz, und dieser schreibt ihm eine gewisse Macht über sämmtliche Länder zu, deren Einkünfte der römische Stuhl genießen sollte. Wir

haben hier also dasselbe Princip der commendatio, welches im ganzen fränkischen Reiche herrschte, wenn der Papst auch nicht für alle seine Besitzungen in diesem Verhältniß zu dem König stand. Karl war der allgemeine Schirmherr und Beistand des römischen Stuhles, der übrigen Bischofsstühle seines Reiches und seines ganzen Volks. Es war, als wäre er auf diese Weise von jetzt an wirklich König von Italien, wenn er auch erst später diesen Titel führte. Er nannte sich vor seiner Kaiserkrönung gewöhnlich „König der Franken und der Langobarden, römischer Patricier." Die Einwohner der päpstlichen Staaten mußten jedoch dem Könige sowohl als dem Papste Treue schwören. Karl hatte dort Einfluß auf die bürgerliche Gesetzgebung und die Gemeinde-Verordnungen, und behandelte den Papst so, als wären ihm die Länder nicht völlig geschenkt, obgleich die Schlüssel der Städte dem Papste eingehändigt wurden (S. 148 ff.).

Aus diesen Bemerkungen folgt, daß Karls Titel „Patricius" dem Papst gegenüber kein lehnsherrliches Verhältniß einschließt, der König aber die Rechte, welche er als Patricius zu haben glaubte, so weit als möglich ausdehnte. Diese Ansicht scheint uns die richtigste zu sein, wenn wir auch einräumen müssen, daß durch sie noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst sind, wie dieses auch wohl kaum möglich sein dürfte, da die Schenkungsurkunde verloren gegangen ist, und uns somit jede sichere und genaue Nachricht darüber fehlt, was durch sie dem römischen Stuhle eigentlich zugesichert worden. Allein die Ereignisse der Folgezeit lassen nicht bezweifeln, daß besagte Documente so abgefaßt waren, daß sie der Auslegekunst weiten Spielraum gestatteten, daß die Hermeneutik des Papstes und die Karls aber zu sehr abweichenden Resultaten kam.

Cap. 7 (S. 172—193) schildert den Zustand der fränkischen Bisthümer bis auf Karl d. Gr., sodann die Maßregeln Karls zur Befestigung seines Reiches auf kirchlichen Grundlagen. Durch die Regelung des Metropolitanverbandes, die Einführung des kanonischen Zusammenlebens, die Beseitigung der Landbischöfe, ferner durch die advocati, vicedomini, defensores, welche den Bischöfen und Aebten zur Seite gestellt wurden, vor allem aber durch das Institut der missi dominici suchte der gewaltige Fürst sein hierarchisches Gebäude zu befestigen, während er selbst an der Spitze aller geistlichen und weltlichen Obrigkeiten in seinem Reiche stand. Diesem Standpunkte, welcher damals von Karl in der christlichen Welt eingenommen wurde, ist das 8. Capitel (S. 193—200) gewidmet. Cap. 9 (S. 200—215) bespricht ausführlich die Maßregeln zur sittlichen und geistigen Hebung der niedern Geistlichkeit, zur Belehrung des Volkes über die Grundwahrheiten des Christenthums. Selbst in theologische Streitfragen vertieft sich Karl, und seine Bemühungen für die Lauterkeit der Lehre werden Cap. 10 (S. 215—242) nach Gebühr gewürdigt. Diese Bestrebungen treten namentlich hervor auf der Frankfurter Synode vom Jahre 794, die in der Angelegenheit des Adoptianismus versammelt war, und worauf auch die Frage über die Bilderverehrung verhandelt wurde. Wir wollen hier rühmend hervorheben, daß die Darstellung nicht allein das theologische, sondern auch das politische Moment berücksichtigt. Karl zog nämlich zu Frankfurt gegen seine orientalischen Nebenbuhler Irene und Constantin VI. mit aller Macht zu Felde. Deren Synode, die zweite von Nicäa, stand auf dem Punkte vom Papste für eine ökumenische erklärt zu werden. Der fränkische König hatte aber den Plan, durch Hadrian diese Kirchenversammlung als eine heterodoxe, und Irene, Constantin und den Patriarchen Tarasius für ketzerisch erklären zu lassen, um durch diesen Angriff auf die Rechtgläubigkeit die Aussöhnung des Papstes und des griechischen Kaiserhauses zu verhindern. Er befürchtete, daß im Falle dieser Aussöhnung sich das Verhältniß des Papstes zum Kaiserreich wiederherstellen möchte, wie es vor dem Ausbruch des Bilderstreites bestanden hatte. „Das würde aber alle großen Entwürfe Karls durchkreuzt haben, der sich schon jetzt als den neuen Constantin fühlte, factisch bereits an der Spitze des Abendlandes stand und in der Ferne das kaiserliche Diadem winken sah." (Hagemann im Lit.-Bl. 1868, Sp. 495, wo diese politischen Bestrebungen Karls noch schärfer und ausführlicher erörtert sind; vgl. Döllinger im Münchener histor. Jahrb. 1865, S. 339.) In Verbindung mit der Frage über die Bilderverehrung hat Karl auch die Controverse über das filioque im Symbolum in seinen Invectiven gegen den byzantinischen Hof ausgebeutet. Wie nun diese dogmatischen Streitfragen und der politische Gegensatz zwischen dem neu aufgebauten Weltreich Karls und dem oströmischen Kaiserthum, der nur zu leicht den kirchlichen Antagonismus erzeugen konnte, das Verhältniß zwischen Karl und Hadrian trübten, ist von A. gut am Schlusse des Capitels erörtert worden.

Cap. 11 (S. 242—267) erzählt in kurzen Zügen die Sachsenkriege, die Bekehrung der Friesen und Sachsen und die kirchlichen Einrichtungen des Landes, bei welcher Gelegenheit ausführlicher des h. Ludgerus gedacht wird. Den Schluß des Cap. bilden einige Andeutungen über die Beziehungen Karls zu England.

Cap. 12 (S. 267—285) geht der Verf. zu den Beziehungen Karls zu Papst Leo III. über. Besonders interessant ist die klare und genaue Darstellung der Verhältnisse, welche die Erhebung Karls zur Kaiserwürde vorbereiteten. Eine gleichfalls sehr eingehende Untersuchung hat der Verf. der Frage bezüglich der Wiederherstellung der Kaiserwürde im Abendlande zu Theil werden lassen. Bekanntlich berichtet Einhard (vita Caroli c. 28), Karl habe nach der Krönung zu versichern gepflegt, er würde an jenem Tage, obgleich es der höchste christliche Festtag gewesen, nicht in die Kirche gegangen sein, wenn er die Absicht des Papstes vorher gewußt hätte. Gestützt auf diese Aeußerung haben einige neuere Historiker die Behauptung aufgestellt, die Erneuerung der Kaiserwürde sei ohne Vorwissen Karls vorgenommen, während die meisten der Ansicht sind, es könne hier von einer politischen Improvisation nicht die Rede sein; der Plan müsse vielmehr von Karl selbst ausgegangen, müsse das Ergebniß der zwischen ihm und seinen Franken und dem Papste schon seit geraumer Zeit angestellten Erwägungen sein; und so sei denn seine Versicherung, daß die Sache ohne sein Zuthun, durch Ueberraschung erfolgt sei, einfach unwahr. Einige Vertreter dieser Ansicht berufen sich auch noch auf das Zeugniß des Johannes Diakonus (welcher gegen Ende des 9. Jahrh. eine Chronik der Bischöfe von Neapel schrieb): Hic (sc. Leo) autem fugiens ad Carolum regem, spopondit ei, si de suis illum defenderet inimicis, augustali eum diademate coronaret. Carolus autem optatam audiens promissionem e vestigio cum magno apparatu illum in suam revocavit sedem. At ille statim Carolum coronavit. A. sucht nun diese Aussage des Diakon Johannes mit den Berichten der übrigen Geschichtschreiber, namentlich mit dem Zeugniß Einhards, in Einklang zu bringen, und gelangt zu folgendem Resultate: Karl wünschte das kaiserliche Ansehen und hatte sogar die Krönung vorbereitet, aber er hatte eine Abneigung gegen die Weise, wie dieselbe stattfand. Rom und der Papst waren in eine gewisse Abhängigkeit von ihm gelangt; sein Ansehen war so groß, daß er glaubte, die Erneuerung des römischen Reiches könne allein von ihm selbst ausgehen, die Zeichen seiner weltlichen Macht müsse er sich selbst geben, wie er denn auch seinem Sohne und Nachfolger Ludwig befahl, sich das kaiserliche Diadem zu Achen mit eigener Hand auf das Haupt zu setzen. Dem Papste überließ er Salbung und Gebet. So konnte also der eigenmächtige Schritt des Papstes nicht nach dem Sinne Karls sein. — Diese Darstellung ist so gründlich und umsichtig durchgeführt, daß damit die Controverse über die Glaubwürdigkeit von Einhards Bericht zu einem definitiven Abschlusse gebracht sein dürfte. — Neben der besprochenen ist wohl kaum eine andere Specialfrage aus der Geschichte Karls des Großen in der jüngsten Zeit so vielfach erörtert worden, als diejenige über den Einfluß der Kaiserkrönung auf Karls äußere Machtstellung und das Verhältniß zwischen

Papst und Kaiser. Ueber diese Frage berichtet der Verf. im Schlußcapitel, ohne jedoch neue Resultate vorzuführen.

Mit diesen Bemerkungen möchten wir die Leser auf die sehr verdienstliche Arbeit aufmerksam machen und dieselbe als einen sehr schätzbaren Beitrag zur Geschichte Karls des Großen auf das lebhafteste empfehlen.

Köln. H. Ossenbeck.

Rechtsgeschichte.

Studien zur deutschen und schweizerischen **Rechtsgeschichte**. Von **Eduard Osenbrüggen**. Schaffhausen, Hurter 1868. XII u. 440 S. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

Zu einem stattlichen Bande vereinigt, überarbeitet und umgeformt, „wie es die vermehrten und veränderten Rechtsquellen und die im letzten Jahrzehend aufgeblühte Literatur verlangten," werden uns die in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Abhandlungen eines der geistvollsten und scharfsinnigsten Forscher in dem weiten Gebiete der deutschen Rechtsgeschichte dargeboten. Stoff und Inhalt wird am besten eine Aufzählung der Ueberschriften charakterisiren:

1. Der ethische Factor im altdeutschen Recht. 2. Die Gast- [Fremden-] gerichte. 3. Morgengabe und Abendgabe. 4. Das ius primae noctis. 5. Ein Rebenweisthum. 6. Die bürgerliche Ehre, ihre Entziehung und Schmälerung. 7. Die Personificirung der Thiere. 8. Die Talion. 9. Das Strafrecht in Kaiser Ludwigs Landrechtsbuch von 1346. 10. Der Nachtschach [nächtlicher Angriff und Raub oder deren Versuch]. 11. Die Theilnahme am Verbrechen. 12. Schweizerische Hochgerichtsordnungen. 13. Hans Hotterer [ein die Stadt St. Gallen am Ende des 15. Jahrhunderts mit seinen Gesellen hart bedrängender Raubmörder]. 14. Der Proceß gegen einen abwesenden Todtschläger. 15. Das Bahrrecht. 16. Die Ladung in das Thal Josaphat [eine, namentlich von solchen die sich ungerecht verurtheilt glaubten, ausgesprochene Verwünschung der Richter]. 17. Die Behandlung der Selbstmörder. 18. Das Ertränken und das Schwemmen. 19. Das Lebendigbegraben. 20. Der Brand von Zürich im Jahre 1286. 21. Gnade bei Recht [eine vor dem Urtheil vorgebrachte Bitte von Seiten der Geistlichkeit, Verwandtschaft u. s. w. um Richten nach Gnade, das sich meist als Verwandlung der härtesten oder unehrlich machenden Strafe in eine mildere, ehrliche, äußert]. 22. Das Abtrinken des Friedens [Beendigung einer Feindschaft und des wegen derselben gebotenen besondern Friedens durch Schmaus und Trunk]. 23. Das kohlenberger Gericht in Basel [Sackträger richteten hier über die Injurien, Schulden und Frevel der Scharfrichter, Schinder, fahrenden Frauen, Bettler und Vagabunden: derselbig richter muoss alle zeith, so lange er zuo gericht sitzt, es sey sommer oder winter, den rechten schenkel bloss in einem neuwen ziber mit wasser haben, und alle und iede gerichtstag muoss man ime ein anderen ziber kauffen, der nie broucht worden sey. Die anderen 6 richter sitzen mit dem rechten schenkel bloss]. 24. Der letzte Hexenproceß [zu Glarus 1782 — das durch eine Dienstmagd verhexte Kind des Doctors und Fünferrichters Tschudi hatte Stecknadeln — an einem Tage über hundert — ausgespieen, war auch sonst krank, wurde durch die Magd geheilt; „die arme Uebelthäterin" aber doch „als eine Vergifterin" geköpft].

Wenn auch die meisten dieser Aufsätze dem Strafrecht angehören, so wird doch Niemand, der überhaupt der mittelalterlichen Cultur sein Interesse zugewendet hat, die „Studien" aus der Hand legen, ohne ihnen großen Genuß und reiche Belehrung zu verdanken. Jede einzelne Abhandlung weist die Eigenthümlichkeiten auf, welche man bei dem Verf. zu finden gewohnt ist, die aber zugleich als hohe und seltene Vorzüge bezeichnet werden müssen: vollste Beherrschung des immensen, „von der Wassersäule des Geisers bis zu den Quellen des Rheins" zerstreuten Materials, welche überall grade das Schlagendste, Treffendste unter dem innerlich Verwandten zur Vergleichung und Erläuterung herbeizuziehen gestattet; gewissenhafteste kritische Forschung, die keine Einzelheit vernachlässigt, keine Dunkelheit übrig zu lassen strebt; edle, anmuthige Form der Darstellung, die dem Leser zwar Gang und Schwierigkeit der Untersuchung zum Bewußtsein bringt, ihn aber leicht und sicher zu den Resultaten hinführt.

Die Mehrzahl der hier behandelten Stoffe ist dazu angethan, gewisse harte und rohe Züge des mittelalterlichen Rechtszustandes, wie z. B. die große Mannigfaltigkeit und überaus häufige Anwendung grausamer Strafen, dem Leser vorzugsweise zum Bewußtsein zu bringen. Mit Recht hat aber doch der Verf. an die Spitze der Sammlung den Vortrag über den ethischen Factor im altdeutschen Recht gestellt und hier nachgewiesen, wie sehr in Rechtsbildung und Rechtsübung doch auch die Rücksicht auf bloß sittliche Pflichten waltete, wie die gemüthliche, rein menschliche Auffassung in vielen Fällen das starre Recht milderte. So erscheint die Treue als innerster Kern des Lehnwesens; hundertfach tritt die zarte Rücksicht auf Frauen, namentlich Kindbetterinnen, Wittwen, Waisen und Fremde in den Rechtsquellen uns entgegen; eine feinere, mehr moralische Auffassung führte zur Unterscheidung ehrlicher und unehrlicher Verbrechen, die auch auf die Wirksamkeit der Asyle Einfluß übte, zur Anerkennung einer Beleidigung des Verstorbenen, dem gegenüber die Einrede der Wahrheit ausgeschlossen blieb u. s. w.

Mehrere der oben aufgezählten Arbeiten dürfen dann als weitere Ausführungen der in jenem Vortrag ausgesprochenen Gedanken angesehen werden. So zeigen die Gastgerichte die schonende, billige Rücksicht auf die Eile des Fremden, das poetisch duftende Rebenweisthum von Twann aus dem Jahre 1426, voll der köstlichsten Bilder und Züge, gestattet in humaner Weise den „Mundraub," d. h. die Befriedigung der augenblicklichen, einmaligen Eßlust, wie sie den müden Reisenden, die schwangere Frau im Vorübergehen anwandelt. Reiche Beispiele gewähren dann die Aufsätze über bürgerliche Ehre und über „Gnade bei Recht," und mancher hierher gehörige Zug wird an Stellen hervorgehoben, wo die oberflächliche Betrachtung ihn am wenigsten erwarten würde.

Im grellen Gegensatz zu jenem Walten sittlicher Elemente steht nun das ius primae noctis, wie es vielfach als ein Product äußerster Roheit mittelalterlicher Rechtsanschauung dargestellt und aufgefaßt worden ist. Ihm, dem viel besprochenen, hat der Verf. den vierten Aufsatz der Sammlung gewidmet. Bevor ich näher auf die Ansicht eingehe, welche er entwickelt, möge es gestattet sein die Quellen selbst reden zu lassen, die ja am besten Auffassung und Sache kennzeichnen.

Bis vor kurzem war aus ganz Deutschland nur ein einziges Zeugniß für das Dasein jenes Rechtes bekannt: die Offnung von Maur am Greifensee von 1543 (Grimm, Weisthümer I, 43), welche sagt:

Aber sprechend die hofflüt, weller hie ze de helgen ee kumbt, der sol einen meyger laden und ouch sin frowen, da sol der meyger lien dem brütgam ein haffen, da er wol mag ein schaff in gesyeden, ouch sol der meyger bringen ein fuder holtz an das hochtzit, ouch sol der meyger und sin frow bringen ein viertenteyl eines schwynsbachen, und so die hochzit vergat, so sol der brütgam den meyger by sin wyb lassen ligen die ersten nacht, oder er sol sy lösen mit 5 Schilling 4 Pfenning.

In jüngster Zeit ist hinzugekommen die Offnung der Hausgenossen zu Hirslanden und Stadelhofen von 1538 (Zeitschr. f. schweiz. Recht IV, 76), in der es heißt:

Ouch hand die Burger die Rechtung, wer der ist, der uf den Gütern, die in den Kelnhof gehorend, die ersten Nacht bi sinem Wibe ligen wil, die er nüwlich zu der Ee genommen hat, der sol der obgenanten Burger Vogt dieselben ersten Nacht bi demselben sinem Wibe lassen ligen, wil aber er das nüt thun, so sol er dem Vogt geben vier und dryg Schilling Züricher Pfenning, weders er wil, die Wal hat der Brugom, und sol man ouch demselben Brugome zu Stür an der Brutlouf geben ein Fuder Holtz us dem Zürichberg, ob er wil an demselben Holtz hät.

Zu bemerken ist hier, daß Bürgermeister, Rath und Bürger von Zürich den zu Stadelhofen liegenden Kelnhof 1424 von der Abtei Zürich zu Lehn erhalten hatten.

In einer großen Zahl von Fällen konnte der Herr unfreier Leute für die von ihm ertheilte Erlaubniß zur Eingehung der Ehe eine Abgabe erheben; die Kirche ermahnte die Eheleute jeg-

lichen Standes, wenigstens in der ersten Nacht nach der Benediction ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, die Sitte aber gestattete durch eine Gabe zu frommen Zwecken die Ablösung dieser Enthaltsamkeit: eine Reihe von Quellenzeugnissen und von Abgabennamen insbesondere, die sonst vielfach auf das sog. ius primae noctis bezogen wurden, ist durch jene Thatsachen einfach erklärt. Die oben angeführten Stellen dagegen sprechen unumwunden dem Grundherrn oder Vogtei-Inhaber das Recht zu, die Neuvermählte zu defloriren, wenn nicht eine ablösende Abgabe gezahlt wird. Bluntschli (Rechtsgesch. von Zürich I, 189) sowohl wie Walter (Deutsche R.-G. II, 131), um nur die Neuern zu nennen, haben die Aeußerung in der Offnung von Maur, welche allein ihnen vorlag, für einen scherzhaften Ausdruck erklärt. Jener knüpft zur Erklärung an das oben erwähnte für die Einwilligung des Herrn zur Ehe gezahlte Ehegeld an; dieser meint, daß aus der Ablösung der Continenz bei den Unfreien eine Abgabe an den Herrn entstanden sei; beide sehen in der Drohung, der Meyer werde bei der Braut liegen, nur die lebhafte Bezeichnung der Nothwendigkeit, die — in der einen oder andern Weise entstandene — Abgabe vor Consummirung der Ehe zu zahlen. Osenbrüggen, der übrigens mit Unrecht auf einzelne Behauptungen gewisser Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, wie Voët und Tollius Gewicht legt, die sich noch dazu gar nicht auf Deutschland beziehen, nimmt an, daß das Recht der ersten Nacht thatsächlich anerkannt gewesen sei, und leitet es mit genauer Berücksichtigung der Quellen aus dem ganzen Verhältniß der Grundhörigkeit ab. Er entwickelt das Eherecht der Hörigen in älterer Zeit, die Beschränkungen, die man ihren Verbindungen mit Ungenossen auferlegte, und im Zusammenhang mit diesen beschränkenden, herabdrückenden Verhältnissen überhaupt möchte er dann das dem Meyer von Maur und dem Vogt von Stadelhofen eingeräumte Recht „als ein Symbol der Hörigkeit nach deren persönlichen Seite hin" ansehen, „als eine äußerste juristische Consequenz, als plastischen Ausdruck eines Princips." Er erinnert daran, um diese Auffassung zu stützen, wie im altdeutschen Straf- und Bußenrecht häufig zuerst das hingestellt wird, was nach dem äußersten Recht eintreten kann, sodann das, was als Aequivalent genommen werden darf; wie dann in der Ausübung das Letztere sich als die Regel geltend macht, weil seine Leistung dem, der zu leisten hatte, weit günstiger war. So sei auch das ius primae noctis nur das summum ius, eine Aeußerung der aus alter Zeit herüberragenden persönlichen Hörigkeit in ihrer ganzen Strenge, an deren Stelle aber in Wirklichkeit eine Abgabe getreten sei, die in ihm ihren Rechtstitel habe. Die beiden Offnungen seien in den angeführten Artikeln monumentale Reliquien aus alter Zeit.

Jene allgemeine Bemerkung des Verf. über die Formulirung einzelner Sätze des alten Strafrechts ist gewiß richtig; es ist ihm auch beizustimmen, wenn er darauf hinweist, daß in den allermeisten Fällen die Weisthümer altes, weit zurückreichendes Recht enthalten; die Offnung von Stadelhofen belehrt uns endlich selbst, daß sie nur die Abschrift einer alten Urkunde ist, welche übrigens doch erst nach 1424 entstanden sein kann (vgl. S. 85) Trotz alle dem glaube ich nicht, daß die uns beschäftigenden Stellen „monumentale Reliquien aus alter Zeit" sind, und zwar einfach deshalb, weil, wir mögen zurückgehen, so weit unsere Kunde reicht, auch nicht die leiseste Spur der angeblich dem ius primae noctis zu Grunde liegenden Auffassung oder eines ihm entsprechenden Rechtes aufzufinden ist. Daß, weil ein Gesetz sich nicht nachweisen läßt, damit für die alte Zeit das Recht noch nicht negirt ist, ist richtig; aber der Verf. geht unbedingt zu weit, wenn er meint, auch der Umstand könne nichts verschlagen, daß sich urkundlich kein Beispiel der Vollziehung des Beischlafs eines Herrn mit der Neuvermählten in der Brautnacht nachweisen lasse, denn dergleichen pflege nicht protocollirt zu werden. Gewiß nicht; aber wenn in der Zeit von Tacitus bis zum 16. Jahrh. in der That jene Vollziehung als ein Recht und als eine Folge der Hörigkeit gefordert und zugestanden worden wäre, es müßte unbedingt ein Zeugniß auf uns gekommen sein. Wir besitzen aus dem Mittelalter die allereingehendsten Schilderungen aller Abhängigkeitsverhältnisse und ihrer sämmtlichen Consequenzen vom rechtlichen wie vom geschichtlichen Standpunkt, eine Literatur, die nichts weniger als prude war, aber nirgend auch nur eine Andeutung von dem, was man später als ius primae noctis bezeichnet. Dabei erscheint mir ein Stillschweigen von anderer Seite nicht weniger bedeutsam: die Kirche hat sich von der frühesten Zeit an aufs eifrigste der Unfreien angenommen, namentlich aber sich um die Anerkennung und Sicherstellung ihrer Ehen verdient gemacht; sie hat gegen jede Ausschreitung der Herren ihre Stimme erhoben; in keinem von ihr ausgegangenen Schriftstück ist etwas dem ius pr. n. Aehnliches, eine dahin führende Auffassung der Unfreiheit erwähnt. Hätte zu irgend einer Zeit, in irgend einer Gegend jenes Recht factisch gegolten, wäre es irgendwie praktisch gewesen, oder auch nur eine ähnliche Forderung geltend gemacht worden: es wäre nicht möglich, daß nicht irgend eins der unzähligen Provincial- und Diöcesanconcile dies berücksichtigt, es wäre nicht denkbar, daß nicht einer der zahlreichen geistlichen Schriftsteller ein Wort der Rüge für nothwendig gehalten hätte. — Wenn wir im 15. Jahrh. das Riemenschneiden aus der Haut des Rückens eines Gotteshausmannes als Strafe angedroht finden, so wissen wir allerdings, daß dies eine Popanzstrafe war, die nicht zur Ausführung kam, aber wir vermögen sie doch anzuknüpfen an die Zustände, wie sie in Wirklichkeit Jahrhunderte früher bestanden, an die Roheit und Grausamkeit einzelner Strafen, wie sie uns historisch überliefert ist. So steht es nicht mit dem ius primae noctis: die beiden Zeugnisse, die ich oben mittheilte, sind durchaus isolirte Erscheinungen für ganz Deutschland, die sich an nichts anknüpfen lassen, und so lange nach dem Stande der Quellen das nicht möglich ist, müssen wir bestreiten, daß es sich hier um eine uralte Auffassung des Rechts der Grundherren, des Wesens der Hörigkeit handle.

Für Frankreich, wo allerdings etwa ein Dutzend unzweifelhaft das ius primae noctis statuirender Quellenzeugnisse vorliegen mag, gelangt eine durch Objectivität und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Abhandlung von Barthélemy [1]) zu einem durchaus gleichen Resultat. Die erste Erwähnung findet sich in einem populären Gedicht des 12. Jahrh.; zufälliger Weise ist uns aber die Urkunde erhalten, auf deren Bestimmungen dasselbe sich bezieht, und hier ist lediglich von einer Abgabe bei Gelegenheit der Verheirathung der Unfreien die Rede. Die übrigen Zeugnisse stammen aus viel späterer Zeit, und die verschiedenen französischen Bezeichnungen für das ius primae noctis sind entweder im 16. Jahrh. ganz neu aufgekommen oder haben nachweislich ursprünglich eine ganz andere technische Bedeutung gehabt. Ich kann nicht annehmen, daß das Buch von de Lagrèze, Histoire du droit dans les Pyrénées, Paris 1867, das angeblich die Existenz des droit du seigneur bis ins 17. Jahrh. nachweist, mir aber nicht zu Gesicht gekommen ist, jene Resultate irgendwie umzustoßen vermag, da schon Barthélemy auch das Recht jener Gegend berücksichtigt hat.

Es ist also ganz gewiß nicht die ernsthaft ausgesprochene letzte Consequenz der altdeutschen Auffassung der persönlichen Seite der Hörigkeit, die in den Offnungen des 16. Jahrh. uns entgegentritt; es ist vielmehr eine für die Abfassungszeit jener Rechtsdenkmale durchaus neue Wendung, die hier gebraucht wird. Durch welchen Einfluß sie in jene beiden geographisch so eng zusammengehörigen Weisthümer Eingang gefunden hat, das entzieht sich deshalb jeder Vermuthung, weil wir ihre Entstehungsgeschichte nicht kennen. Ich glaube nicht, daß sie so, wie sie

1) *Anatole de Barthélemy:* Le droit du seigneur, in der Revue des questions historiques, Vol. I. (Paris 1866), p. 95—123.

uns vorliegen, vor Schweizer Bauern öffentlich verlesen worden sind, und halte eher dafür, daß das ius primae noctis der schriftlichen Redaction seine Formulirung verdankt.

Bonn. Loersch.

Syrische Literatur.

Sancti Patris **Ephraemi Syri** Sermones duo ex codicibus syriacis Romanis editi cum annotationibus et indice vocabulorum a P. **Pio Zingerle,** Ordin. S. Benedicti. Brixen, Weger 1869. IV, 28 u. 36 S. 8.

Die sechs Foliobände über S. Ephräm von dem Jesuiten Petrus Benedict und dem Maroniten S. E. Assemani enthalten, wie die letzten Jahre durch Thatsachen bewiesen haben, nicht sämmtliche Werke des großen Lehrers. Bickell lieferte eine erste kostbare Nachlese in den Carmina Nisibena (Lit.=Bl. 1867, 309). Eine zweite Erzängung brachte die Anthologie von Overbeck (Lit.=Bl. 1867, 606), worin sich vier durch poetischen Schwung wahrhaft ausgezeichnete Gedichte gegen Julian befinden; die nicht eben leichte Uebersetzung, die Overbeck seit Jahren versprach, ohne sie bisan gebracht zu haben, wird demnächst von Bickell erscheinen. Zingerle bietet einen dritten Nachtrag.

Die beiden Stücke sind aus Codices des Museum Borgianum der Römischen Propaganda copirt; eine dritte ebendort gefundene Rede hat Z. für eine nächstens folgende Publication syrischer Inedita zurückgelegt. Hoffentlich werden wir dann auch die hier unterbliebene Beschreibung der benutzten Codices nach Alter und Beschaffenheit erhalten. Ich erlaube mir, dieses Desiderium besonders auszusprechen, weil das literarische Eigenthumsrecht Ephräms auf diese beiden Reden einigen Bedenken unterliegen könnte. Denn wenige Stellen abgerechnet, tönt alles sehr gewöhnlich, ja durchaus matt; daneben zeigt sich Weitschweifigkeit und oftmalige Wiederholung derselben Gedanken. Man kann zwar gegen solche Zweifel im schlimmsten Falle das quandoque dormitat ins Feld führen; aber hier kommt das feststehende Positivum hinzu, daß merkwürdiger Weise schwächere Producte in den Handschriften wiederholt dem großen Ephräm unterschoben werden. Dem Antiochenischen Isaak ist diese Ehre mehrfach wiederfahren, weshalb ich nicht abgeneigt bin, Mar Isaak auch für unsere Stücke in Anspruch zu nehmen; vielleicht wird sich der wirkliche Sachverhalt aus dem Alter der Codices oder aus dort niedergelegten Bemerkungen der Schreiber aufklären.

Das erste Gedicht zählt 801 Verse im siebenfüßigen Metrum. Der Titel lautet: Ueber die Entsagung der Büßer (oder Asceten) und derer, die wohnen in den Höhlen und Schluchten der Erde. Die Grundgedanken sind folgende: 1) Christi Gnadenkraft stärkt die Weisen, das natürliche Leben in Hoffnung des ewigen zu verachten, V. 1—110. 2) Das Andenken an den Tod erleichtert die Mühe des Heldenkampfes, 111—170. Das Folgende leitet über zu einem dritten Hülfsmittel des geistlichen Lebens; es ist gute Belehrung zur rechten Zeit, 200 ff. Es wird dann bis zum Ende die Belehrung und Warnung der „Todten" (der für die Welt Gestorbenen) gegeben. „Im Grabe ist kein Leben; darum hüte sich der »Todte« des Klosters, seine Seele wieder zum Leben zu erwecken, indem er begehrt nach den Dingen der Welt; nicht sei er wie ein Gespenst, das zurückkehrt aus dem Grabe, indem er die Stadt und bewohnte Gegend aufsucht — »ein Meer und Wasserstrudel, wo die Weisheit vieler Schiffer unterging,« wo jungfräuliche Brüder durch »eine Eva, die weichliche (lüsterne) Rippe,« von den Wellen verschlungen wurden: es versank ihr Reichthum, ihre Leiber schwammen . . . O Jammer unaussprechlich! O Stunde der Verzweiflung! O leidvolle That! O Anblick herzzerbrechend! Nach vieler Trübsal, Armuth, Mühe ist Leerheit die Frucht der Arbeit." Die Behandlung der Jungfräulichkeit, worin die ausgehobenen Stellen am markvollsten sind, wird, manchfaltig variirt, bis V. 520 fortgeführt. „Fliehe also, heißt es in den Schlußstrophen, spalte die Erde, daß du eingehest in sie, theile das Meer, daß du dich verbergest (darin); der Tod sei verächtlich in deinen Augen und alles Leid in Vergleich mit dem Verlust dieses deines kostbaren Schatzes; die Wüste halte deine Wacht und Hunger und Durst seien Heilmittel," V. 480. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die Vergeltung und das unblutige Martyrium des getreuen Mönches schließt der Abschnitt mit dem Rathe: „Wenn du nicht kannst unter Menschen lebend dich retten von der Sünde, so ist es besser, daß du dich trennest von den Menschen, damit du allein verbleibend ohne Sünde seiest," V. 519. V. 520—685 wird als neues Motiv des entsagenden Lebens die heilige Vorzeit eingeführt. Das Folgende stellt eine Art von Recapitulation dar: Gottes Gnade steht ausreichend zu Gebote, auch das Kleinste wird vom Herrn belohnt, die Weisheit des Glaubens ermuthigt den Athleten Christi, so daß der Tod, Andern wahrhaft ein Tod, ihm süße Annehmlichkeit wird.

Das zweite Gedicht (210 Verse im Pentameter) trägt die Aufschrift: Ueber den, der wohnt in der Stille und über den Weg der Gerechtigkeit und über die Abtödtung. Es gibt in directer Anrede den Mönchen Ermahnungen, die Tugenden ihres Standes eifrig zu üben. Zuerst, V. 1—100, Rathschläge positiver Art: fasten, wachen, beten u. s. f., — mit vielen Wiederholungen; V. 100—182 ist die Instruction vorherrschend negativ: Hüte dich vor überstürztem Eifer, vor ekelhaften Begierden; zittere nicht vor dem Unverschämten (Satan), sondern „wirf auf ihn als Schleudersteine Worte aus den Psalmen" (dies ist nächst dem Schluß der einzige poetische Hauch im ganzen Gedicht); hüte dich vor eitlem Lob, daß nicht eitel deine Arbeit sei und du erwerbest leeren Beutel; hüte dich vor Geld, Groll u. s. f. V. 183 ff. bilden den Schluß: Wie in einem Kerker ist der Bruder in der Zelle; dort Christi Willen erfüllend, wird er an sich erfüllt sehn, was geschrieben ist: Ich war im Kerker und ihr kamet und besuchtet mich u. s. f.

Der gut edirte Text wurde nicht übersetzt, aber an schwierigen Stellen mit Noten versehen, die den syrologischen Ruf des Herausgebers abermals bewähren; auch erfuhren wirklich alle Stellen solcher Art, etwa zwei ausgenommen, diese Gunst, so daß man einen „fortlaufenden" Wegweiser nicht in des Wortes buchstäblicher Bedeutung hat. Dadurch und durch das beigefügte vollständige Glossar eignen sich die beiden Stücke trefflich zur Uebung für Studirende der spätern Semester. Noch sei bemerkt, daß diese Gedichte wieder beweisen, wie sehr die Lexikographie fast durch jede neue Publication bereichert wird. Diese 1011 Verse liefern 21 Belege für Castellius, darunter mehrere für Bedeutungen, die dieser durch kein Beispiel verificirte; überdies 29 reine Nova, theils neue Wortformen, theils neue Bedeutungen schon bekannter Formen.

Münster. Aug. Rohling.

Dante.

La **Divina Comedia** di Dante Alighieri col commento cattolico del sacerdote **Luigi Bennassuti** di Verona. Verona, Libreria della Minerva 1864—1868. 3 Bände 8. 667 S. mit 2 Tafeln; VI u. 736 S. mit 13 Tafeln; LXXXI u. 853 S. mit 10 Tafeln. 33 Lire.

Der Verf. geht aus von der als Motto vorgedruckten Mahnung des Papstes an die Bischöfe in der Allocution vom 9. Juni 1862, sie sollten mit allem Eifer darüber wachen, daß bei der Unterweisung der Jugend in weltlicher Kunst und Wissenschaft sowohl, als beim Studium der Theologie, nichts sich einschleiche, was dem Glauben, der Frömmigkeit und den guten Sitten entgegen wäre. Und zum dritten Bande bemerkt derselbe,

er hoffe mit seiner Arbeit einen nicht unwillkommenen Beitrag geliefert zu haben zur Beantwortung der in der Encyklika vom 6. Juni 1867 für das allgemeine Concil in Aussicht gestellte Frage: quidnam effici possit, quo Christifidelibus suppetat catholicae instructionis et educationis adjumentum? Dante's Göttliche Komödie sei der studirenden Jugend in Italien schon um der Sprache willen unentbehrlich; ungefährlich aber könne sie dann nur sein, wenn dem Mißbrauch derselben im Dienste der modernen Politik vorgebeugt werde durch die Rückkehr zur altüberlieferten Erklärungsweise. Den Weg dazu haben bereits die Herausgeber der Civiltà Cattolica (April 1860, P. Curci wird nicht ausdrücklich genannt) gezeigt; sie stützen sich für diese Wiederbelebung der religiösen Deutung des Gedichtes auf Dante's eigene Worte in dem Schreiben, womit er sein „Paradies" dem Can Grande della Scala zugeeignet, und auf die Uebereinstimmung der ältesten Glossatoren, an deren Spitze die beiden Söhne des Dichters auf diesen selbst zurückweisen [1]).

Die Göttl. Kom., fährt unser Verf. fort, ist una sintesi di tutta la Bibbia; Gott, Engel und Mensch, das sind die drei Begriffe, um welche sich alles in ihr bewegt, oder besser gesagt: die Menschheit in ihren Beziehungen zu Gott und zu den Engeln. Wie Adam in der Bibel, so repräsentirt Dante in sich das ganze Menschengeschlecht. Vom Fuße des Calvarienberges habe der Sünder durch die tiefste Selbsterniedrigung zurückzuschreiten bis zum Fuße des Fegfeuerberges, um dann weiter zu Gott aufwärts zu gelangen durch die via purgativa, illuminativa, unitiva. Die Dichtung sei demnach vor allem als eine katholische zu betrachten, dann aber und vorzugsweise als eine „ascetische"; ihr nächster Zweck sei Bekehrung des Sünders zur Vorbereitung auf den würdigen Empfang der österlichen Communion (il peccatore santificato nella ricorrenza di Pasqua). Das alles (und das allein) wird in der langen Einleitung zum 1. Bande (S. 1—67) und in der Vorrede zum 3. (S. V—XIII) in einer Breite auseinandergesetzt, die der Verf. nur einer ziemlich schwachen Fassungskraft der Leser, die er zunächst im Auge haben mochte, angemessen erachten durfte. Viel Gewicht wird von ihm auf die Beilagen gelegt; in ihnen will er den Inhalt des ganzen Commentars anschaulich und übersichtlich zusammengestellt haben, und zwar 1) in 16 lithogr. Darstellungen vom Weltsystem nach Dante's Vorstellung im Anschluß an die h. Schrift, vom Fegfeuerberge (dessen Höhe auf 95 ital. Meilen berechnet wird) nach Osten, Norden, Westen, Süden, mit all seinen Stufen und Arten der Reinigung, von den Planetensphären, dem Empyreum, den Engelkreisen, der Himmelsrose; 2) in 9 gedruckten Tafeln mit den minutiösesten Angaben von Zeit, Ort, Personen, Sünden und Tugenden, Strafen, Läuterungen und Belohnungen, unter Hervorhebung von besonders schwierigen, zu wenig beachteten oder falsch erklärten Stellen, nebst einem Verzeichnisse der vom Maler besonders zu beachtenden Scenen. Die letzte Tafel gibt uns dann eine vollständige Uebersicht über die Entwicklung der Sünde aus der dreifachen bösen Lust, die Hindernisse auf dem Wege der Bekehrung, die Mittel der Rettung durch Reue, Beichte und Genugthuung, in Glaube, Hoffnung und Liebe, zur Reinigung, Erleuchtung und Heiligung bis zur Einigung mit Gott (im Sacramente des Altares). — Das alles ist nun seinem Inhalte nach recht wahr und gut, recht erbaulich und katholisch, auch nicht gerade in Widerspruch mit Dante; denn „Ostergedanken" aus der göttl. Kom. zu schöpfen, dazu sind wir allerdings mehr berechtigt, als es z. B. Göschel gewesen. Es genügt das aber nicht, und dem Commentator namentlich darf es nicht als Hauptsache gelten. Man denke sich, es unternehme Jemand den h. Thomas von Aquin und die Scholastiker des Mittelalters überhaupt gegen den (unsinnigen) Vorwurf zu rechtfertigen, sie seien aristotelische Philosophen gewesen, folglich keine wahrhaft christliche Theologen; er nähme sich nun zum Vorspruch die Worte des Thomas von Kempen: Quid prodest tibi, alta de S. Trinitate disputare, si carens humilitate displiceas Trinitati? und suchte nachzuweisen, die philosophischen Erörterungen seien jenen Männern im Grunde doch nur Nebensache gewesen, sie bezweckten überall nichts Anderes, als, sich selbst in Demuth übend, Andern Anleitung zu geben zu einem kindlich frommen gottseligen Leben. Ein solches Buch könnte seinem Inhalte nach ganz gut katholisch heißen und doch ein schweres Unrecht sein gegen den h. Thomas und gegen den Geist der Wissenschaft in der katholischen Kirche.

Eine kritische Beleuchtung des ganzen Commentares würde hier zu viel Raum einnehmen; den Dante-Freunden wird die kurze Inhaltsangabe genügen. Nicht ungern wird jedoch der Leser noch folgende Stimmen vernehmen aus der nächsten Umgebung Bennassuti's. In der Vorrede zum 3. Bande theilt er nicht weniger als 21 lobende Urtheile über die zwei ersten Bände seines Werkes in extenso mit. Ich hebe aus denselben das Bedeutendste hervor.

In der Civiltà Cattolica (Febr. 1868) wird das Buch als ein längst ersehntes Werk begrüßt, in welchem der Verf., zwar im Anschluß an die früher vom Recensenten gegebenen Andeutungen, aber doch sehr selbständig, mit eben so großer Klarheit als Gelehrsamkeit die schwierige Aufgabe gelöst habe. So und nicht anders müsse man den Dichter auf seiner Wanderung begleiten. Ecco dunque perchè Dante volendo liberarsi della selva, *immagine degli abiti peccaminosi in cui erasi inviluppato*, si avviò verso il colle etc. etc. Einzelne Erklärungen könnten angefochten werden, aber es seien doch nur Kleinigkeiten; im Allgemeinen verdiene Bennassuti's Commentar zur Einführung in katholische Schulen dringend empfohlen zu werden; sowohl in literarischer Hinsicht, als in sittlicher und religiöser Beziehung werde die studirende Jugend großen Nutzen aus demselben schöpfen; der Sprache des Verf. jedoch sei mehr Feile zu wünschen. — Im Propagateur de la Mediterranée et du Var (Juni und Juli 1868) sagt Darius Rossi (ich muß ihn, so wie die beiden folgenden Recensenten, selber sprechen lassen, um nichts abzuschwächen und nicht in den Verdacht der Steigerung und Verschärfung zu gerathen):

Wir glauben, daß fortan diese schönen, treffenden, reichhaltigen Anmerkungen von allen Lesern Dante's beachtet werden müssen, wenn sie sich auch nur oberflächlich mit dem Plane und den zahllosen Schönheiten des ghibellinischen Dichters bekannt machen wollen. Eine Uebersetzung dieses bemerkenswerthen Werkes wird für alle fremden Nationen eine Nothwendigkeit sein, bei welchen man die erhabensten Erzeugnisse des menschlichen Geistes zu schätzen weiß. Sie werden nur zu bedauern haben, daß sich die Reinheit, die Eleganz und der Dante'sche Duft, womit der Verf. seine Noten geschmückt hat, in der Uebersetzung nicht ganz wiedergeben lassen. Der Schatten Dante's, schon so stolz auf so viele Huldigungen, welche Italien in neuester Zeit seinem unvergänglichen Andenken dargebracht hat, wird sich nicht weniger freuen, wenn er sich von einem so würdigen Ausleger verstanden sieht, und Italien wird nicht unterlassen, dem seinen Dank zu bezeugen, welcher dem edelsten Genius des Mittelalters, dem größten seiner Söhne, ein so prächtiges literarisches Denkmal errichtet hat.

Abbate Nicolai schreibt in seiner Guida del popolo (Bastia, Aug. 1868):

Die göttliche Vorsehung erweckt in jedem Jahrhundert einen providentiellen Mann, einen bevorzugten Geist . . . Im 13. Jahrhundert gab sie Italien einen der größten Geister der Welt in der Person Dante Alighieri's; jetzt, 1868, gibt sie demselben Italien in der Person des Erzpriesters von Cerea einen hervorragenden Geist, welcher mit dem Geiste Dante's gleichen Schrittes geht . . . In dieser Erklärung, welche vom heiligen Geiste dictirt zu sein scheint rc. . . O Wunder, o Wunder! In Einem Manne soviel Wissenschaft, so viel Gelehrsamkeit! . . . Der katholische Commentar Bennassuti's ist werth, in alle Sprachen

1) Die ältesten Erklärungen zu den zwei ersten Gesängen der Göttl. Kom. finden sich kurz zusammengestellt in den Anmerkungen zu den von Franc. Selmi herausgegebenen Chiose Anonime, Turin 1865; sie lassen jedoch auch der politischen Deutung — nur nicht in antireligiösem Sinne — weit mehr Spielraum, als P. Curci und Bennassuti.

übersetzt, in allen Schulen gelehrt und von allen Lehrstühlen der Beredsamkeit gepredigt zu werden.

Solchen Uebertreibungen gegenüber wird man nun auch folgenden Ausruf im Giornale del Centenario di Dante p. 171 zwar nicht zu entschuldigen, aber doch erklärlich finden:

O Sacrileg! O Attentat auf die reinste unter Italiens Berühmtheiten! O Hohn auf die Arbeiten so vieler hervorragender Italiener und Ausländer, welche im Laufe von fünf Jahrhunderten ihre Zeit und ihre Fähigkeiten der Erforschung des Sinnes des heiligen Gedichtes gewidmet haben!

Muros intra peccatur et extra. — Das Buch ins Deutsche zu übersetzen, wird Niemand sich so leicht entschließen. Der katholisch gesinnte Leser bedarf bei uns eines solchen Ballastes nicht, um zwischen Rossetti, Foscolo und wie die Sirenen oder Strudel rechts und links des Weges alle heißen mögen, ungefährdet durchzuschiffen; Nichtkatholiken aber eine so einseitig ascetische Deutung der Göttlichen Komödie als die vorzugsweise oder gar ausschließlich „katholische“ empfehlen zu wollen, hieße sie nur mehr noch mißtrauisch machen gegen alle katholische Kritik. Dagegen dürfen wir mit Recht uns glücklich schätzen, in der neuesten Ausgabe der Uebersetzung von „Philalethes“ jetzt auch dem weitesten Leserkreise ein Werk zugänglich gemacht zu sehen, welches, um von andern Vorzügen zu schweigen, sowohl von der katholischen Gesinnung seines königlichen Verfassers als von der ungetrübten Klarheit seines Urtheils Zeugniß gibt [1]).

Spellen. G. Schündelen.

Zeitfragen.

ΠΈΤΡΑ ROMANA, oder: Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Pabstes. Zeitgemäß beleuchtet und gewürdigt von **P. P. Rudis.** Regensburg, Manz 1869. 412 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Der pseudonyme Verf. versichert S. 9, er sei kein eigentlicher und kein verkappter Jesuit, stehe mit Jesuiten nicht in besonderer Freundschaft und Verbindung und habe nicht in Rom studirt. Der Zweck seines Buches ist, über die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes „eine gründliche Haussuchung anzustellen,“ und zwar nach S. 15 in einer für „alle gebildeten Katholiken“ geeigneten Form. Das Ergebniß der „Haussuchung“ ist, daß „die Unfehlbarkeit des Papstes zu einem solchen Grade der Evidenz der Thatsache und des Rechtes gediehen ist, daß man überhaupt nicht weiter darüber disputiren kann“ (S. 350), und daß darum auch eine Definition derselben durch das bevorstehende Concil nicht mehr nöthig ist (S. 258). Schon der Eid, mit welchem Priester und Bischöfe dem Papste Gehorsam schwören, „fordert von denselben den festen Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes“ (S. 373).

In dem ersten Theile, dessen Abschnitte als „Prognosen“ bezeichnet werden, erklärt der Verf., was er unter Unfehlbarkeit des Papstes versteht; in dem zweiten, dessen Abschnitte „Diagnosen“ genannt werden, entwickelt er seine Argumente für die Unfehlbarkeit. Das Material ist fast ganz aus Schneemanns Laacher Stimmen entnommen, einiges aus de Maistre und Schrader, und bei den exegetischen Erörterungen aus Stolbergs Kirchengeschichte. Wer die Schneemann'schen Broschüren kennt, dem wird P. P. Rudis kaum ein neues oder besser gefaßtes Argument bieten, und hinsichtlich der Form und Darstellung unterscheidet er sich, wie die mitzutheilenden Auszüge zeigen, nicht zu seinem Vortheile von seinem Originale, macht aber dem angenommenen Namen alle Ehre.

Eine eingehende Kritik wäre unter diesen Umständen, zumal die Schriften von Schneemann und Schrader im ‚Lit.-Bl.‘ besprochen worden sind, nicht am Platze. Nur Eine Argumentation des Verf. mag hier mitgetheilt werden. Auf die Einwendung: „Wozu die vielen Concilien, wenn die Entscheidung der Päpste der Kirche genügt?“ meint P. P. Rudis S. 57, könnte man „mit dem Card. Orsi“ antworten:

Nicht uns diese Frage, nicht den Päpsten Damasus, Cölestin, Agathon, Adrian, Leo, die alle Ketzereien von Arius bis Eutyches mit Zustimmung der Kirche oder doch der größern Mehrheit derselben verdammt und es sich nimmer haben einfallen lassen, daß man zu ihrer Unterdrückung allgemeiner Synoden bedürfe. Fraget die griechischen Kaiser, welche durchaus Concilien gewollt, welche Concilien berufen, welche die Zustimmung der Päpste gefordert und unnützer Weise all diesen Lärm in der Kirche verursacht haben.

Jeder Commentar zu diesen Worten ist überflüssig, aber die Frage wohl gestattet, wen der Verf. für den „unnützen Lärm“ des bevorstehenden Concils verantwortlich macht.

Mit dem Zwecke, die Unfehlbarkeit des Papstes zu beweisen, verbindet aber P. P. Rudis augenscheinlich den andern, Alle, welche diese Ansicht bestreiten oder auch nur nicht mit demselben Eifer vertheidigen wie er, zu schmähen. Gleich S. 21 findet sich folgende Philippica:

Juden und Heiden und Türken, die Protestanten durch alle genera und species, die Rationalisten und Pietisten, Neuheiden und Pharisäer und Schriftgelehrten des Muckerthums, dazu die verlorenen Söhne der kath. Kirche, die Liberalen in Recht und Sitte, die Liberalen in der Politik, die Liberalen in der Kunst, die Liberalen in der Wissenschaft, Alle sind sie in der gleichen Niedertracht einverstanden, mit bewußter oder unbewußter, geheimer oder offener, größerer oder geringerer, kühner oder schüchterner Betheiligung an dem Werke, die römische Felsenburg zu unterminiren, das Papstthum zu zerstören, jedenfalls das Walten desselben innerhalb der Gesellschaft lahm und ohnmächtig zu machen. Die es auf völlige Zerstörung des Papstthums abgesehen, arbeiten heute wie vor 1800 Jahren mit der wüthigsten Rührigkeit an dem Werke. . . Die hingegen auf bloße Schwächung der curialistischen Vollgewalt hinarbeiten, verfolgen dabei eine ganz eigene Antitaktik. Hier nämlich muß bei der schlimmen That der gute Schein gerettet werden. Da gilt es, dem Papstthum gegenüber ein süß-freundliches Antlitz zu bewahren; doch mag es nicht allzeit gelingen, das Verziehen der Muskeln ins Bitter-Saure zu verbergen. . . Ignoriren der päpstlichen Erlasse, zumal wenn man sich selbst mitgetroffen fühlt, ist der Schild, kraft dessen die päpstlichen Treffer parirt werden. Ist Ignoriren nicht gut möglich, so wird zu Pfeil und Lanze gegriffen. Der Sturmlauf ist aber dann nicht auf den Papst direct gerichtet; denn immerhin muß der gute Schein gerettet werden. Der Angriff gilt alsdann den päpstlichen Organen, die verschrieen und in Mißcredit gebracht werden, gilt den Männern, die treu und entschieden zum Papste halten; sie müssen als Partei declarirt, als schroff, einseitig, unwissenschaftlich zum Schweigen gebracht werden. Geringschätzige Beurtheilung und Verurtheilung alles dessen, was zur Vertheidigung des Papstthums gedacht und gethan, geredet und geschrieben wird, muß da zum Ziele helfen, wo bloßes Ignoriren nicht mehr fruchtet. . . Ob nun solches Widerstreben mit Bewußtsein oder ohne Bewußtsein geschieht, ob es mit schlimmer Absicht oder im Grunde genommen in der aufrichtigen Selbsttäuschung, der guten Sache zu dienen, unternommen wird: jedenfalls ist es für die eigentlichen Felsenstürmer ein Schauspiel zum Ergötzen und nebstdem eine dankenswerthe Beihülfe, indem jene Epigonen, ohne es zu wollen, zum angestrebten Zerstörungswerk treulich Handlanger-Arbeit und Pudeldienste leisten.

Wer trotz des (von mir angeordneten) gesperrten Druckes noch nicht erräth, welche Leute hier als mit Juden, Türken und Protestanten „in der gleichen Niedertracht“ gegen das Papstthum verbündet dargestellt werden, dem geben vielleicht die folgenden Stellen nähern Aufschluß:

Ich habe aus dem Munde zweier Bischöfe die Versicherung, daß

---

1) Dante Alighieri's göttliche Comödie. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von *Philalethes*. Unveränderter Abdruck der berichtigten Ausgabe von 1865—66. Leipzig, Teubner 1868. 3 Bände 8. 3 Thlr. — K. Witte sagt von „Philalethes“ in den kürzlich erschienenen Dante-Forschungen, Halle 1869, S. 337: „Begeisterte Liebe zu dem erhabenen christlichen Dichter, tiefsinnige Forschung und seltene Fülle des Wissens hatten (1848) bei rastlosem Fleiße ein Werk vollendet, durch welches das Verständniß der Divina Commedia in einem Maße erschlossen ward, wie zuvor niemals und nirgends, namentlich auch nicht in der Heimath des Dichters, obwohl während mehr denn 500 Jahren dort zahllose Erklärer auf einander gefolgt waren. Wer seitdem in den tiefern Sinn der Göttlichen Komödie eindringen will, ist mit Nothwendigkeit vor allen andern an diese eine Arbeit gewiesen, wie dies nicht nur von allen deutschen Danteforschern anerkannt und bethätigt ist, sondern wie auch die Ausländer den hier gebotenen Reichthum in immer weiterm Umfange zu verwerthen lernen.“ Die Red.

ihre besten und thätigsten Priester eben nicht von den Universitäten gekommen seien; ein anderer hat geradezu erklärt, diejenigen, welche ihm als liberale Gesellschafts-Schwadronirer und geistliche Schlendriane, die ihre Wissenschaft nur aus Broschüren und Recensionen bezögen, viel Kummer und Sorge machten, seien sammt und sonders Frischlinge der „freien Anschauungen,“ wie sie auf verschiedenen Hochschulen vertreten würden (S. 403).

Im deutschen Vaterlande gibt es im Ganzen genommen drei Sorten von Gelehrten, Doctoren und Nicht-Doctoren: 1. Die erste Sorte besteht aus solchen, welche weder sich verstehen noch von Andern verstanden werden können = die Hochwissenschaftlichen. 2. Die zweite Sorte besteht aus solchen, welche wohl sich verstehen, aber von Andern nicht verstanden werden, zumal nicht vom Papste, von den päpstlichen Nuntien und den „Römern.“ Dies sind die Wissenschaftlichen. 3. Die dritte, kaum nennenswerthe Sorte bilden jene, welche sich verstehen und auch von Andern gut verstanden werden = den „wissenschaftlichen Anforderungen“ nicht genügend = die Unwissenschaftlichen. — Was nun die erstgenannte Classe betrifft, so wäre es zu gutmüthig, von diesen die Erwartung zu hegen, daß sie sich vom Papste in eine bestimmte Lehrmethode einzwängen ließen. Wer sich selbst nicht versteht, kann noch viel weniger die Stimme einer andern Autorität begreifen. . . Die Classe der eigentlich „Wissenschaftlichen,“ in soweit sie noch auf katholischem Boden steht, ist eigentlich ein schwer zu definirendes mixtum compositum. Ihr Standpunkt möchte am füglichsten der Ausschau eines Hasen zu vergleichen sein: mit dem einen Auge blicken sie allerdings hin nach Rom, mit dem sie es nicht verderben möchten; mit dem andern hingegen schielen sie hinüber ins andere Lager, von wo sie die Methode der freien Wissenschaft als Erbe empfingen. Die unbequemste aller Unbequemlichkeiten ist und bleibt aber für diese Gelehrten die vom Papste einmal geschützte und hochgehaltene scholastische Lehrmethode[1]). Hic Rhodus, hic salta: hier hüpft der Hase. In der Verlegenheit wird fortgefahren, wie es von jeher üblich war: „Wissenschaft, Wissenschaftlichkeit, wissenschaftliche Anforderungen, wissenschaftliche Leistungen“ und dgl. Redensarten mehr bilden den Vortrapp, tendenziöse Recensionen decken die Nachhut. Der Kern der „wissenschaftlichen Kämpen“ rührt inzwischen emsig die Hände, den „erhabenen Bau der deutschen Wissenschaft trotz der Scholastik himmelan zu bauen“ und dem Papste den handgreiflichen Beweis zu liefern, daß die scholastische Baumethode doch wahrlich nicht mehr ins 19. Jahrhundert paßt. . . Geräth der ganze wohllöbliche Bauverein dem Hüter der Scholastik [dem Papste] gegenüber in eine schiefe Stellung, so tröstet er sich mit dem Bewußtsein, bei den Protestanten in desto höherer Reputation zu stehen. Hierauf legt er überhaupt großes Gewicht, wie die Art und Weise zeigt, in welcher er mit dieser Seite Fühlung sucht, und wie die Sprache bezeugt, mit welcher er auf die ihm von dort widerfahrende Ehre pocht, das Beharren in seiner Baumethode als „eine nationale Nothwendigkeit“ betonend (S. 309). . . Verfiel man in seinem Aerger und Heißsporn-Eifer nicht auf ein freies Gelehrtenparlament? Gründete man nicht Literaturblätter, nahm man nicht selbst Volkszeitungen ins Schlepptau, in der ungeduldigen Erwartung, durch „wissenschaftliche, allseitige“ Kritik die „einseitige Scholastik,“ ihre „unwissenschaftlichen Vertreter, namentlich die Jesuiten, die man am wenigsten leiden mag, weil besonders sie mit dem Papste und der Papst mit ihnen an der Wiederbelebung der scholastischen Methode arbeiten soll, zu richten, zu geißeln, mit Dornen zu krönen, ans Kreuz zu schlagen zum Spott und Hohn der ganzen Welt? . . Die tendenziöse Geringschätzigkeit, mit welcher man die Leistungen der Jesuiten verurtheilt, mußte schon seit lange manchen Bieder-Charakter mit Ekel und Entrüstung erfüllen. Man kennt die Jesuiten als Vertheidiger des Papstes; darum müssen sie für alles, was vom Oberhirten der Kirche Mißliebiges den räudigen Schafen der Gelehrten-Welt applicirt wird, die Hauptzeche bezahlen (S. 313).

Durch den Plural „Literaturblätter“ möge sich Niemand irre leiten lassen. P. P. Rudis hat nur Ein Literaturblatt im Sinne; nur dieses, dieses aber auch mehr als ein Dutzendmal, wird in seinem Buche citirt[2]). Und wiewohl in diesem mancherlei Dinge besprochen werden und wiewohl jeder Mitarbeiter seine Artikel mit seinem ehrlichen Namen, nicht etwa mit „P. P. Rudis“ oder mit „ein Pfarrer am Niederrhein“ oder mit = unterschreibt und wiewohl wiederholt ausdrücklich erklärt worden ist, jeder sei nur für seine Artikel verantwortlich: so scheint P. P. Rudis zu glauben oder Andere glauben machen zu wollen, es hätten sich die „räudigen Schafe der Gelehrten-Welt“ eigens und ausschließlich zu dem Zwecke zusammengethan (auf wessen Instigation, werden wir am Schlusse hören), um den „Juden, Türken und Protestanten“ durch Recensiren der Schriften über Unfehlbarkeit des Papstes und der literarischen Leistungen der Neuscholastiker und der Jesuiten „treulich Handlangerarbeit und Pudeldienste zu leisten.“ Durchgängig hält er sich bei seinen Ausfällen gegen das ‚Lit.-Bl.‘ ganz allgemein; einen Versuch, irgend eine Anklage gegen dasselbe zu specificiren und zu begründen, habe ich nicht gefunden. Aber über zwei unserer Mitarbeiter ergießt er vor allem die Schale seines Zornes. Da sie zu denjenigen gehören, welche einer Vertheidigung wohl am allerwenigsten bedürfen, so mögen die Anatheme gegen sie ohne Commentar dieses Referat beschließen. Mit Rücksicht auf die Recension einer Schneemann'schen Schrift von Dieringer (1868, 396) heißt es u. a. S. 89:

Um bei dem hochwichtigen Berufe eines allerhöchsten Censors die nöthige Zuversicht zu behalten, dazu bedarf Mancher, wie es scheint, nebst einem Apparat confuser Technik auch eines kurzen und flüchtigen Gedächtnisses. Es liegt daher im Interesse der Schriftsteller selbst, daß sie der Kürze und Flüchtigkeit des Gedächtnisses ihrer Censoren möglichst nachhelfen. Und dies um so mehr, da die meisten Censoren auch nicht Zeit und Ruhe genug besitzen, um eine Schrift, die schon im Titel den Stempel der Mittelmäßigkeit präsentirt, mehrere Male und gründlich durchzulesen.

Und mit Rücksicht auf die Aeußerung Hagemanns in der Recension über Renoufs Erörterung der Honoriusfrage (1869, 75), „die theologischen Heißsporne hätten das Gespenst des Gallicanismus aus dem Grabe gerufen und neu belebt,“ heißt es u. a. S. 106:

Nicht die „theologischen Heißsporne,“ sondern der Heißsporn der Hölle hat das Gespenst des Gallicanismus aus dem Grabe gerufen und neu belebt, jener Heißsporn, der eben alle Gespenster in Bewegung setzt, um eine Sache zu verhindern, die „von unermeßlicher Tragweite für die innern Zustände der Kirche selbst wie für ihre Beziehungen zu den von ihr getrennten Kirchen und Confessionen ist“ [die Dogmatisation der Unfehlbarkeit des Papstes, ‚Lit.-Bl.‘ 1869, 75]. Haben aber die „theologischen Heißsporne“ irgend etwas verschuldet, — ganz wollen wir sie nicht freisprechen, — so ist es höchstens nur dieses: sie haben mit der „modernen Vertheidigung der Unfehlbarkeit des Papstes“ dem modernen Teufel arg auf den Schwanz getreten. Ueberhaupt sollten katholisch-theologische Gelehrte, wenn sie welthistorische Erscheinungen erklären wollen, nicht alles und jedes mit bloß menschlichem Auge betrachten. So kommt man freilich dahin, daß man alles, was gegen die übernatürliche Wahrheit, gegen Wahrheiten des Glaubens, geschieht, auf bloß menschliche Entstehungsgründe zurückführt und auch hier gar oft die causa efficiens mit der occasio verwechselt. Die katholisch-theologischen Gelehrten sollten auch ein Auge des Glaubens haben. Der Glaube aber sagt uns Katholiken bedeutungsvoll und ernst genug, wer umhergeht wie ein brüllender Löwe und an der Spitze oder im Hintergrunde des ganzen Antagonismus wider die πέτρα Romana [also auch der von P. P. Rudis supponirten Bestrebungen des ‚Lit.-Bl.‘] immer stachelnd vorangeht.

Da das ‚Lit.-Bl.‘ die Aufgabe hat, über alle irgendwie beachtenswerthen Erscheinungen auf dem theologischen Gebiete zu berichten, so durften auch die Herzensergießungen von P. P. Rudis nicht unerwähnt bleiben, zumal ihnen ein Band von mehr als 400 Seiten gewidmet und das Buch von einer renommirten katholischen Firma verlegt und mindestens ebenso elegant ausgestattet ist, wie die in demselben Verlag erschienenen Schriften von Döllinger. Reusch.

1) S. 313 werden den „scholastischen Schulen“ die „Schulen der freien Waschweibermethode“ gegenüber gestellt. Nach S. 319 „erfordert die scholastische Lehrmethode wesentlich den Gebrauch der lateinischen Sprache. Die Kirche wünscht den Gebrauch dieser Sprache für die theologischen und philosophischen Disciplinen dringend (vgl. Acta Concil. Colon. 1860); ebenso der Papst selbst.“

2) Selbst dann, wenn er für gut findet, „jungen Doctoren“ gesprächsweise Aeußerungen über Jesuiten, Index und dgl. in den Mund zu legen, um dann über die Unglücklichen herzufallen (S. 315. 335), unterläßt er nicht — nicht, sie zu nennen, sondern — anzudeuten, dieselben gehörten auch zu den Mitarbeitern des ‚Lit.-Bl.‘

Literarische Notizen.

— Dr. Hense gibt eine neue Uebersetzung der ascetischen

Schriften Bellarmins heraus[1]). Da dieselben mit Ausnahme der von Dieringer 1850 bearbeiteten Ascensio mentis in Deum (Himmelsstiege) dem deutschen Publicum weniger bekannt sind, so dürfen wir sein Unternehmen als ein sehr verdienstvolles bezeichnen. Denn diese Schriften gehören zu den kostbarsten Schätzen der katholischen Ascetik; ihre Güte verbürgt schon der Name ihres großen Verfassers, der mit gründlicher theologischer Wissenschaft hohe Frömmigkeit, ja Heiligkeit verband, die zuverlässigen Grundlagen einer wahrhaft kirchlichen Ascetik; daher denn auch das große Ansehen, das diese Schriften stets in der Kirche genossen, und die weite Verbreitung, die sie in den verschiedensten Ländern und Sprachen fanden. Ihre Zahl beträgt fünf: 1) De arte bene moriendi libri duo. 2) De septem verbis a Christo in cruce prolatis ll. duo. 3) De gemitu columbae s. de bono lacrymarum ll. 3. 4) De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum lib. sing. 5) De aeterna felicitate sanctorum ll. 5. Hense eröffnet seine Sammlung mit den beiden erstgenannten Schriften. Er hat in seiner Uebersetzung die Gedanken Bellarmins getreu wiedergegeben und zugleich dem Charakter der deutschen Sprache und Auffassung geschickt angepaßt. Die hinzugefügten Anmerkungen sind zweckmäßiger Weise nur wenig und gut. Besonders wohlthuend wirkt es bei der Lesung, daß man dem Ganzen absieht, wie sich der Bearbeiter den Gegenstand zuerst selbst durch Meditation zu eigen gemacht hat, und so nicht bloß Fremdes äußerlich in anderm Gewand darstellt, sondern eigen Durchdachtes mit innerlicher Theilnahme wiedergibt. Wir können nur wünschen, daß er in demselben Geiste und mit demselben Fleiße recht bald die folgenden Bändchen bearbeiten möge. — Sehr passend läßt der Herausg. der Sammlung als 1. Bändchen ein von ihm selbst verfaßtes Leben des Cardinals vorausgehen. Wie er in der Einleitung zu demselben bemerkt, beabsichtigt er mit seiner Arbeit keine streng historisch-kritischen Untersuchungen über Bellarmins Leben zu liefern, sondern will zunächst den Leser mit dem Verfasser der ascetischen Schriften bekannt machen und in Deutschland das Andenken an einen Mann wieder wachrufen, der sich durch die Vertheidigung des wahren Glaubens mit den Waffen einer gründlichen Wissenschaft auch um unser Vaterland verdient gemacht hat. Gleichwohl hat der Verf. es auch nicht an Kritik und Umsicht in der Benutzung der Quellen fehlen lassen. Gelegentlich widerlegt er die geschichtlichen Entstellungen und Verdächtigungen, welche sich in dem Artikel „Bellarmin" der Ersch-Gruberschen Encyclopädie finden. Aus dem klar und übersichtlich angelegten Lebensbilde tritt uns Bellarmin als frommer Religiose, großer Gelehrter, eifriger Bischof und weiser Cardinal entgegen. Ueberall erkennt man die Begeisterung für die Sache bei dem Verf. Einige kleine Ungenauigkeiten erlauben wir uns zu notiren: S. X ist ein wunderlicher lapsus calami, wonach Marcellus Cervinus zu einem Enkel Bellarmins geworden, durch das lateinische doppelsinnige nepos veranlaßt. S. 9. Bellarmins Vater war dem Beruf seines Sohnes nicht so sehr entgegen, vgl. Fuligatti. S. 12. Nicht in Monte Regio, sondern in Mondovi war das Colleg. S. 45. Cardinal Toledo war der erste Cardinal aus der Gesellschaft Jesu. S. 169. Die Namen der Cardinäle sind Delarochefoucault, Orsini und Caraffa. — Nach einer Besprechung der Hense'schen Biographie in den ‚Blättern für kirchliche Praxis und Wissenschaft' gedenkt der deutsche Episkopat die Einleitung des Beatificationsprocesses Bellarmins von neuem beim h. Stuhl zu beantragen. Ueber die hauptsächlichste Schwierigkeit, auf die der Proceß früher gestoßen war, die bekannte Vorrede Bellarmins zu der clementinischen Vulgata, s. Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 481. G. B.

1) Bellarmins ascetische Schriften mit vorausgehender Lebensbeschreibung. Bearbeitet von Dr. Friedrich Hense, Repetent im bischöflichen Collegium Borromaeum in Münster. 1. Bändchen: Das Leben des Cardinals Bellarmin, Mainz, Giani 1868, XII u. 172 S. 16. 10 Sgr. 2. Bändchen: Die Kunst, gut zu sterben, 1868, XX u. 366 S. 15 Sgr. 3. Bändchen: Die sieben Worte Christi am Kreuze, 1869, XXVI u. 311 S. 15 Sgr.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage
eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate,
so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 21. Juni 1869. № 13.

Neutestamentliche Literatur.

Chronologisch-geographische **Einleitung in das Leben Jesu Christi** von **Ch. Ed. Caspari.** Nebst vier Karten und Plänen: I. Generalkarte der Reisen Jesu. II. Karte vom See Gennezareth. III. Plan von Sichem und Sychar. IV. Plan von Jerusalem. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 1869. XVI u. 263 S. 8. 1 Thlr. 24 Sgr.

Der Verf. scheint den Titel seines Buches nach dem Grundsatze gewählt zu haben: a potiori fit denominatio. Dasselbe enthält nämlich allerdings meist chronologische und geographische Untersuchungen, welche als Einleitung in das Leben Jesu bezeichnet werden können, daneben aber manches Historische und Archäologische, welches zur Geschichte des Lebens Jesu selbst gehört. Ein formell abgerundetes Ganzes bildet das Buch nicht, gleichwohl aber kommen alle historisch (im weitesten Sinne dieses Wortes) oder geographisch wichtigen Fragen in ihm zur Sprache, welche das Leben Jesu betreffen. Der erste Abschnitt behandelt die chronologische Grundlage der Geschichte Jesu Christi, d. i. das jüdische Kalenderwesen, das Todesjahr des Königs Herodes, die Hauptepochen aus dem Leben Jesu; der 2. Abschnitt die Geburt und Kindheit Jesu (geographisch und geschichtlich); der 3. Abschnitt enthält eine Geographie des Sees Gennezareth und seiner Umgebungen; die drei folgenden Abschnitte beschäftigen sich mit den drei Jahren der öffentlichen Wirksamkeit Jesu; dann folgt als Beilage eine Topographie Jerusalems. In der Einleitung spricht der Verf. mit Entschiedenheit sich gegen die destructive Behandlung der evangelischen Geschichte aus und meint sehr richtig, eine streng wissenschaftliche und genaue Erforschung des geschichtlichen Rahmens des Lebens Jesu werde viele Bedenken und Zweifel beseitigen, die heutzutage gegen die gläubige Auffassung erhoben würden. Dieses Ziel verfolgt er denn auch selbst mit großem Eifer und wissenschaftlichem Ernste, und ist sein Streben im Allgemeinen von dem gewünschten Erfolge begleitet. Namentlich beschäftigt er sich mit den einschlägigen astronomischen und geographischen Fragen einläßlicher, als man dies bei Theologen gewohnt ist. Auch den talmudischen Studien schenkt er die gebührende Aufmerksamkeit, und läßt so keine, selbst entfernter liegende Quelle unbenutzt, aus der er Stoff zur Beleuchtung seines Gegenstandes schöpfen konnte.

Nur selten hat der Verf. sich auf eine Polemik gegen entgegengesetzte Ansichten eingelassen und meist sich damit begnügt, ohne Berücksichtigung der neuern Literatur, aber mit vollständiger Darlegung seines Quellenmaterials seine Ansichten zu begründen. Daß ihm im Allgemeinen die entgegengesetzten Ansichten nicht unbekannt geblieben sind, erkennt man aus seinem Texte selbst. Doch befremdet es mitunter, daß er so gar rasch über nicht unbedeutende Schwierigkeiten hinwegeilt, die seinen Meinungen entgegenstehen und andere Gelehrte thatsächlich wider dieselben eingenommen haben. Möglich, daß dies mit dem etwas aphoristischen Charakter seiner Schrift zusammenhängt oder mit der Eigenthümlichkeit des Verf., selbst ganz ungewöhnliche und etwas seltsam klingende Behauptungen mit großer Sicherheit aufzustellen. Bisweilen haben wir indeß auch Stellen gefunden, bei denen eine bessere Bekanntschaft mit dem vorhandenen Material zu wünschen gewesen wäre. So z. B. empfiehlt der Verf. S. 196 Kraffts Herleitung des Namens Golgotha von גֹּוגֹּעָתָא (Hügel des Sterbens) auf Grund der Angabe, daß das Thor Gennath in „gewichtigen Handschriften" *γνάϑ* genannt werde. Aber, wie schon Robinson, Neuere bibl. Forsch. S. 277, bemerkt hat, beruht dies bloß auf einem Versehen, indem Haverkamp die Variante *γενάϑ* notirt. — S. 197 heißt es: „Daß der Ort, wo Constantin diesen Tempel erbaut hat, der Ort sei, wo heute die Kirche des h. Grabes steht, wird von der Zeit Constantins herab durch eine so zusammenhängende Ueberlieferung bestätigt, daß selbst die Bekämpfer der Authentie der Stätte sie anerkennen." Hiernach scheint C. nicht zu wissen, daß der Engländer Fergusson und nach ihm Unger in Göttingen und Wolff (in den ‚Jahrb. für deutsche Theologie' 1865, 3. H.) die allerdings lächerliche Behauptung wagten, Constantin habe die Kirche der Anastasis an der richtigen Stelle erbaut, die heutige Grabeskirche hingegen stehe an einer andern. — Der handschriftliche Thatbestand bezüglich des Schlusses des Markus-Evang. wird S. 202 in folgender Form angegeben: „Dieser Abschnitt fehlt in codd. B Vaticanus (sic), und wird in mehrern andern codd. als zweifelhaft dargestellt. . . Dagegen haben alle codices außer B und alle Uebersetzungen diese Perikope." Sie fehlt nicht allein in B, sondern auch im cod. Sinaiticus, in einer arabischen, in den armenischen Handschriften, in dem cod. Veron. der alten latein. Uebersetzung, und bemerken schon die Kirchenväter des 4. Jahrh., daß sie in den meisten Handschriften nicht enthalten sei. — Auch scheint der Verf. die so umfangreiche Literatur über die Echtheit des h. Grabes nicht vollständig gekannt zu haben; sonst hätte er wohl nicht die wichtige Frage nach dem Laufe der zweiten Stadtmauer von Jerusalem, in deren Beantwortung allein die Entscheidung über die Echtheit der h. Stätten liegt, auf der letzten Seite seines Buches mit wenigen Zeilen erledigt. Ob es auf einem ähnlichen Grunde beruht, wenn der Verf. S. 65 nach Anführung der bekannten Stellen aus den Evangelien, ohne Erwähnung irgend welcher entgegenstehender Schwierigkeiten, einfach behauptet: „Hieraus ergibt sich . . . . daß er (Jesus) leibliche Brüder und Schwestern hatte," wage ich nicht zu entscheiden. Mit allzu großer Sicher-

heit stellt E. auch seine Erklärung des räthselhaften *σάββατον δευτερόπρωτον* hin, welches den zweiten Tag des Neumondfestes bezeichnen soll. Unter allen Hypothesen über diesen Ausdruck, an dessen Erklärung schon die Kirchenväter verzweifelten, ist jene freilich die wahrscheinlichste. Der wohlbegründeten Ansicht der neuern Geographen, daß der Berg Tabor nicht der Berg der Verklärung gewesen sein könne, tritt E. bei und führt die Ueberlieferung bis auf Hieronymus und Cyrill von Jerusalem zurück. Die überall vorkommende Angabe, dieselbe sei vor Hieronymus nicht zu finden, ist indeß unrichtig. Schon bei Origenes begegnet sie uns, und zwar nicht erst in der lat. Uebersetzung Rufins (in Ps. 88, 13): *Θαβὼρ δέ ἐστι τὸ ὄρος τῆς Γαλιλαίας, ἐφ' οὗ μετεμορφώθη Χριστός.*

Bei dem ausgesprochen conservativen Standpunkte des Verf. wird der Leser eigenthümlich überrascht durch eine Reihe von sehr ungewöhnlichen und auch wohl ebenso unhaltbaren Behauptungen. So verwandelt sich S. 162 das Oertchen Bethphage in den ganzen District von der Ostmauer Jerusalems bis nach Bethanien. E. bemerkt kurz, es ließe sich dies aus den „Büchern der jüdischen Tradition“ mit Sicherheit beweisen. Bei dieser Bemerkung hat er wohl *Lightfoot*, Centur. chronogr. in Matth. c. 37 im Auge gehabt, ohne diese seine Quelle anzugeben. Lightfoots Beweis aber hat schon längst durch Hug (Einl. ins N. T. I, 16 f.) seine Widerlegung gefunden. Der freilich etwas sonderbare Ausdruck bei Mark. 11, 1 und Luk. 19, 29: als Jesus nach Bethphage und Bethanien kam, den E. durch jene Auffassung erklärlich finden will, wird durch dieselbe keineswegs verständlicher. Es hätte ja dann heißen müssen: nach Bethanien in Bethphage, wie: nach Kana in Galiläa u. s. w. Jene Zusammenstellung erklärt sich vielmehr sehr gut durch die Annahme, das wohl nur aus einigen Häusern oder vielleicht bloß aus einem Meierhofe bestehende Bethphage habe ganz dicht bei Bethanien gelegen.

S. 189 schließt der Verf. aus Joh. 13, 2 (*δείπνου γενομένου*), die Fußwaschung habe ganz am Schlusse des letzten Abendmahles, auch nach der Einsetzung der h. Eucharistie, Statt gefunden. Was aber eine Fußwaschung am Schlusse des Mahles bedeuten, und wie eine solche mit der jüdischen Reinigungssitte, welche Waschungen vor dem Essen vorschrieb, in Einklang zu bringen sein soll, darüber bietet der Verf. keine Auskunft. Das *δείπνου γενομένου* kann sich sehr gut auf das eigentliche Mahl, die Paschamahlzeit, beziehen mit Ausschluß des eucharistischen Mahles, welches ja auch von dem eigentlichen *δεῖπνον* sehr wesentlich verschieden war. Seltsam klingt es ferner, wenn E. S. 190 die Einsetzung der h. Eucharistie für etwas nicht absolut Neues erklärt, und behauptet, seit der Brodvermehrung und der eucharistischen Rede bei Joh. 6 habe der Heiland wiederholt „das Sacrament den Jüngern gespendet, jedesmal wenn er das Brod ihnen brach.“ Beim letzten Abendmahl soll es nur „in bestimmtern Zusammenhang mit des Herrn Tod gebracht“ worden sein. Ersteres ist in der Rede bei Johannes so wenig gesagt, daß der Heiland dort sogar nur verheißt, er werde sein Fleisch zu essen geben; und anderseits kann das Sacrament ohne ganz „bestimmten Zusammenhang mit des Herrn Tod“ durchaus nicht gedacht werden. Hierin aber liegt der Grund, warum Christus erst am Vorabende seines Todes den Jüngern die eucharistische Speise reichte. — Nach S. 192 soll die Vorführung Jesu vor die Hohepriester Annas und Kaiphas nur bezweckt haben, etwa sich anmeldende neue Zeugen zu verhören, nicht ein eigentliches Gericht abzuhalten. Nach Joh. 11, 47 ff. sei Jesus schon früher zum Tode verurtheilt worden. Der Evangelist berichtet jedoch hier bloß, das Wunder der Auferweckung des Lazarus nebst seinen Folgen habe das Synedrium zu dem ganz bestimmten Entschlusse veranlaßt, Jesus aus dem Wege zu räumen. Den Schluß des Referates bildet die Bemerkung: sie berathschlagten, ihn zu tödten. Von einer Verurtheilung ist hier überall keine Rede, wohl aber in der Leidensgeschichte. — Die viel besprochene Differenz in den Evangelien, die Stunde der Kreuzigung betreffend, sucht E. S. 195 durch die Correctur des *τρίτη* bei Markus in *ἕκτη* zu eliminiren. Diese Correctur motivirt er so, daß er den Markus selbst die sechste Stunde als den Anfang der Kreuzigung bezeichnen läßt. Er folgert dies aus der Erzählung desselben, von der 6. Stunde bis zur 9. sei die Sonne verfinstert worden. Das Wunder soll nämlich nach S. 194 nur Beweiskraft gehabt haben, „insofern die Finsterniß gerade die Zeit ausfüllte, während welcher Jesus am Kreuze hing.“ Warum das Wunder, um Beweiskraft zu haben, „gerade die ganze Zeit ausfüllen“ mußte, ist nun doch nicht abzusehen. Außerdem widerspricht diese Auffassung sicher dem Berichte der Evangelisten; sie erzählen nämlich nicht, wie der Verf. glaubt, von der Finsterniß gleichsam erst nachträglich, wo sie zu Ende war, so daß über ihren Anfang nichts gesagt würde; vielmehr wird Anfang und Ende unmittelbar hinter einander gemeldet, weil sie aus der Zwischenzeit nichts mittheilen. Namentlich bei der zu Grunde liegenden Darstellung des Matth. zeigt sich, daß im regelmäßigen Fortschritte der Erzählung das Entstehen der Finsterniß nicht an den Anfang der Kreuzigung verlegt wird. — Die Uebersetzung des *σκέλη* bei Joh. 19, 31 mit „Füße“ (das Zerbrechen der Füße der Gekreuzigten S. 200) ist so sonderbar, daß man in ihr fast einen bloßen Schreibfehler vermuthen sollte.

S. 241 ff. bemüht sich der Verf. den Nachweis zu liefern, den er schon in den ‚Theol. Stud. und Krit.‘ 1864, II, versuchte, daß der Berg Zion nicht, wie die Topographen anzunehmen pflegen, den südwestlichen, sondern den östlichen Theil Jerusalems bilde. Einstimmig sind die Topographen hierin gerade nicht, wie E. meint; denn Lightfoot verlegt den Zion nach Norden, und schon Olshausen hat wie unser Verf. diesen Berg mit Moria identificirt. Indessen herrscht eben über die Lage Zions mehr Uebereinstimmung als wohl über irgend eine andere Frage aus der Topographie des alten Jerusalem; und ich denke, mit vollem Rechte. Daß im ersten Makkabäerbuche *τὸ ὄρος Σιών* für den Tempelberg gesetzt wird, kann Niemand bestreiten. Aber es ist doch zu bedenken, daß Zion schon im A. T. geradezu für Jerusalem überhaupt vorkommt. Namentlich wird die Stadt so genannt als die Wohnstätte Jehova's, und darum war denn auch die Benennung der Tempelstätte speciell als Berg Zion sehr nahegelegt. Damit ist aber nicht gesagt, daß in späterer Zeit etwa Moria den Namen Zion erhalten hätte; vielmehr blieb, wo es sich um eine genaue Bezeichnung der einzelnen Stadttheile handelte, jener Name für die Oberstadt bewahrt. Die Stellen aus prophetischen und poetischen Büchern des A. T., auf die E. sich für seine Behauptung beruft, sind viel zu dunkel, als daß sie für die Topographie irgendwie verwendet werden könnten. Die Worte bei Ezech. 43, 7—9, welche E. als die bedeutungsvollsten hervorhebt, besagen nur, es habe der Königspalast unmittelbar vor dem Tempel gestanden. Hierunter ist doch wohl Salomo's Palast zu verstehen, und was hat das denn mit der Lage Zions zu thun? S. 244 f. behauptet E. weiter, fünf Jahrhunderte lang habe die Zionskirche auf dem südlichen Moriahügel gestanden; sie sei erst nach der Einnahme Jerusalems durch die Mohammedaner 637 n. Chr. auf den Hügel der Oberstadt verlegt worden, und mit ihr sei der Name Zion nun dorthin gewandert. Daß in der Folgezeit Zion dieselbe Stelle angewiesen worden sei wie heutzutage, geben wir gern zu; aber daß die Ueberlieferung der frühern christlichen Jahrhunderte Zion mit Moria identificirt habe, wie E. behauptet, müssen wir bestreiten. Wenn der h. Hieronymus von dem Teiche Siloe bald sagt, er liege ad radices montis Moria, bald ad radices montis Zion, so folgt daraus noch keineswegs die Identität von Moria und Zion. Die Ostseite des Berges Zion fällt so gegen die Westseite von Moria ab, daß ihre beiderseitigen Ausläufer sich im Thale Tyropöon berühren. Von der Quelle Siloe aus erhebt sich allerdings zunächst der Moriahügel, aber in der unmittelbarsten Nähe auch der Berg Zion, da jene Quelle am Südende des Käsemacherthales sich befindet. Zumal

weil Zion der hervorragendste Berg in Jerusalem war, konnte man Siloe gewiß eben so gut an den Fuß Zions als an den Moria's verlegen, ohne die beiden Orte identificiren zu wollen. Daß Hieronymus von dem westlichen Berge sagen konnte, die Quelle Siloe fließe an seinem Fuße, zeigen auch klar die mittelalterlichen Autoren (bei Raumer, Palästina, 4. Aufl. S. 348), deren Aussage mit der des Kirchenvaters übereinstimmt. Ihr Zion ist nämlich nach C.'s eigener Annahme eben der westliche Berg. Wenn ferner derselbe Kirchenvater das Grab der h. Jungfrau in das Thal Josaphat zwischen den Berg Zion und den Oelberg verlegt, so beweist das nicht, daß er die Ostseite Jerusalems (Moria) Zion nennt. Denn Moria ist bei weitem niedriger als Zion, und soll man heutzutage an der Ostseite innerhalb der Stadt kaum eine Erhöhung mehr bemerken können. Als der dem Oelberg gegenüber liegende Berg konnte also füglich der Hügel der Oberstadt, das Zion der Topographen, bezeichnet werden. Dieselbe Bemerkung gilt der Aussage des Antoninus im 6. Jahrh.: vallis Gethsemani inter montem Sion et montem Oliveti posita. Am seltsamsten ist die Berufung C.'s auf die Worte des h. Epiphanius: *ἡ Ἄκρα ἡ ποτὲ ὑπάρχουσα ἐν Σιὼν, νῦν δὲ τμηθεῖσα, καὶ αὐτὴ ὑψηλοτέρα ὑπῆρχε τοῦ τόπου (Γολγοθᾶ)*. Von der Lage Zions ist doch hier gar keine Rede. Im schlimmsten Falle hätte Epiphanius an dieser Stelle Akra und Zion mit einander identificirt. Die übrigen Beweisstellen, welche der Verf. für seine Annahme beibringt, sind noch weniger überzeugend; nur dürfen wir hier seine Erklärung der viel besprochenen Stelle Nehem. 12, 31 ff. nicht übergehen, welche er S. 236 vorgetragen und seltsamer Weise in seiner Besprechung der Lage Zions nicht weiter erwähnt hat. Unter allen angeführten Stellen begünstigt diese C.'s Annahme am meisten. Nehemias liefert nämlich dort eine Beschreibung des Weges, den zwei Dankchöre nach der Vollendung der Mauern zurücklegten, um im Tempel zusammenzutreffen. Diese Beschreibung ist aber so unklar, und die Lage der in derselben erwähnten Stadtthore so ungewiß, daß man wohl für immer auf eine topographische Verwendung derselben wird verzichten müssen. Nach C.'s Erklärung dieser Stelle würde allerdings die „Stadt Davids" und damit Zion nach Osten des Käsemacherthales und nicht nach Westen zu verlegen sein. Aber gegen diese Erklärung spricht der Umstand, daß der erste Chor dann doch einen sehr sonderbaren Weg beschrieben hätte, und die lexikalische Schwierigkeit, בְּנֶגֶד zu übersetzen mit „neben sich," d. i. parallel mit dem früher verfolgten Wege. Endlich können wir es uns am Schlusse dieser Erörterung nicht versagen, auf einige Widersprüche aufmerksam zu machen, in die der Verf. verfallen ist. S. 242 heißt es mit Bezug auf den Bericht im 1. B. der Makk.: „In der Jebusiterzeit war Zion der Name des ganzen Moriah; ein bestimmter Ort, eine hervorragende Felsenspitze hieß »Feste Zion;« als diese Feste den neuen Namen Stadt Davids empfing, blieb der Name Zion dem nördlichen Theile des Moriarückens, dem Heiligthume ausschließlich. Hiermit ist das ganze Räthsel gelöst." Dem entsprechend wird von dem Verf. der südliche Theil des Moria als „Akra" bezeichnet. Nun beweist er aber S. 247 ff. aus Hieronymus und dem Pilger von Bordeaux, daß eben der südliche Theil Moria's der Berg Zion gewesen sei. So zerstört er seine eigene Argumentation. S. 232 ff. wird viel Nachdruck darauf gelegt, daß im Unterschiede von der alten Zeit im ersten Makkabäerbuche Akra als die Stadt Davids und Zion als die Tempelstätte genau von einander unterschieden würden. S. 253 sagt der Verf. dagegen, bei Epiphanius finde sich dieselbe Assimilation von Zion und Akra wie im ersten B. der Makkabäer. Nach des Verf. eigener Auseinandersetzung hätte doch Epiphanius mit Hieronymus, dem Pilger von Bordeaux und gemäß S. 245 der ältesten christlichen Zeit überhaupt im Widerspruche zum 1. B. der Makk. nicht in der Tempelstätte, sondern in der Akra den Berg Zion erkannt, oder er wäre gar unbegreiflicher Weise zu der Bedeutung des Namens Zion zurückgekehrt, welche derselbe seit Davids Zeit verloren haben soll!

In der bekannten Streitfrage über den Todestag Jesu vertritt der Verf. die Ansicht, der Herr habe nicht das Paschalamm mit seinen Jüngern am Abende vor seinem Leiden gegessen, sondern nur das Ungesäuerte; dies werde von den Synoptikern als *πάσχα* bezeichnet, welche darum so wenig wie Johannes den Heiland am Hauptostertage selbst, vielmehr mit ihm am 14. Nisan sterben ließen (S. 168 ff.). Das Essen des Ungesäuerten soll man aus irgend einem Grunde leicht haben anticipiren dürfen. Letzteres ist nun eine ganz unbeweisbare Annahme, darum zur Beseitigung der bewußten harmonistischen Schwierigkeit wenig geeignet und wird auch vom Verf. selbst, wie wir sehen werden, nicht consequent festgehalten. Positiv sucht der Verf. seine Ansicht zu begründen durch die Berufung auf Mark. 14, 11, wo gesagt ist, Judas habe gesucht, Jesum *εὐκαίρως* zu verrathen. Dieses *εὐκαίρως* soll dem Vorhaben des Synedriums entsprechen, nicht am Feste die verruchte That zu vollziehen. Jesus soll demgemäß noch vor dem Feste gestorben sein. Offenbar aber ging der Plan des Synedriums dahin, das Fest, welches eben bevorstand, ganz vorübergehen und die Volksmassen aus Jerusalem sich entfernen zu lassen, und dann in aller Stille den Mord zu vollbringen. Ob Jesus am 14. oder am 15. Nisan starb, war unter dem Gesichtspunkte der Furcht vor dem Volk ganz gleich. Von diesem Vorhaben kamen die Synedristen zurück wegen der unerwartet günstigen Gelegenheit, die der Verrath des Judas ihnen bot, und die zugleich zu beweisen schien, daß doch ein großer Theil des Volkes, selbst frühere Anhänger Jesu, nunmehr seine Feinde seien. Daß *εὐκαίρως* bei Mark. nicht speciell heißen soll: nicht am 15. Nisan, zeigt die Parallelstelle bei Matth.: *ἐζήτει εὐκαιρίαν*, er suchte eine gute Gelegenheit. Ungeachtet manchen Widerspruches halte ich noch immer dafür, daß unsere ganze Streitfrage von der richtigen Deutung des *παρασκευή* aus entschieden werden muß, und diese ist auch von C. nicht erkannt worden. S. 177 macht er auf Matth. 27, 62 aufmerksam, wo es heißt: „Am folgenden Tage, welcher auf die Paraskeue folgte, kamen die Hohepriester zu Pilatus." Er meint, so habe der Evangelist nicht reden können, wenn Paraskeue ein gewöhnlicher Freitag, nicht selbst als Rüsttag zum Osterfeste ein Feiertag gewesen wäre. Wir fragen umgekehrt: wer wird denn einen Hauptfesttag nach dessen Vigilie bezeichnen, wer wird sagen: an dem Tage, der auf den Charsamstag folgt? Gerade wenn jener Freitag der Hauptfesttag selbst war, konnte Matth. sagen: an dem Tage, der dem Freitage folgte, da der Sabbath hinter diesem Freitage zurücktrat. Hätte der Verf. sich unter *παρασκευή* nicht, dem geschichtlichen Gebrauche dieses Wortes zuwider, wie ich Letzte Lebenstage Jesu S. 117—128 glaube gezeigt zu haben, allgemein den Rüsttag zu irgend einem Feste gedacht, sondern das Wort einfach für den stehenden Namen des sechsten Wochentages genommen, so würde er auch S. 201 nicht auf Grund von Mark. 15, 42; Luk. 23, 54; Joh. 19, 31. 42 das Bedenken erhoben haben, das höchste Fest der Juden habe doch nicht einfach als Rüsttag eines gemeinen Wochensabbathes bezeichnet werden können. Freilich nicht; aber *ἡμέρα ἦν παρασκευή* heißt auch nur: es war Freitag, da dieses Wort wie *σάββατον* vollständig zum Eigennamen des Tages geworden war, ohne seine ursprüngliche Bedeutung von Rüsttag besonders hervortreten zu lassen. — Mit großer Zuversicht macht der Verf. auch die christliche Ueberlieferung für seine Ansicht geltend. Zunächst findet er es S. 180 ganz unbegreiflich, wie die Tübinger Schule von einer Differenz zwischen dem Johannes-Evangelium und der kleinasiatischen, auf Johannes zurückgeführten Tradition reden könne. Denn wenn gemäß letzterer Christus am 14. Nisan das letzte Abendmahl gefeiert habe, so habe er auch am 14. Nisan nach dieser Tradition sterben müssen, und das sei ja ebenfalls (nach seiner Deutung) die Angabe des vierten Evangeliums. Diese äußerst einfache Lösung der viel behandelten Schwierigkeit ist indeß

nur statthaft auf Grund einer auch sonst bei C. vorkommenden irrigen Annahme bezüglich der Tagesbezeichnung bei den Juden. Freilich begannen diese die Kalendertage mit dem vorhergehenden Abende, so daß also der Abend des 14. Nisan der Anfang des 15. war. Aber neben dieser officiellen Tagesabtheilung machte sich auch die natürliche geltend, wonach der Abend des 14. Nisan noch zu diesem Tage selbst gerechnet wurde. Dies beweist schon der Ausdruck Ex. 12, 6, „zwischen den beiden Abenden" des 14. Nisan sei das Lamm zu schlachten. Nach V. 15 soll vom ersten Tage des Festes bis zum siebenten Ungesäuertes gegessen werden, und V. 18 wird als dieser erste Tag der 14. Nisan genannt. Daß an dieser Stelle die natürliche Tagesabtheilung zu Grunde liege, zeigt Lev. 23, 5 f., wo das Essen des Paschalammes auch für den Abend des 14. Nisan angeordnet, dagegen der 15. als der erste Tag des Ungesäuerten bezeichnet wird. Hiernach kann der 14. Nisan nur der erste genannt werden, weil an dem Abende, der ihn beschließt, Ungesäuertes zuerst genossen wurde. Zugleich ergibt sich hieraus, daß nicht am Vorabende des 14. Nisan, wie C. meint, sondern an seinem Schlußabende das Fest seinen Anfang nahm. Unter der entgegengesetzten Voraussetzung ließe sich auch Num. 28, 16 f. nicht erklären, wo es heißt, das Pascha gehöre auf den 14. Nisan, und am 15. beginne das Fest. Daß die Juden zur Zeit Christi von dieser alten, mosaischen Ordnung abgewichen wären, davon ist nichts bekannt. Um so mehr werden also, um wieder zum christlichen Paschastreit zurückzukommen, die Christen die hergebrachten Ausdrücke beibehalten haben. Wenn darum wirklich nach der kleinasiatischen Tradition Christus entsprechend der jüdischen Sitte am 14. Nisan das Paschalamm gegessen haben sollte, so war sicher damit der Schlußabend dieses Tages gemeint, und widersprach somit diese Ueberlieferung dem Evang. Joh., wenigstens nach der Baur-Caspari'schen Deutung der betreffenden Stellen. Auch mit C.'s Darstellung des Osterstreites selbst können wir uns nicht einverstanden erklären. S. 185 sagt er: „Der ganze Osterstreit bestand darin, zu entscheiden, ob Jesus, ehe er gekreuzigt wurde, das Osterlamm aß oder nicht, und ob er am 14. oder am 15. gekreuzigt wurde, an der Paraskeue oder am großen Ostertage." Freilich wurde diese Frage im Verlaufe des Osterstreites mit in die Debatte gezogen, aber sie machte nicht den ganzen Osterstreit aus. Derselbe nahm vielmehr seinen Anfang, wie *Eus.* H. E. V, 24 zeigt, von der Frage, ob der Tag des 14. Nisan gefeiert werden solle wie bei den Juden, oder der Freitag mit dem Sonntage der betreffenden Woche. Daß alle Quartodecimaner mit der Feier des 14. Nisan in judaisirender Weise das Paschamahl hätten verbinden wollen, ist sicher unrichtig, und darum auch nicht anzunehmen, daß man von vorn herein in diesem Zwiste die erwähnte Frage aufgeworfen haben sollte. Zur Feier des 14. Nisan konnte man sich veranlaßt sehen mit Rücksicht darauf, daß dieser Tag seit den ältesten Zeiten für das Pascha bestimmt gewesen war, ohne zu fragen, ob Jesus vor seinem Leiden noch dieses Fest mitgefeiert habe oder nicht. Erst die wirklich judaisirende Feier des Osterfestes gab jener Frage wenigstens einen Schein von Bedeutung. Endlich darf ich es auch hier nicht unterlassen, einen Widerspruch zu notiren, den sich der Verf. hat zu Schulden kommen lassen. S. 175 äußert er, wo ausreichende Gründe vorhanden gewesen, habe man das Mazzothessen anticipiren und auf den Vorabend des 14. Nisan verlegen können; einen solchen Grund habe der Herr angegeben: Mich hat verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, ehe ich sterbe. Vielleicht sei es nicht einmal nöthig, für das letzte Abendmahl eine solche Anticipation anzunehmen, da wohl in der Regel die Juden um jene Zeit das Essen des Ungesäuerten begonnen hätten. S. 165 hingegen wird ganz bestimmt, freilich nach unserer obigen Ausführung unrichtig, mit Bezug auf Ex. 12, 18 der Anfang des Mazzothessens auf den Vorabend des 14. Nisan verlegt. Hiernach wäre das letzte Abendmahl ganz nach der gewöhnlichen jüdischen Sitte ein Abendessen mit Ungesäuertem gewesen, und könnte von einer Anticipation schlechterdings keine Rede sein.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Die Weihbischöfe von Paderborn. Nebst Nachrichten über andere stellvertretende Bischöfe und einem Verzeichniß der bischöflichen Generalvicarien und Offiziale derselben Diöcese. Von Dr. **Julius Evelt**, Professor an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn. Paderborn, Schöningh 1869. VIII u. 198 S. 8. 18 Sgr.

Gründungsgeschichte der Stifter, Pfarrkirchen, Klöster und Kapellen im Bereich des alten Bisthums Münster mit Ausschluß des ehemaligen friesischen Theils von **Adolph Tibus**, Sekretair des bischöflichen General-Vikariats. Erster Theil. Die vom h. Liudger gegründeten Kirchen. Zweites Heft. Umfang und politische Eintheilung des Bisthums Mimigernaford zur Zeit des h. Liudger. Münster, Regensburg 1869. S. 151—376. 25 Sgr.

1. Unter den Bisthümern der kölnischen Kirchenprovinz fehlte es bisher nur Paderborn an einer Monographie über seine Weihbischöfe; in der vorliegenden Schrift ist diese Lücke rühmlich ausgefüllt. Nach einer instructiven Einleitung, worin klarer und einläßlicher, als in irgend einer andern Schrift über Weihbischöfe, die geschichtliche Entwicklung dieses kirchlich-hierarchischen Institutes mit besonderer Berücksichtigung der Paderborner Diöcese dargelegt wird, werden die Weihbischöfe dieser Diöcese nach vier Zeiträumen aufgeführt, und an die einzelnen Namen eine kurze Geschichte ihres Lebens und Wirkens angeknüpft. Die 1. Periode umfaßt die Anfänge des weihbischöflichen Institutes und reicht bis zur förmlichen Einführung desselben unter dem Fürstbischof Heinrich III. (1361), die 2. Periode reicht bis zum Tode des Fürstbischofs Theodor von Fürstenberg (1618), die 3. bis zur neuen Circumscription der Diöcese vom J. 1821, die 4. bis zur Gegenwart.

Die Quellen flossen, das erkennt man auf den ersten Blick, dem Verf. nicht reichlich. Die Actenstücke, welche das meiste und beste Material hätten liefern sollen, die Acten des Paderborner Generalvicariats, die Ordinations- und Firmungs-Register, Diarien, Copiarien u. s. w. sind, was auch schon andere Geschichtschreiber beklagt haben, größtentheils verkommen und verschleppt. Den Mangel derselben hat der Verf. durch langjähriges, fleißiges Sammeln einschlägiger Nachrichten zu ersetzen gesucht, wobei ihm seine detaillirte Kenntniß der Paderborner Bisthumsgeschichte vortrefflich zu Statten kam. Außer den gedruckten Werken, unter denen wohl keines übersehen wurde, bot ihm die Theodorianische Bibliothek mit ihren vielen Urkunden, Abschriften, Tagebüchern, Jahresberichten aus der Zeit der Jesuiten und ihren sonstigen Manuscripten eine ergiebige Fundgrube; schätzbare archivalische Nachrichten erhielt er von gelehrten Freunden, von Pfarrern der Diöcese u. s. w. Alle diese Nachrichten hat E. einheitlich verarbeitet, wenn auch, wie dies nicht anders zu erwarten war, eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Darstellung des Lebens und der Amtsthätigkeit der einzelnen Bischöfe zurückgeblieben ist.

Im Ganzen werden 34 Weihbischöfe behandelt, von denen jedoch mehrere, namentlich in älterer Zeit, nur in weiterm Sinne hieher gerechnet werden können. Den Gang der geschichtlichen Entwicklung, den das Institut der Weihbischöfe in der kölnischen Kirchenprovinz sowie in den Erzdiöcesen Trier und Mainz überhaupt genommen, erblickt man auch hier wieder. Die Anfänge liegen vornehmlich im 13. Jahrhundert; sie wurden meistens gelegt durch die aus den Ostseeländern nach dem westlichen Deutschland herübergekommenen Bischöfe, welche theils von ihren Sitzen vertrieben, theils Hülfsquellen für ihre Missionen suchend, sich in den ausgedehnten deutschen Diöcesen aufhielten und den Diöcesanbischöfen Aushülfe leisteten. Da die im 13.

Jahrh. kaum zur Hälfte christianisirten Bewohner von Livland, Esthland, Preußen, Samland, Litthauen u. s. w. fortwährend mit einander Krieg führten und zur Aufnahme des Christenthums nur allmählich Sinn und Herz öffneten, so war die Stellung der Bischöfe unter denselben gewiß eine sehr schwierige, und die oftmalige Flucht derselben nach dem Westen Deutschlands, wo die meisten ihren Geburtsort gehabt zu haben scheinen, erklärlich. Allein im Einzelnen ist diese Partie der nordischen resp. deutschen Kirchengeschichte noch wenig aufgehellt. Auch E. hat zur Klarstellung, weshalb die nordischen Bischöfe, die er als erste Weihbischöfe von Paderborn aufführt, aus ihren Diöcesen sich entfernt haben, nichts wesentlich Neues beigebracht. Uebrigens verbreitet die Geschichte Preußens von Vogt, namentlich vom 2. bis 5. Bande, über manches, was hierher gehört, Licht; doch müßte es einer neuen, quellenmäßigen Revision unterzogen werden. Auch sollen die Stadt-Archive von Bremen, Hamburg, Wismar, Stralsund und Rostock viel kirchengeschichtliches Material enthalten, was bisher wissenschaftlich noch nicht verwerthet worden ist. Das alte reguläre Canonichenstift St. Mariä in Bardesholm, Diöcese Bremen, besaß eine große Menge kirchengeschichtlicher Handschriften, über deren Verbleib dermalen wenig bekannt ist. Ref. hatte kürzlich Gelegenheit, eine dieser Handschriften, welche die Lebensgeschichte fast aller nordischen Heiligen enthält, aus der Bibliothek des Klosters zur h. Dreifaltigkeit in Wiener-Neustadt bei Wien durch höhere Vermittlung zu erlangen und für wissenschaftliche Zwecke benutzen zu können. Möchte bald der Mann aufstehen, der diese Partie der Kirchengeschichte aufhellt; es wird sich dann noch mehr zeigen, wie sehr sich Deutschland in den mittlern Zeiten um den Norden Europa's verdient gemacht hat.

Nachdem diese fremden Bischöfe gestorben oder auf ihre Sitze wieder zurückgekehrt waren, traten in ihre Stelle Weihbischöfe im heutigen Sinne des Wortes ein, welche von den in Palästina, Syrien, Aegypten u. s. w. zur Zeit der Kreuzzüge und des lateinischen Kaiserthums verloren gegangenen Bisthümern, oder auch von andern, die in älterer Zeit errichtet, aber wieder eingegangen waren, ihre Titel führten.

Erhebliche Versehen und Lücken hat Ref. in vorliegender Schrift nicht bemerkt. Doch glaubt er einen vom Verf. nicht berührten Punkt hervorheben zu müssen. Wie tief wären seit dem 15. Jahrh. die deutschen Diöcesen heruntergekommen, wie sehr hätte Religion und öffentliche Zucht gelitten, wenn nicht so viele eifrige und fromme Weihbischöfe zu rechter Zeit zum großen Theil ersetzt oder wieder gut gemacht hätten, was die reichen Fürstbischöfe durch ihre Fahrläßigkeit und Leichtfertigkeit vernachläßigt oder verdorben haben! Schon zur Zeit des Concils von Trient war es dahin gekommen, daß die meisten Oberhirten die Pontificalhandlungen den Weihbischöfen überließen, während sie selbst mehr die Rolle weltlicher als geistlicher Fürsten spielten. Um diesem Uebelstande abzuhelfen, schlug man auf diesem Concil vor, die Weihbischöfe ganz abzuschaffen und die Oberhirten zur persönlichen Verrichtung ihrer geistlichen Functionen zu verpflichten. Bereits war in der Vorberathung ein desfallsiges Decret entworfen, aber es wurde in der Sitzung selbst verworfen, quum multa, wie es heißt, contingere possint, tum propter episcoporum malam valetudinem, tum propter ipsorum senectutem et quam plurima alia, quod non solum utilis, sed necessaria eorum opera sit (*Martene* et *Durand*, Ampliss. Collect. VIII, 1347). Die Zeit hat gelehrt, wie gut das Concil gehandelt hat. Selbst nach dem Verluste der reichen Fürstbischöfe, sagt Binterim mit Recht (Denkw. I. Bd. 2. Abth. S. 386), wurde durch die Weihbischöfe wenigstens die innere Kraft des Episkopats in Deutschland noch fortgesetzt und erhalten, dem eindringenden Mangel an Priestern und Leviten abgeholfen und den Christen die Glaubensstärke ertheilt.

Den Schluß der Evelt'schen Schrift bildet ein sorgfältig angelegtes Verzeichniß der bischöflichen Generalvicarien und Officiale vom 13. Jahrh. bis heute.

2. Nachdem der Verf. dieses Werkes, über dessen erstes Heft das Lit.-Bl. 1868, Sp. 138 lobend berichtet hat, es sehr wahrscheinlich gemacht, daß schon der h. Liudger ein über das ganze Bisthum Münster sich ausdehnendes, dem Münster zu Mimigernaford untergeordnetes Pfarrsystem errichtet habe, sucht er in diesem Hefte nicht bloß durch Zeugnisse der nachfolgenden Geschichte diese Wahrscheinlichkeit hinsichtlich des westfälischen Bisthumstheils zur möglichsten Gewißheit zu erheben, sondern zugleich das ursprüngliche Pfarrsystem in seinem Bestande zu ermitteln. Zu diesem Zwecke zeichnet er ausführlich und genau den Umfang des Bisthums und die damalige politische Eintheilung des betreffenden Gebietes. Die literarischen Hülfsmittel des Verf., abgesehen von den gedruckten Materialien zur Geschichte Westfalens, sind folgende: 1) Registrum omnium Ecclesiarum et Beneficiorum dyoc. Monast., welches in einer von Bischof Ludwig von Hessen zur Abschätzung aller Diöcesanpfründe ausgestellten Urkunde vom J. 1313 enthalten ist; dieses Verzeichniß führt die Kirchen und Beneficien meist nach den damaligen Archidiakonaten geordnet auf und beruht auf einem andern, wenigstens 200 Jahre ältern; 2) die verschiedenen sorgfältig ausgearbeiteten Urkundenbücher, deren sich Westfalen, wie wenige andere Diöcesen, rühmen kann; 3) Visitations-Protokolle des General-Vicariats; 4) Nachrichten einzelner Pfarrarchive.

Mit Hülfe dieser Mittel stellt der Verf. die Grenzen des Bisthums Münster urkundlich fest. Nach der Westseite hin, dem Bisthum Utrecht gegenüber, ist dieselbe immer gleich geblieben. Der Verf. nimmt ein doppeltes Hamaland an, ein fränkisches am Rhein und an der Yssel, und daran anstoßend ein sächsisches in Westfalen; die heutigen Grenzen der Diöcesen Utrecht und Münster fallen mit den Grenzen dieser Gaue zusammen. Diese Eintheilung war jedoch nur eine politische und hatte für die Diöcese M. nur die Folge, daß sich die Diöcesan-Eintheilung unter andern Namen daran anschloß. Auch die ursprüngliche Südwestgrenze des Bisthums M. ist im Laufe der Zeit unverändert geblieben; sie reichte von Anholt bis Altschermbeck. Vom jetzigen Kreise Rees gehörte nur Brünen und Ringenberg nach Münster. Das Decanat Emmerich war die südliche Grenze der Utrechter Diöcese, da die noch südlicher gelegenen Pfarreien Dornick, Praest, Bienen, Millingen, Rees, Hamminkel, Bislich und Wesel nachweislich zur Erzdiöcese Köln gehörten. Die Südgrenze des Bisthums M., wie überhaupt die Grenze Sachsens (vgl. Annal. Petav. bei *Pertz* p. 16, annal. Laurish. p. 31) bildete im Allgemeinen der Lippefluß. Dies wurde im J. 1322 in einem Schutz- und Trutzbündnisse zwischen dem Erzbischof von Köln und dem Bischof von Münster rechtskräftig constatirt. Südlich der Lippe gehörte Westfalen bereits zur Erzdiöcese Köln, als ein Bisthum M. noch nicht bestand; daher kam auch der h. Liudger, obgleich ihm der grex Saxonicus anvertraut war, mit diesem Landstrich als Pastor oder Episcopus in gar keine Berührung. Dem Stiftsgebiet M. sind zwar nach dieser Seite hin im Laufe der Zeit einige Enclaven (Lünen, Hamm, Haaren, Untrup, Lipperode) entfremdet worden, aber das Diöcesanrecht auf dieselben ist dem Bischof von M. verblieben. Die Ostgrenze des Bisthum M. bildete von jeher das sog. Lippebruch und die Brockerheide und stieß mit der Westgrenze des Bisthums Paderborn zusammen. Wüste, öde Landesstrecken wählte man in deutscher Urzeit gern zu Landesgrenzen, und so bildete auch diese eine solche, nämlich die Grenze des Dreingaus gegen den Pathergau, Westfalens gegen Engern. Ueber Mastholte hinaus setzte sich diese natürliche Grenze nach Norden durch die westfälische Sandebene fort, berührte aber das Bisthum M. gar nicht mehr, sondern dieses hatte von Mastholte ab im ganzen Osten und Nordosten nur das Bisthum Osnabrück zum Grenznachbarn. Der Verf. zeigt, daß auf der ganzen Linie von Lipperode

bis Füchtorf vor dem J. 1313 nur die Pfarrei Isselhorst zur ursprünglichen Diöcesangrenze hinzugekommen sei. Gegen von Ledebur beweist er, daß der Archidiakonat Wiedenbrück nicht zum Südergau und daher auch nicht zum Bisthum M., sondern zu dem Gau Sutherbergi und zum Bisthum Osnabrück, und zwar von jeher, gehört habe. Als nördliche Scheidelinie zwischen den Diöcesen M. und Osnabrück nehmen die Historiker im Allgemeinen die Ems an. Dies ist jedoch in Wirklichkeit nur rücksichtlich der obern Westseite der Pfarrei Schepsdorf zutreffend; im Uebrigen dehnen sich die Münsterischen Kirchspiele Emsbüren, Salzbergen und Rheine über beide Emsufer aus und gehörten von jeher zur Diöcese Münster.

Nachdem Tibus auf diese Weise die Runde um den westfälischen Bisthumstheil vollendet und auf jedem Punkte die ursprüngliche Begrenzung genau ermittelt hat, sucht er die alten Gaue innerhalb des Bisthums nachzuweisen und dadurch den Zusammenhang zwischen der jüngern und ältern politischen Eintheilung des Landes klarzulegen. Das ganze Hochstift M. zerfiel ehedem in vier Quartiere, wovon das Emsländische mit dem Niederstift zusammenfiel, die drei übrigen, das Dreinische, Steverische und Braemsche auf das Oberstift, also den westfäl. Bisthumstheil kamen. Der letztgenannten Eintheilung liegt, wie schon Niesert nachgewiesen, eine ältere zu Grunde, nämlich: 1) das Land up dem Dreine, 2) van der Bever, 3) van der Steyvere, 4) van der Nygenborch, und 5) up dem Braeme. Dieser ältern Eintheilung entspricht die älteste Gau-Eintheilung, nämlich der Dreingau, Stevergau, Scopingau, der Gau Bursibant und der sächsische Gau Hamaland. Diese Partie des Buches ist ein schönes Gegenstück zu Seibertz' „Gauverfassung Karls des Gr. im Herzogthum Westfalen."

Um die einzelnen Gaue in ihrem Umfange noch genauer zu bestimmen, sucht der Verf. zuletzt sämmtliche alte Freigrafschaften nebst ihren Malstätten zur Darstellung zu bringen, indem er mit von Ledebur von der richtigen Ueberzeugung ausgeht, daß sie, da sie vorzugsweise eine Schöpfung Karls des Gr. sind, zur Nachweisung des Umfanges der alten Gaue wie der ursprünglichen Diöcesangrenzen vortrefflich geeignet seien. Er bietet auch hier eine Fülle sicherer Aufschlüsse, und manche Stadt und manches Dorf der rothen Erde, wo der moderne Culturgeist regsamer als kaum irgendwo anders alle Spuren des mittelalterlichen Lebens und Treibens zu vernichten strebt, kann in diesen bescheidenen, gelehrten und sichern Ausführungen die ersten Lichtstrahlen seiner geschichtlichen Existenz und Gesellschafts-Zustände finden.

Zum Schlusse erlaubt sich Ref. im Interesse der Sache einige Ausstellungen. Wenn der Verf. behauptet, der Ort des Martyriums der beiden Ewalde müsse nördlich der Lippe in der Nähe des Rheines liegen, so ist dies zwar nicht unwahrscheinlich, aber nur eine Hypothese, die kein altes Zeugniß für sich hat. Wenn dies der Fall, warum hat sich dort keine Erinnerungsspur erhalten, namentlich in dem nahegelegenen, berühmten Xanten (vgl. annal. Xant. a. 864), wo doch seit undenklicher Zeit das Christenthum blühte? Nach dem S. 182 Gesagten sollte man glauben, daß von den Reliquien der hh. Ewalde, die seit der Wiedertäuferzeit aus Münster verschwunden sind, jetzt keine mehr übrig seien; dem ist aber nicht so. Mir liegt die beglaubigte Abschrift eines notariellen Protokolls des ehemaligen Stiftscapitels von St. Cunibert in Köln vor, wornach letzteres im J. 1691 eine Erhebung der in dieser Kirche in silbernem Sarge aufbewahrten Gebeine der hh. Ewalde veranlaßte; vorhanden waren noch bedeutende Körpertheile, vom weißen Ewalde sogar noch das sacrum cranium. Das Ganze war mit dem Siegel des Erzbischofs Anno II. versehen. — Der Verf. spricht S. 180 nur von 10 Gefährten des h. Willibrord, obgleich Beda (h. e. V, 11) ausdrücklich sagt, Egbert habe 12 Missionare nach Deutschland geschickt. Die richtige Lesart in Betreff der Zahlangabe dieser Missionare in der Alcuin'schen vita S. Willibrordi haben die Bollandisten und noch jüngst der verstorbene Prof. Deycks in Münster in einem Programm festgestellt, nämlich: Assumptisque secum *undecim* fratribus Willibrordus etc. So stimmen Beda, Alcuin und der Pseudo-Marcellin, wenn derselbe in diesem Punkte eine Stimme verdient, vortrefflich überein. Der Behauptung S. 180, daß von den Gefährten des h. Willibrord mit Sicherheit keine Namen genannt werden könnten, widerspricht Beda (h. e. V, 12), der wenigstens den h. Suitbert mit aller Bestimmtheit nennt.

Doch genug. Tibus liefert für die Diöcese Münster ein Werk, in welchem sich die genaueste Kenntniß des Quellenmaterials mit einer einläßlichen, den Forderungen der geschichtlichen Kritik entsprechenden Darstellung vereinigt. Es sollte in keiner Pfarrbibliothek des Bisthums M. fehlen; denn in ihm findet, wenn es vollendet ist, jeder Pfarrer sicher und vollkommen die Fäden gezogen, durch welche seine Pfarrei mit dem großen Bisthumscomplex von Anfang an verknüpft ist; hier gewinnt das Einzelne Anschluß an die Gesammtheit, und daher wird es auch zweifelsohne zur baldigen Abfassung einer vollständigen, den Ansprüchen der historischen Kritik genügenden Kirchengeschichte des Bisthums Münster anregend wirken.

Alfter. Kessel.

Homiletik.

Muster des Predigers. Eine Auswahl rednerischer Beispiele aus dem homiletischen Schatze aller Jahrhunderte von **Nicolaus Schleiniger** S. J. Freiburg, Herder 1868. XVI u. 654 S. 8. 2 Thlr.

Schon in der Vorrede zur ersten Auflage seines vortrefflichen Buches „das kirchliche Predigtamt" (2. Aufl. 1864) hat P. Schleiniger eine jenes Werk „completirende Mustersammlung" in Aussicht gestellt. Das Erscheinen derselben ist sicher von Allen, die sich mit homiletischen Studien befassen, aufs freudigste begrüßt worden. Im „kirchlichen Predigtamt" oder in seiner Theorie der kirchlichen Kanzelberedsamkeit konnte der Verf. zur Veranschaulichung der aufgestellten Regeln und Behauptungen nur verhältnißmäßig wenige Beispiele und nur solche von geringerm Umfange beibringen; in obiger Mustersammlung bietet er nun zahlreiche und mitunter sehr umfassende Muster, liefert er so recht eigentlich eine Homiletik in Beispielen.

Im Anschluß an „das kirchliche Predigtamt" gliedert der Verf. seine Mustersammlung in drei größere Abtheilungen. In der ersten (S. 1—74) werden die Regeln über die einzelnen organischen Bestandtheile der geistlichen Rede (Eingang, Abhandlung, Widerlegung, Nutzanwendung, Epilog) durch Beispiele veranschaulicht; in der zweiten (S. 74—296) sind zahlreiche Muster für die verschiedenen Eigenschaften und Arten der homiletischen Darstellung (vertrauliche, klare, anschauliche, conversative, kräftige, erhabene, salbungsvolle, pathetische Darstellung) geboten; in der dritten (S. 296—642) stehen lauter vollständige Reden als Muster für die wichtigern einzelnen Redegattungen (Sermo, niedere und höhere Homilie, Controverspredigt, apologetische Predigt, höhere Conferenz, Geheimnißpredigt, Sittenrede, Lobrede, Gelegenheitsreden). Den einzelnen kleinern Abschnitten hat der Verf. zum öftern kurze Notizen vorausgeschickt, in welchen die einschlägigen homiletischen Regeln, um deren Veranschaulichung und Einübung es sich handelt, in gedrängtester Kürze angegeben sind. Wo es nothwendig erschien, sind den aufgenommenen Mustern erläuternde Anmerkungen, theils sprachlichen, theils geschichtlichen Inhaltes, beigegeben; etlichen größern Reden sind der leichtern Uebersicht wegen vollständige Analysen vorausgeschickt.

Schon diese Inhaltsübersicht läßt ersehen, daß der Verf. nicht „eine Mustersammlung zum Gebrauche bei der Predigt, son-

dern zur Bildung des Predigers" schreiben wollte. Gerade deßhalb möchte man erwarten, daß er seine Beispiele nur den größten und in Folge dessen verhältnißmäßig wenigen, daß er sie nur den entschieden classischen Rednern werde entnommen haben; allein er hat es vorgezogen, „mit Erweiterung des Gesichtskreises die Auswahl auf das ganze homiletische Gebiet auszudehnen," seine Muster aus 116 verschiedenen Autoren der verschiedensten Zeiten und Länder zu entnehmen, einmal um auf solche Weise möglichst vor „nationaler Einseitigkeit" zu sichern, sodann um auch weniger reich begabten Candidaten des Predigtamtes Rechnung zu tragen, endlich um nebenbei ein schwaches Bild von dem staunenswerthen Reichthum der kirchlichen Predigtliteratur zu geben. Von den benutzten Autoren gehören etwa 30 der patristischen, etliche 20 der mittlern, die übrigen der neuern und neuesten Zeit an. Den anerkannt classischen Predigern sind natürlich zahlreichere und ausgedehntere Musterstellen entnommen als den Rednern von untergeordnetem Range. Aus den letztern sind gar manche Proben aufgenommen, deren Musterhaftigkeit in Frage gezogen werden könnte; im großen Ganzen aber ist die Auswahl unzweifelhaft eine sehr gelungene.

Da der Verf. sein Buch für Deutsche schrieb, so hätte er meines Erachtens bei der Auswahl aus Predigern der neuern und neuesten Zeit auf die deutsche homiletische Literatur noch mehr Rücksicht nehmen sollen, als er es wirklich gethan hat, und dafür sich hinsichtlich der ausländischen Predigtliteratur auf die anerkannt großen Kanzelredner beschränken dürfen. Aus Gailer von Kaisersberg, den der Verf. selbst für einen sehr tüchtigen Prediger hält, theilt er eine einzige, aus Abraham a St. Clara auch nicht eine Stelle mit. Es ist nun allerdings wahr (vgl. S. 89 Anm. 2), daß Abraham und selbst Gailer nicht in jeder Beziehung musterhaft sind und dermalen in mehrfacher Hinsicht durchaus nicht nachgeahmt werden dürften; aber darin sind und bleiben sie Muster, wie man (je nach Zeit und Verhältnissen) concret, lebensfrisch, eindringlich und wahrhaft volksthümlich predigen solle. — Es ist leider nur zu wahr, daß auch nach der Reformation und trotz der weisen, dringlichen Vorschriften des Tridentinum die Predigt in Deutschland lange Zeit hindurch im großen Ganzen keinen hohen Aufschwung nahm; aber gleichwohl hat unser Vaterland aus dem 16., 17. und 18. Jahrh. nicht wenige tüchtige Prediger aufzuweisen, wie ein Blick in die Sammlung von Brischar zeigt, in der allerdings auch vieles steht, was durchaus nicht musterhaft ist. Aber jedenfalls hätte sich aus der deutschen Predigtliteratur der in Rede stehenden Periode für Schleinigers Zweck noch mehr und Musterhafteres finden lassen, als er in Wirklichkeit bietet; das, was aus Canisius, Clesel, Hunolt (im Register ausgelassen), Moser und Wild ausgehoben ist, gibt uns nicht einmal ein „schwaches Bild" (S. VIII) von der Beschaffenheit der deutschen Predigtliteratur im 16., 17. und 18. Jahrh. — Eine umfassendere Repräsentation hat die deutsche Predigtliteratur des 19. Jahrh. gefunden; so sind z. B. drei Reden Diepenbrocks, dieses Bossuet unter den deutschen Predigern unsers Jahrhunderts, vollständig aufgenommen; nur Veith hätte vielleicht noch mehr Berücksichtigung verdient, und Brockmann, Gretsch, Martin Königsdorfer, Sailer, Schwäbl und Winkelhofer hätten nicht ganz unbeachtet bleiben sollen. Ich denke, es liege keine „Einseitigkeit" in dem Wunsche, daß in einer zur Bildung deutscher Prediger herausgegebenen Mustersammlung auf die deutsche Predigtliteratur überwiegende Rücksicht genommen werden möge, jedoch so, daß auch der classischen Literatur der Väterperiode, sowie der classischen Predigtliteratur Frankreichs, Italiens, Spaniens u. s. w. ihr Platz gesichert bleibt; aber Namen wie Barzia-Zambrana, Bernardes Manoel, Callegari, Manuel de Macedo, Petrus v. La Celle, Poulle, Skarga u. s. w. würden von deutschen Lehrern und Zöglingen in einer homiletischen Mustersammlung kaum vermißt werden.

Sehr zweckmäßig ist es, daß Schl. bei Anführung von Beispielen aus solchen Predigern, die in seinem „Predigtamt" keine nähere Würdigung gefunden haben, oft kurze biographische Notizen gibt; sie dürften vielleicht noch etwas erweitert werden, da es uns leider noch immer an einem Handbuch der Geschichte der Kanzelberedsamkeit gebricht. Auch sollte jedesmal die Ausgabe resp. Uebersetzung bezeichnet sein, aus welcher das betreffende Beispiel entnommen wurde.

Manchen wäre es sicherlich sehr erwünscht gewesen, wenn der Verf., um in seiner Mustersammlung auch der Declamation und Action Rechnung zu tragen, wenigstens für Eine ganze Rede im Einzelnen Weisungen bezüglich der entsprechenden Declamation und Action gegeben hätte, ähnlich wie er es im kleinern Maßstabe in seiner Schrift „Bildung des jungen Predigers" (1. Aufl. S. 274 ff.) gethan hat. Wer übrigens das Muster solcher Anweisungen für eine Osterpredigt bei Purcberl kennt, und aus Erfahrungen im homiletischen Seminar weiß, von wie großem Einfluß in Sachen der Declamation und Action die Individualität des Predigers sei, wird es begreiflich finden, daß Schl. in seiner Mustersammlung der Declamation und Action nicht in besagter Weise Rechnung tragen wollte. Aber um so gerechtfertigter dürfte der Wunsch erscheinen, daß Schl. im „Predigtamt" sowohl als in seinen verschiedenen rhetorischen Handbüchern die Tractate über Declamation und Action etwas erweitern möge. Es ist dies um so wünschenswerther, als an unsern Gymnasien für einen guten mündlichen Vortrag leider oft so wenig geschieht, und man nicht selten genöthigt ist, mit den Zöglingen der homiletischen Seminarien zuerst förmliche Leseübungen zu halten und sie in dieser Hinsicht noch Dinge zu lehren, die ihnen längst zur zweiten Natur sollten geworden sein. Allerdings muß das Meiste und Beste der Lehrer thun, welcher die Uebungen im mündlichen Vortrage leitet; allein auch ihm ist es erwünscht, wenn er den Zögling auf etwas detaillirtere Regeln über Declamation und Action hinweisen und ihm sagen kann, an diese Regeln solle er sich bei den privaten Uebungen und Vorübungen möglichst halten.

Unzweifelhaft ist durch die so rasch und weit verbreiteten rhetorischen und homiletischen Schriften des P. Schleiniger schon recht großer Nutzen gestiftet worden; ganz sicher wird auch die hier besprochene Mustersammlung in allen Klerical-Seminarien Deutschlands Eingang finden, und wenn sie bei den homiletischen Vorlesungen und Uebungen fleißig und in der rechten Weise benutzt wird, sich als höchst fördernd für die Verwaltung des kirchlichen Predigtamtes erweisen.

München. Thalhofer.

Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten. Als Beitrag zur Geschichte der deutschen Kanzelberedtsamkeit, sowie als Material zur praktischen Benutzung für Prediger. Von **J. N. Brischar,** der Phil. und Theol. Dr. Dritter Band. Die Kanzelredner aus dem Jesuitenorden II. Schaffhausen, Hurter 1868. XVI u. 1003 S. 8. 3 Thlr. [1]).

Die Kanzelredner aus der Gesellschaft Jesu, aus welchen dieser zweite Band eine reiche und großentheils glückliche Auswahl darbietet, wirkten in den letzten Decennien des 17. und in den ersten Decennien des 18. Jahrhunderts, also in der Blüthezeit des Einflusses und Wirkens des gedachten Ordens wie an den katholischen Höfen, so an den Gelehrten-Schulen, den Universitäten und in den größern Städten. An hervorragenden Talenten fehlte es nicht, und auch nicht an eifriger Pflege und Benutzung der deutschen Sprache. Und dennoch können die besten Erzeugnisse dieser Predigtliteratur keinen Vergleich aushalten mit den gleichzeitigen Meisterrednern im benachbarten Frankreich, na-

---

1) Ueber die frühern Bände des Werkes s. ‚Lit.-Bl.' 1867, Sp. 47 und 1868, Sp. 21.

mentlich mit demjenigen' nicht, was Bourdaloue, der bedeutendste Redner des Ordens, geleistet hat. Der Gründe für diese Erscheinung gibt es viele. Abgesehen von unserer Vorliebe für das Fremdländische und die Verunzierung unserer Sprache durch dasselbe, war dazumal das Latein die fast ausschließliche Herrscherin auf dem Gebiete der Wissenschaft, so daß die gelehrte Welt der Sprache des Volkes keine Bereicherung und Vervollkommnung vermittelte. Sodann liebte und liebt es der deutsche Kanzelredner, bei den Zuhörern eine wohlgeordnete und erschöpfende Kenntniß der Religionswahrheiten vorauszusetzen und in dieser meist falschen Voraussetzung sich gar zu häufig in abgeleiteten, neben jenen her laufenden Fragen zu ergehen, welche viel Aufforderung zur Rednerei, wenig zur Beredsamkeit enthalten. Endlich aber war bei uns der Classicismus in seiner schlechtesten Gestalt eingerissen, als Effectmacherei mit erborgtem Zierrath und literarischem Balast.

Es enthält dieser Band von folgenden für ihre Zeit berühmten Jesuiten mehr oder weniger nützliche und nachahmenswerthe (durchaus nicht wiederholbare!) Musterreden: Osterpeutter, Bechtlin, Dirrhaimer, Zeller, Bodler, Rauscher, Purselt, Reitmair, Wille, Zumsteeg, Knellinger, Scheffer, Tam. Der Herausg. hat theils im Vorwort, theils bei jedem Verfasser an betreffender Stelle sehr knapp gehaltene bio- und bibliographische Notizen und Charakteristiken mitgetheilt, namentlich auch nicht verfehlt, auf die in einzelnen Reden bethätigte echt patriotische Gesinnung aufmerksam zu machen.

Von diesen Männern werden gegen hundert Reden verschiedenen Umfanges, von durchschnittlich 10—12 Seiten, mitgetheilt. Die Sonntage des Kirchenjahres sind gut bedacht; es entfallen auf dieselben über vierzig Stücke. Der Gelegenheitspredigten ist eine gute Zahl aufgenommen, darunter einige auch von geschichtlichem Interesse. Nächst diesen kommen sehr viele Festtagsreden, worunter diesesmal nur eine kleine Anzahl auf die Frauenfeste. Am verdienstlichsten erachten wir die Aufnahme einiger Guppen von zusammenhängenden Predigten und rednerischen Betrachtungen, als da sind: Das menschliche Leben unter dem Bilde einer Schifffahrt; über die Todesangst Christi; Exhortationen über das geistige Auge. Wäre es dem Herausg. möglich gewesen, uns aus dieser immerhin fruchtbaren Epoche der geistlichen Rede eine erkleckliche Anzahl von zusammenhängenden Vorträgen über christliche Fundamentalwahrheiten darzubieten, so würde er dadurch einen willkommenen Beitrag zu der Reform geliefert haben, welche unser Predigtwesen über kurz oder lang wird erfahren müssen, wenn es aus dem Zustand der unfruchtbaren Planlosigkeit der Zufallsrede herausgerathen und den wirklichen Bedürfnissen des christlichen Volkes entsprechen soll. Vielleicht gelingt es dem Hochwürdigsten Hrn. Bischof von Orleans im Verein mit verwandten Geistern seines und der übrigen Völker die Aufmerksamkeit des nächsten Concils auf diesen wirklich praktischen Gegenstand hinzulenken.

Brischar gibt den Predigern aus dem Jesuitenorden das für ihren Geschmack und Takt ehrenvolle Zeugniß, daß sie sich an dem Unfug der sog. „Passuspredigt" nicht betheiligt, „daß sie sich fern hielten von der Geschmacklosigkeit, dem falschen Pathos und der Sprachmengerei des damals herrschenden Zopfstyls" (S. XII). Einer von ihnen, und zwar der besten Einer, spricht sich selbst darüber folgendermaßen aus:

Ich finde, daß sich die Prediger, was die Einführungen vieler Sachen [passus] betrifft, weit von einander theilen, und einer zwar sich diese, der andere aber eine ganz widrige Straß belieben lasse. Ueber die zweite oder dritte Zeil soll schon wiederum kommen ein Text aus der heil. Schrift, oder eine Stell von einem heil. Vater, oder ein Reimgesetzlein von einem Gesangdichter, oder ein Lehrspruch von einem Heiden, oder eine berühmte That von einem König, oder eine scharfsinnige Antwort von einem griechischen Weltweisen, oder ein seltsamer Brauch gewisser Völker, oder ein Kunststück von einem berühmten Meister, oder ein Fall von einem hohen Welthaupt, oder ein Sieg von einem großen Feldobersten, oder eine Geschichte von seltsamer Begebenheit, oder sonsten dergleichen etwas. Hiegegen sind andere, und diesen Weg gehen viele französische Prediger, welche schier keines von diesen erst erzählten Dingen einzumengen pflegen, sondern fast einzig und alleinig auf dieses gehen, damit der Verstand durch kräftige Darthuung überwiesen, und der Wille mit hitzigem Zusprechen entweder zur Tugend angetrieben, oder von dem Laster abgezogen werde. Sie halten die Zeit schier gar für verloren [und sie hatten sehr Recht!], welche mit so vielen Einsprengungen, wie ich allerst bedeutet und erzählet, von einem Prediger zugebracht wird (S. 674).

Indem nun der Autor — es ist P. Knellinger — die Erklärung beifügt, daß er keinem der beiden Theile ganz beistimme, und daher einen „Mittelweg" einschlage, gibt er uns zu verstehen, daß das oben gespendete Lob nur mit Einschränkung zu nehmen sei. In mancher Predigt dieser Sammlung geht die Gravitation vom „Mittelweg" ab stark nach links in das Fahrwasser des bunten Allerlei. So kommt z. B. in der Predigt über Luk. 16, 3 auch nicht ein einziger Kirchenvater vor, wohl aber die quakenden Frösche des Aesopus, das X. Buch der Ethica, Verslein von Cato, desgleichen von Ovidius und Juvenalis und auch andere Reimsprüche ergötzlicher und netter Art; dazwischen hüpft „Cupido der blinde Bub," und der Cäsarische Triumphspruch gewinnt einen belangreichen Zusatz: „veni, vidi, vici, *nupsi*." Zur Abwechselung noch allerlei Kurzweil von „Planetenlesern, Sterneguckern, Zigeunern, Sieb- und Gabeltreibern." Auch die „Spiellumpen und die Schellen-Sau mit wenig Speck" fehlen nicht, und paaren sich friedlich mit „Knotterer und Koperer, Kollerer und Bollerer, Krippenbeißer und Rippenbeißer" und andern „tollen Namen." Etwas später kommt „Pharao's Mundschenk mit edlem Rebensaft von Mildenburg und Rauhenthal;" auch „Fräulein Dina" macht sich herbei und „hüpft hin und her wie ein Zaunschlüpferlein" und „rennt allen Junggesellen den Lauf ab" u. s. w. u. s. w. (S. 382 ff.). Die Moral aus der Fabel ist in dem tiefsinnigen Kettenreimspruch eines edlen Unbekannten enthalten:

Bin ich ein Pferd, so werd ich hart gestriegelt,
Bin ich ein Soldat, so werd ich oft geprügelt,
Bin ich ein Esel, so thut man mich schinden,
Bin ich ein Dieb, so muß man mich binden,
Bin ich ein Doctor, so muß ich studiren,
Bin ich ein Narr, so thut man mich vexiren,
Bin ich ledig, so hab ich keine Freuden,
Bin ich verheurathet, so muß ich viel leiden,
Willst du heurathen, so besinn dich fein,
Sonst kommt der Essig anstatt dem Wein (S. 387).

Die Rede ist bestimmt, nicht etwa für Quinquagesima, sondern für den achten Sonntag nach Pfingsten.

Bonn. Dieringer.

Kirchenmusik.

Der ächte Gregorianische Choral in seiner Entwickelung bis zur Kirchenmusik unserer Zeit. Ein Versuch zur Vermittelung in der Streitfrage: welche ist die wahre katholische Kirchenmusik. Vom Conservator und Professor Dr. **Schafhäutl.** München, Lindauer 1869. XXIX u. 166 S. 8. 25 Sgr.

Diese Schrift bietet in einer Beziehung weniger, in einer andern mehr als ihr Titel verspricht. Sie kündigt sich uns an als ein „Versuch zur Vermittlung in der Streitfrage: welche ist die wahre katholische Kirchenmusik." Ein Versuch zur Vermittlung ist sie aber gar nicht, da sie sich entschieden auf die Seite der einen Partei stellt, und die moderne kirchliche Figuralmusik, wie sie von Haydn und Mozart ausgebildet worden ist, nicht bloß gegen die Angriffe ihrer Gegner zu vertheidigen, sondern dieselbe auch als die einzige unserer Zeit würdige Kirchenmusik darzustellen sucht. Dagegen bietet die Schrift in Beziehung auf den Gregorianischen Choral nicht bloß eine klare geschichtliche Darstellung des Entwicklungsganges dieser „wahren katholischen Kirchenmusik," sondern auch mancherlei treffliche tech-

nische Bemerkungen, welche der Leser hier nicht erwartet. Für die wissenschaftliche Behandlung des Gregorianischen Chorals bietet demnach die Schrift einen werthvollen und dankenswerthen Beitrag. Gleichwohl ist das ausgesprochene Ziel dieser historischen und technischen Erörterungen — die Abschaffung des Gregorianischen Chorals und die Ersetzung desselben durch moderne Figuralmusik oder durch deutschen Volksgesang. Der Verf. hat demnach derjenigen Sache, die er nicht begünstigen wollte, einen wesentlichen Dienst geleistet, einen Dienst von sehr zweifelhaftem Werthe aber derjenigen Sache, die er vertheidigen wollte. Im südlichen Deutschland hat diese Schrift vielfach große Aufregung hervorgerufen, was zunächst erklärlich wird durch die angedeutete Tendenz derselben, sodann auch durch die hochachtbare Persönlichkeit des Verfassers. In beiden Beziehungen verdient die Schrift auch in weitern Kreisen alle Beachtung.

In einer 21 Seiten umfassenden Einleitung bezeichnet der Verf. im Allgemeinen seine Stellung zu der behandelten Streitfrage und die Veranlassung zur Herausgabe seiner Schrift. Er faßt den Gregorianischen Choral als die Quelle aller spätern Formen des Kirchengesangs auf. Diese Auffassung ist unzweifelhaft richtig. Wir werden nur zusehen müssen, ob er auch das Verhältniß der spätern kirchenmusikalischen Erscheinungen zu ihrem Ursprunge immer richtig aufgefaßt habe. Es gibt auch ausgeartete Kinder und Enkel, die mit ihrem braven Ahnherrn keine innere Verwandtschaft mehr kund geben.

Eine Lieblingsidee des Verf., welche sich durch das ganze Buch hinzieht, tritt sofort in der Einleitung deutlich hervor. Er liebt es, die Kirchenmusik mit den andern der Kirche dienenden Künsten, der kirchlichen Baukunst und Malerei, in Parallele zu setzen und das Verhalten der Kirche zu den spätern Entwicklungsstadien dieser bildenden Künste als analog ihrem Verhalten zu den spätern Formen der Kirchenmusik hinzustellen. Diese Parallelen sind geistreich und mit Gewandtheit durchgeführt. Der Verf. ist hier in seinem Elemente. Die Kunstgeschichte ist ihm offenbar durchaus geläufig. Wir wollen aber zur Erledigung dieses Punktes hier schon bemerken, daß die geltend gemachten Analogieen unserer Ueberzeugung nach nicht zutreffen und daß die darauf gebauten Schlüsse keine Geltung haben. Die Musik nimmt in der Kirche eine ganz andere Stellung ein, als die bildenden Künste. Architektur und Malerei dienen dem Cultus der Kirche, indem sie selbst außerhalb des Cultus bleiben und diesem nur eine würdige Stätte bereiten. Die Musik aber dient nicht bloß dem Cultus, indem sie außerhalb desselben steht, sie ist vielmehr in den Cultus verflochten; sie bildet einen Theil des kirchlichen Cultus, und muß als Theil dem Ganzen untergeordnet sein, und darf hier keine Kunstmittel zur Anwendung bringen, die diesem Ganzen nicht angemessen sind. Architektur und Malerei können demnach eine viel freiere Stellung im Dienste der Kirche behaupten und in der Auswahl der anzuwendenden Formen und Kunstmittel viel freier verfahren, als dieses bei der Kirchenmusik, insofern sie liturgischer Gesang ist, der Fall sein darf. Liturgischer Gesang ist aber nicht bloß dasjenige, was der Priester am Altare singt, sondern auch dasjenige, was der Chor singt, insofern dieses Bestandtheile der liturgischen Einrichtungen der Kirche sind. Dieses hat der Verf. ganz übersehen. Er scheint die liturgische Qualität nur für den Altargesang gelten zu lassen. Den Gesang des Chores beim Hochamte und den übrigen liturgischen Feierlichkeiten faßt er nur als ein selbständiges Erbauungsmittel außerhalb der Liturgie und unabhängig von derselben auf. Auf dieser irrigen Voraussetzung beruhen denn hauptsächlich die Schlußfolgerungen zu Gunsten der modernen kirchlichen Figuralmusik, welche im letzten Theile des Buches geltend gemacht werden und welche sich in dem Satze zuspitzen: „Die Kirche duldet in der Architektur und Malerei, wo diese Künste in ihren Dienst treten, alle Stilarten, — also auch in der Kirchenmusik." Dieser Satz ist offenbar unrichtig. Von den bildenden Künsten, obgleich auch hier zwischen kirchlichem und unkirchlichem Stil wohl zu unterscheiden ist, kann sich die Kirche bei weitem mehr gefallen lassen, als von der Musik. Auch der profanste Baustil am Kirchengebäude greift nicht störend in die liturgischen Handlungen ein. Diese sind vom Locale und von dessen Ausschmückung ganz unabhängig. Die Kirchenmusik aber greift in die liturgische Handlung unmittelbar ein, und wenn in ihr ein weltlicher, profaner Stil zur Anwendung kommt, so tritt ein störendes Element in die liturgische Handlung ein. Die Kirche kann daher für die Musik in ihrem Dienste nur solche Stilarten und solche Kunstmittel gelten lassen, welche der innigsten Verflechtung des Gesanges mit der liturgischen Handlung nirgendwo ein Hinderniß bereiten. Ob man das von den modernen musikalischen Messen und Vespern mit reicher und selbständiger Instrumentalbegleitung sagen könne, mag der sachkundige Leser entscheiden. Wir glauben diesen Punkt, das Verhältniß der Musik zu den bildenden Künsten im Dienste der Kirche, hiermit als erledigt betrachten zu dürfen.

Die Abhandlung, die den eigentlichen Inhalt des Buches bildet, geht vom hebräischen Tempelgesange als der Quelle des christlichen Kirchengesanges aus, behandelt dann die Entwicklung der Tonkunst in der christlichen Kirche, die alten Tonarten des Kirchengesanges, Accentus und Concentus, den Charakter der alten Kirchenmelodieen, die Neumenschrift, die Ausbildung und Ausbreitung des Gregorianischen Chorals im Mittelalter, endlich die Erfindung des Liniensystems und die Erfindung und Ausbildung der Harmonie (S. 1—50). Dieser Abschnitt des Buches hat bleibenden Werth. Er gibt uns, wenn auch nur in kurzen Andeutungen, die ältere Geschichte des Kirchengesanges in einer Weise, die von gründlichem Studium und richtigem Verständniß der alten musikalischen Schriftsteller zeugt, wobei die umfassende Gelehrsamkeit des Verf. ihn in den Stand gesetzt hat, auch von andern wissenschaftlichen Gebieten manches herbeizubringen, was den behandelten Gegenstand in ein klares Licht stellt und die bisher gangbare Auffassung und Darstellung dieser ältern Geschichte des Kirchengesanges vielfach berichtigt und vervollständigt. Zu bedauern ist, daß der Verf. seine Abhandlung nicht nach irgend einem Plane in Kapitel eingetheilt hat, wobei sich eine bessere Zusammenstellung und Anordnung des Stoffes von selbst ergeben hätte, während jetzt die ganze Abhandlung ohne irgend eine Unterbrechung und ohne gleichmäßige Ordnung bis zum Schlusse fortgeht, wobei manche Punkte ihre richtige Stellung und Verbindung nicht gefunden haben. Wir müssen es unterlassen, aus diesem lehrreichen Abschnitte Einzelnes hervorzuheben. Einen Punkt jedoch, den der Verf. hier nach unserer Ansicht zuerst ins rechte Licht gestellt hat, wollen wir ausführlicher besprechen, da der Verf. in dem letzten Theile des Buches darauf zurückkommt und dort Schlüsse daraus zieht, die wir als ganz unrichtig bezeichnen müssen. Dieser Punkt betrifft die allmähliche Veränderung des Gregorianischen Chorals, welche bisher in der That zu wenig beachtet worden ist. Sch. hat nachgewiesen, daß bereits im 11. Jahrh. nicht bloß die ursprüngliche Vortragsweise des Chorals verloren gegangen, sondern auch die Gesänge selbst mannigfach verändert und vereinfacht worden seien (S. 27), daß diese Vereinfachung der Melodieen dann später fortgesetzt worden sei, und in der auffallendsten Weise in den gedruckten Ausgaben des Graduale Romanum aus dem 16. und 17. Jahrh. hervortrete. Er bringt als Beispiel dieser allmählichen Vereinfachung das Graduale Ostende nobis (Feria VI. quatuor temp. Adv.) in dreifacher Lesart vor, zunächst aus dem bekannten ältesten Codex von St. Gallen, angeblich aus dem 7. Jahrh., wo dieser Gesang aus 150 Noten besteht, dann aus einem mit quadratischen Noten geschriebenen Codex aus dem Anfange des 15. Jahrh., wo er noch 116 Noten hat, endlich aus der zu Venedig 1611 gedruckten Ausgabe des Graduale Romanum, wo in diesem Gesange nur noch 59 Noten

übrig geblieben sind. Dabei ist die Tonart und der eigentliche Kern der Melodie unverändert geblieben. Diese Abkürzung der Choralgesänge besteht nicht nur in der Vereinfachung der oft sehr langen melismatischen Figuren (iubilus) am Schlusse vieler Gesänge, sondern auch in der Beseitigung vieler einzelnen Noten im Verlaufe der Melodie. Vergleicht man diese spätere einfachere Redaction der Choralgesänge mit ihrer ursprünglichen Form, wie sie aus dem Codex von St. Gallen und ähnlichen alten Handschriften sich herstellen ließe, so wird man zu der Ueberzeugung gedrängt, daß diese Vereinfachung nöthig war, weil diese Gesänge in ihrer urspünglichen Notenfülle uns bei unserer jetzigen Vortragsweise unerträglich sein würde. Die ursprüngliche Vortragsweise der alten Choralgesänge, welche die Tonsetzer bei Abfassung dieser Melodieen im Auge hatten, ist eben verloren gegangen. Ohne Zweifel hat die neu erfundene Harmonie, welche vom 10. Jahrhundert an (Hugbald) auf den Gregorianischen Choral vielfach angewandt wurde, zunächst eine andere, langsamere, getragene Vortragsweise nöthig gemacht. Diese fand immer mehr Beifall und wurde nun auch da angewandt, wo man die neue harmonische Kunst nicht pflegte, und so hat sich allmählich die ursprüngliche schwungvolle, freie und lebhafte und auf keinerlei Begleitung berechnete Vortragsweise der Choralgesänge ganz verloren. Nachdem d i e s e Reform sich vollzogen hatte, war eine ihr entsprechende Vereinfachung der Melodieen nothwendig.

Wir müssen daher dem Verf. vollständig beipflichten, wenn er sagt, daß der Gregorianische Choral, wie wir ihn jetzt haben und vortragen, nicht mehr so beschaffen sei, wie zur Zeit des h. Gregorius, und daß an eine Wiederherstellung der ursprünglichen Form dieser Gesänge nicht mehr zu denken sei. Wir müssen aber entschieden widersprechen, wenn Sch. hieraus folgert: also sei der Gregorianische Choral abzuschaffen, oder wenn man ihn durchaus als Chorgesang beibehalten wolle, sei er in moderner Weise harmonisch zu behandeln, um ihn dadurch der Gegenwart verständlich zu machen. Die vorbezeichneten Vereinfachungen haben den Kern der Melodieen und den Charakter des cantus planus nicht geändert; sie haben nur die Ausführung der Gesänge erleichtert und dieselbe auch weniger geübten Sängern möglich gemacht, während die älteste Form und Vortragsweise dieser Choralgesänge allerdings nur sehr geübten Sängern möglich sein konnte, und viele Stücke ohne Zweifel nur auf Solo-Vortrag berechnet waren. Wenn die Kirche zu allen Zeiten den Gregorianischen Choral als ihren eigentlichen officiellen liturgischen Gesang festgehalten und empfohlen hat, so hat sie damit nicht eine bestimmte Redaction dieser Gesänge allgemein vorschreiben wollen, sondern nur den Charakter und die eigenthümlichen Modulationen dieser Gesänge als geeignet zur Hebung der liturgischen Feier und zur innigsten Verbindung mit der liturgischen Handlung erklärt. Es ist eine ganz unbegründete Forderung des Verf., daß der Gregorianische Choral, wenn er beibehalten werden solle, auch in seiner ursprünglichen Weise vorgetragen werden müsse, und es ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte er diese älteste Vortragsweise als „die ausdrückliche Vorschrift der Väter und Kirchenfürsten“ (S. 119) oder gar als „die Vorschrift der Kirche“ (S. 123) geltend machen will. Die Kirche hat niemals t e c h n i s c h e Vorschriften über den Vortrag des Chorals erlassen, wohl aber zu allen Zeiten auf einen würdevollen, nicht übereilten, der Heiligkeit der liturgischen Feier angemessenen Vortrag gedrungen, und diese Forderungen können und müssen auch bei der üblichen ariosen und gebundenen Vortragsweise des Chorals genau erfüllt werden. Der Verf. sagt S. 119: „Der Gregorianische Choral, wie er durch die Kirche auf dem Tridentinischen Concil festgestellt worden, ist mit der Kirche emporgewachsen, so innig mit ihr verflochten, daß er von ihr nicht getrennt werden kann, und er wird immer der feierliche Gesang des Priesters bleiben und bleiben müssen; allein ich verlange, daß er gesungen wird, wie er gesungen werden soll, von dem Einzelnen sowohl als vom Chore, so wie es die ausdrückliche Vorschrift der Väter und Kirchenfürsten ist.“ Wenn der Verf. damit meint, der Choral solle nicht roh, nicht schluderig, nicht übereilt und gedankenlos heruntergesungen werden, dann ist diese Bemerkung so selbstverständlich, daß es kaum der Mühe werth war, sie hier drucken zu lassen. Wenn er aber, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, hier eine andere Technik beim Vortrage des Chorals fordert, als die jetzt allgemein übliche, wenn er das Zurückgehen auf eine frühere, jetzt verloren gegangene und unmöglich wieder zu belebende Kunstpraxis fordert, dann ist seine Forderung unberechtigt und offenbar nur darauf berechnet, dem später folgenden ceterum censeo Carthaginem esse delendam den Weg zu bahnen. Auch wir verlangen, daß der Choral gesungen werde, „wie er gesungen werden soll,“ d. h. würdevoll und erbaulich und ohne Uebereilung, vor allem aber, daß er gesungen werde, wie er gesungen werden kann, wie wir jetzt überhaupt zu singen gewohnt sind, und wie der Gesang auf unser Gemüth wirksam sein kann. Der Charakter des Chorals und sein Verhältniß zur Liturgie wird dadurch nicht alterirt, wenn er auch in formeller Beziehung nicht mehr ganz so beschaffen ist, wie er im Zeitalter des h. Gregorius war, und wenn seine Vortragsweise unter dem Einflusse der spätern Ausbildung der Musik überhaupt sich geändert hat. Ja, auch die Zuthat der Harmonie, die Orgelbegleitung, kann unserer Ueberzeugung nach der Choral im concentus in den meisten Fällen sehr gut ertragen, wenngleich er ohne Beziehung zur Harmonie erfunden ist. Die gegentheiligen Behauptungen des Verf. (S. 123 u. f.) müssen wir als der Erfahrung widersprechend zurückweisen. Wenn er unter dem Ausdrucke „Gregorianischer Choral“ nur dasjenige verstehen will, was zur Zeit des h. Gregor gesungen worden ist, und dieses nur in d e r Form und Vortragsweise, wie es d a m a l s gesungen wurde, dann möge er bedenken, daß ein großer Theil des Inhaltes unserer officiellen Choralbücher, des Graduale und des Antiphonarium, gar nicht vom h. Gregor herrührt, sondern den spätern Zeiten des Mittelalters, besonders dem 10. bis 14. Jahrh. angehört, also einer Zeit, wo nach der Ansicht des Verf. die ursprüngliche Vortragsweise des Chorals bereits geändert oder schon ganz verloren gegangen war. Dieses gilt von dem größten Theile des Proprium Sanctorum, von einem erheblichen Theile des Proprium de tempore (officium de ss. Trinitate, Corporis Christi, ss. Nominis Iesu u. m. a.), überhaupt von einer großen Zahl neuer Feste mit eigenem Officium, deren Gesänge im Stile des alten Chorals selbst bis in die neueste Zeit herab componirt worden sind; sodann gilt dieses von fast allen jetzt üblichen Meßgesängen: Kyrie, Gloria rc. Endlich denke man an die herrlichen Sequenzen: Victimae paschali, Veni sancte Spiritus, Lauda Sion rc. und an die größern Marianischen Antiphonen: Salve Regina, Ave regina coelorum, Regina coeli rc., welche sämmtlich dem spätern Mittelalter angehören. Alle hier erwähnten Choralgesänge sind ursprünglich auf die neuere Gesangweise berechnet, welche jetzt beim Vortrage des Chorals üblich ist, werden aber doch zum Gregorianischen Choralgesange gerechnet, weil sie nach ihrem Charakter und ihrer Modulationsweise den vom h. Gregorius für den liturgischen Gesang festgestellten und von der Kirche für den liturgischen Gesang immer festgehaltenen Typus an sich tragen. Eine engere Bedeutung darf man dem Ausdrucke „Gregorianischer Gesang“ nicht beilegen, da auch die Kirche diesen Ausdruck allgemein nur in jenem weitern Sinne versteht.

Um die auf den Choralgesang sich beziehenden Punkte hier völlig zu erledigen, bemerken wir noch, daß der Verf. in seinen Bemerkungen über den gegenwärtigen Stand dieser Frage einen allzu dunklen Hintergrund malt, auf welchem sich die von ihm gezeichnete Lichtgestalt der modernen Kirchenmusik desto glänzender abheben soll. Er betrachtet den Choral als eine im Allgemeinen aus der Praxis verschwundene Form des Kirchengesan-

ges, die man jetzt aus der wohlverdienten Vergessenheit wieder hervorziehen wolle. Er sagt S. 117: „Trotz allem diesem fand die Mensuralmusik gerade wie unsere Instrumentalmusik rasch in allen Kirchen, selbst auf dem Lande, solchen Eingang, daß sie den Choral ganz in den Hintergrund drängte.“ Ob Letzteres in der nächsten Umgebung des Verf. der Fall sei, können wir nicht beurtheilen; daß es aber nicht überall im katholischen Deutschland der Fall sei, können wir versichern. In dem weitaus größten Theile der niederrheinischen Kirchenprovinz, sowie in den angrenzenden deutschen Districten von Luxemburg und Limburg ist der Gregorianische Choral auch als Chorgesang von jeher in den meisten Collegiat- und Klosterkirchen und fast allen Pfarrkirchen beim Hochamte, bei der Vesper und Complet ausschließlich im Gebrauche gewesen und noch fortwährend im Gebrauche, und die Figuralmusik ist hier stets eine ziemlich seltene Ausnahme gewesen. Mag auch der Choralgesang hier nicht überall in mustergültiger Weise ausgeführt werden, an den meisten Orten wird er recht befriedigend und in manchen Pfarrkirchen sehr gut ausgeführt. Auch die Orgelbegleitung beim Choralgesange ist hier fast allgemein gebräuchlich, und Niemand findet dieselbe störend, vielmehr erkennt man darin ein höchst schätzbares Hülfsmittel, die Wirksamkeit des Choralgesanges zu heben. An der Fähigkeit aber, derartige Dinge richtig zu beurtheilen, fehlt es doch hier auch nicht. Aber auch selbst da, wo man den Choral beim Hochamte in diesen Gegenden ziemlich mangelhaft vorträgt, ist der Gesang gewiß immer noch weit erbaulicher, als bei den armseligen modernen Figural-Messen, die in vielen süddeutschen Landkirchen von ungebildeten Sängern und Musikern heruntergeschrieen und gefiedelt werden. So wenig man aber nach solchen mangelhaften Aufführungen die moderne Kirchenmusik überhaupt beurtheilen darf, so wenig darf man auch nach mangelhaftem Choralgesang, wie ihn Mendelssohn und Alban Stolz gehört und geschildert haben, auf welche der Verf. sich beständig beruft, diese älteste Kirchenmusik beurtheilen. Durch eine schlechte Behandlung läßt sich die beste Sache ruiniren.

Im weitern Verlaufe der Schrift wendet sich der Verf. hauptsächlich der harmonischen Mensuralmusik zu, obgleich die Beziehung auf den Choral auch hier überall hervortritt in der ausgesprochenen Absicht, denselben als einen überwundenen Standpunkt darzustellen. Auch in diesem Theile des Buches ist viel schätzbares Material zusammengetragen. Die Geschichte der Kirchenmusik von der Erfindung der Harmonie bis in die neuere Zeit ist hier in einer zwar gedrängten, aber alle Hauptpunkte berührenden Darstellung in einer Weise behandelt, die von der umfassenden Gelehrsamkeit des Verf. auch auf diesem Gebiete das rühmlichste Zeugniß ablegt. Der klar entwickelten geschichtlichen Darstellung stehen technische Bemerkungen zur Seite, wie sie nur der gründlich durchgebildete Musiker geben kann. Sind wir aber dem Verf. für diese Darstellung der hieher gehörigen geschichtlichen Thatsachen auch zu Dank verpflichtet, so müssen wir doch gegen die Beziehungen, die er denselben an manchen Stellen gibt, und gegen die Folgerungen, die er vielfach daraus zieht, Einspruch erheben. Hier ist der Verf. nicht immer unbefangen gewesen, und der polemische Zweck seiner Arbeit hat sein Urtheil irre geleitet. Er ist für die moderne Kirchenmusik von ganzer Seele eingenommen. Er hat dieselbe mit Liebe gepflegt sein Leben lang, und ist zur Beurtheilung ihrer artistischen Schönheit befähigt wie Wenige; zur Beurtheilung ihrer kirchlichen Zweckmäßigkeit aber hat er den richtigen Maßstab nicht angelegt: so ist es nicht zu verwundern, daß sich vor seinem Geiste die geschichtlichen Thatsachen in einer Weise gruppiren, daß sie für seine Auffassung vielfach zu zeugen scheinen. Das Gruppiren der geschichtlichen Thatsachen ist bekanntlich eine Erfindung der neuesten Zeit. Man kann dadurch die Geschichte alles dasjenige sagen lassen, was man gern von ihr gesagt hätte. Wir müssen uns hier darauf beschränken, eine Reihe von Sätzen hervorzuheben, in welchen nach unserer Ueberzeugung derartige irrthümliche Auffassungen und Schlußfolgerungen enthalten sind.

S. 51 spricht der Verf. von den Fauxbourdons im 14. Jahrhundert, in denen man die neu erfundene harmonische Kunst auf die Psalmodie anwandte, und knüpft daran folgende Bemerkung: „Wir sehen hier, es war damals wie heute. Die Kirchenmusik nahm an allen den Umwandlungen Theil, welche die Musik überhaupt im Verlaufe der Zeiten erlitt. Neben den Gregorianischen Antiphonen blühten bereits die Anfänge der polyphonen Musik, und zwischen beiden lag ein Unterschied, weit größer als der zwischen unserer Opernmusik und der gemessensten Kirchenmusik.“ Diese Sätze sind nur theilweise richtig. Die Ausbildung der Kirchenmusik vom 14. Jahrhundert bis tief in das 17. hinein war nur eine formale; das Materielle, die melodische Grundlage, blieb im Wesentlichen unberührt. Die kirchliche Modulationsweise, der choralartige Charakter der Melodieen, blieb auch bei der umfassendsten Anwendung der Harmonie unverändert. Die kunstvollsten und großartigsten harmonischen Musikwerke dieser Periode sind mit dem Gregorianischen Choral so innig verwandt, daß man beide Gattungen des Kirchengesanges in unmittelbarer Folge anwenden kann, ohne einen Contrast wahrzunehmen. Es waltet hier kein Unterschied ob, „weit größer als der zwischen unserer Opernmusik und der gemessensten Kirchenmusik.“ Freilich, wenn der Verf. unter der „gemessensten Kirchenmusik“ sich Messen von J. Haydn oder Mozart denkt, dann hat er Recht. Hier ist der Unterschied von der Opernmusik allerdings verschwindend klein; er besteht hauptsächlich nur in den Worten des Textes.

S. 66 spricht der Verf. vom 16. Jahrhundert und sagt: „Wir haben hier den auch heut zu Tage gesetzlich geltenden Choral der katholischen Kirche neben der polyphonen Gesangsmusik, der musica mensuralis, welche indessen dem cantus planus bald die Palme streitig machte.“ Wohin der Verf. mit diesem Satze zielt, ist leicht ersichtlich. Er will sich damit die später geltend gemachte Behauptung vorbereiten, die alte polyphone Kirchenmusik habe ebenso gut zur Verdrängung des Chorals aus der kirchlichen Praxis beigetragen, wie die moderne Kirchenmusik. Diese Behauptung ist aber unrichtig. Die alte Kirchenmusik stand neben dem Choral, nicht aber demselben gegenüber. Diese Kirchenmusik konnte ihrer Natur nach nur in reich dotirten Hauptkirchen Anwendung finden, wie der Verf. S. 89 selbst bemerkt; in den meisten Kloster- und Pfarrkirchen konnte man sich nicht an diese Musik wagen. Hier blieb der Choral immer in seiner Herrschaft. Aber auch in den Hauptkirchen, wo man polyphone Gesangstücke aufführen konnte, blieb neben denselben der Choral immer im Gebrauche, wenn auch vielleicht später nicht mehr mit der frühern Sorgfalt behandelt. Die Verdrängung des Chorals, namentlich im südlichen Deutschland, datirt erst seit der allgemeinen Einführung der modernen Kirchenmusik und der Instrumentalbegleitung. Neben dieser Kirchenmusik kann allerdings der Choral nicht gut bestehen. Beide Gattungen des Kirchengesanges sind einander innerlich durchaus fremd. Als man anfing, leichte und leichtfertige musikalische Messen im neuern Stil zu componiren, die von Dorfsängern und Dorfmusikanten bewältigt werden konnten, als durch solche Musik der Sinn für einen ernsten Gesang in der Kirche verschwand und der Geschmack verdorben wurde, da hat man den alten Choral fahren lassen. Ja, die moderne Kirchenmusik ist die Todfeindin des Gregorianischen Chorals, und so finden wir es ganz natürlich, daß ein so begeisterter Vertheidiger dieser modernen Kirchenmusik, wie Sch. ist, für die gänzliche Beseitigung des alten Chorals als Chorgesang plaidirt, trotz seiner gründlichen historischen Kenntniß dieses alten Kirchengesanges.

S. 91 bemerkt der Verf., der fromme Charakter der Kirchenmusik des 16. Jahrhunderts sei weniger der Frömmigkeit der Componisten, als dem ernsten und kräftigen Charakter dieser Zeit

zuzuschreiben. Er will durch diese Bemerkung die neuern Kirchencomponisten gegen den Vorwurf der persönlichen Frivolität schüzzen, den einige blinde Eiferer denselben in Rücksicht auf ihre Werke gemacht haben. Wir pflichten dem Verf. hier vollständig bei. Männer wie Joseph und Michael Haydn und manche ihrer Zeitgenossen kann man, was Frömmigkeit und Sittlichkeit betrifft, unbedenklich neben die edelsten und frömmsten Componisten des 16. Jahrhunderts stellen. Der leichtfertige und unkirchliche Charakter der für die Kirche bestimmten Compositionen dieser und späterer Meister ist unserer Ueberzeugung nach hauptsächlich dem im 18. Jahrhundert herrschend gewordenen frivolen Geiste zuzuschreiben, der keine andere Musik in der Kirche haben wollte. Wenn es aber in dieser Hinsicht in unserer Zeit besser geworden ist, und eine ernstere Richtung im kirchlichen Leben wieder Geltung gewonnen hat, sollen wir dann doch an der Kirchenmusik der schlechten Zeit darum festhalten, weil sie an sich schön ist?

Zur Vertheidigung des Orchesters bei der Kirchenmusik bemerkt der Verf. S. 97, daß schon unter Orlandus Lassus in der Hofkirche zu München „die Messen a capella Note für Note von Blasinstrumenten begleitet worden seien." Hieran knüpft er sodann S. 98 die Bemerkung: „Wir lernen hieraus, daß auch im 16. Jahrh. die Kirche nichts gegen den Gebrauch aller der musikalischen Hülfsmittel, welche der damalige Zustand der Kunst zu bieten im Stande war, selbst in der Kirche einzuwenden hatte, sowie überhaupt der Gebrauch der musikalischen Instrumente in der Kirche stets je nach den Umständen, dem Gebrauche oder dem Mißbrauche, den man von ihnen machte, bald erlaubt, bald verboten wurde." Die Kirche hat allerdings die musikalischen Instrumente an sich nicht verworfen, sondern den Mißbrauch, der damit in der neuern Kirchenmusik getrieben wurde. Als ein solcher Mißbrauch muß zunächst die Anwendung mannigfaltiger Instrumente von verschiedener Tonfarbe bei der Kirchenmusik bezeichnet werden, wodurch die Begleitung den Sängerchor überstrahlt und die Nebensache zur Hauptsache wird. Die Kirche kann nicht „alle Hülfsmittel," welche die Kunst zu bieten im Stande ist, gebrauchen, noch weniger aber alle zugleich. Zu Lassus Zeiten wurden, wie der Verf. selbst bemerkt, bei der Kirchenmusik nur Blasinstrumente gebraucht, Zinken und Posaunen, Instrumente von verschiedener Tonhöhe, aber gleicher Tonfarbe. Selbst Mozart hat ja bei seinen ersten Messen zu der Orgel nur zwei Violinen oder höchstens das Streichquartett gebraucht. Eine solche Instrumentalbegleitung, gut gebraucht, könnte man sich auch jetzt gefallen lassen. Als ein weiterer Mißbrauch der Instrumentalbegleitung bei der Kirchenmusik muß das selbständige Auftreten des Instrumentalchores neben dem Chor der Singstimmen betrachtet werden. In der modernen Kirchenmusik begleiten die Instrumente die Singstimmen nicht mehr „Note für Note," wie zu Lassus Zeiten, sondern führen unabhängig von den Singstimmen und gleichzeitig mit denselben andere melodische Figuren und Sätze durch, wie sie dem Charakter der einzelnen Instrumente angemessen sind. Dadurch beherrscht das Orchester den Chor und prägt dem Gesange den Charakter der Instrumentalmusik auf. Wir können auf diesen Punkt hier nicht weiter eingehen, und wollen durch das Gesagte den Leser nur aufmerksam machen auf die unrichtige Schlußfolgerung, welche der Verf. hier aus historischen Thatsachen zu Gunsten seiner Ansichten gezogen oder mindestens klar angedeutet hat.

Es ist nicht richtig, was der Verf. S. 117 bemerkt, daß Benedict XIV. die Mensuralmusik verabscheut habe, wie vor ihm Johannes XXII. Letzterer verwirft nur die damals schon mit dem Contrapunkt getriebenen Mißbräuche, wozu besonders das Discantiren aus dem Stegreif gehörte; eine mäßige und würdevolle Anwendung der Harmonie beim Choralgesang gestattete er für die Festtage ausdrücklich. Hätte er die ausgebildete Mensuralmusik des 16. Jahrh. gekannt, er würde dieselbe gewiß nicht mißbilligt haben. Benedict XIV. verabscheute nicht die Mensuralmusik überhaupt, sondern nur die ausgeartete moderne Mensuralmusik mit ihrer übermäßigen Anhäufung und mißbräuchlichen Verwendung der musikalischen Instrumente, was er in der Encyklika vom Jahre 1749 deutlich genug ausspricht.

S. 122 heißt es: „Ganz entgegen diesem Grundsatze sucht man nun auf einmal alle Versuche zu verwerfen, welche die Erbauung der Gläubigen durch andere Mittel ins Werk setzen wollen, als durch jene, welche vor dreihundert Jahren ganz am rechten Platze sich befanden." Diese Worte drücken eine ganz schiefe Auffassung der in der neuern Zeit hervorgetretenen Reformbestrebungen auf dem Gebiete der Kirchenmusik aus. Die berufensten Wortführer dieser Reform wollen durchaus nicht bei der Kirchenmusik des 16. Jahrhunderts stehen bleiben. Sie wollen allerdings die Musikwerke jener Periode aus der Vergessenheit gezogen wissen, damit das gegenwärtige Geschlecht an diesen Werken wieder eine kirchliche Modulationsweise und überhaupt eine kirchliche Färbung kennen lerne; dann aber wollen sie auf der so gewonnenen festen Grundlage mit den Hülfsmitteln der neuern Zeit weiter bauen. Demnach fährt der Verf. fort: „Unsere Kirche hat fort und fort mit bewundernswerther Consequenz ihren Gottesdienst durch alle Hülfsmittel der Kunst zu verherrlichen erlaubt und gesucht." Dieser Satz ist grundfalsch. Die Kirche hat, indem sie die Künste in ihren Dienst nahm, denselben nur diejenigen Mittel anzuwenden gestattet, die zu ihren höhern Zwecken paßten, was aber nicht von allen Kunstmitteln gesagt werden kann. Und wenn zu gewissen Zeiten die für die Kirche arbeitenden Künstler Mittel angewandt haben, die für die Zwecke der Kirche nicht paßten, so ist dieses eben mißbräuchlich und unter dem Einflusse eines der Kirche entfremdeten Zeitgeistes geschehen. Das ist gerade der Krebsschaden an der modernen Kirchenmusik, daß sie „alle Hülfsmittel der Kunst" in der Kirche zur Anwendung bringen will, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese Mittel auch zu den Zwecken der Kirche passen. Dadurch hat diese moderne Kirchenmusik alle Verhältnisse umgekehrt. Sie soll beim Cultus Mittel zur Erreichung eines höhern Zweckes sein. Sie betrachtet sich aber selbst als Zweck und den Cultus der Kirche nur als ein Mittel, um ihre Erzeugnisse an den Mann zu bringen.

Der uns zugemessene Raum gestattet uns nicht, noch weitere Stellen aus dem Buche auszuziehen als Belege für unsere Behauptung, daß der Verf. die geschichtlichen Thatsachen vielfach unrichtig gruppirt und gewaltsam deutet, um sie als Beweismittel für die Sache, die er vertheidigen will, gebrauchen zu können. In die Sache selbst ist er gar nicht eingegangen. Allen Principienfragen ist er ausgewichen, oder hat sie mit Geringschätzung beseitigt. Nur die ästhetische Seite der behandelten Streitfrage hebt er hervor, die kirchliche Seite der Frage läßt er unberücksichtigt. Das Verhältniß der Kirchenmusik zur Liturgie, diese eigentliche Kernfrage der ganzen Angelegenheit, hat er unbeachtet gelassen. Ist es aber wahr, daß der liturgische Chorgesang ein Theil der Liturgie ist und sich daher mit der ganzen liturgischen Handlung zu einem Ganzen mit Leichtigkeit verbinden muß, dann kann Niemand die musikalischen Messen von Haydn, Mozart und Beethoven und ihren zahlreichen Nachtretern als echte Kirchenmusik gelten lassen. Denn daß diese Musikwerke der liturgischen Handlung am Altare innerlich fremd gegenüberstehen und mit ihr nur äußerlich durch das lose Band des Textes zusammenhängen, muß jeder Unbefangene zugeben, der solche musikalische Messen in der Kirche angehört hat und dabei nicht bloß der Musik, sondern auch der Messe Aufmerksamkeit zu widmen bemüht war. Daß durch diese Musikwerke stellenweise ein dazu besonders disponirter Zuhörer erbaut werden kann, wollen wir nicht bestreiten. Die Kirche will aber bei der heiligen Messe mehr erreichen als eine allgemeine Erbauung oder Erregung frommer Empfindungen ohne einen bestimmten Charakter und Inhalt; sie will dadurch die Seele des Christen mit dem Gegenstande der

liturgischen Feier, mit dem heiligen Meßopfer, in die innigste Verbindung bringen und die Wirkung dieser liturgischen Feier auf das Gemüth verstärken. Dazu aber ist die der Liturgie innerlich ganz entfremdete moderne Kirchenmusik nicht geeignet. Ref. hat im Jahre 1864 diese Angelegenheit in einer eigenen Schrift [1]) nach bestimmten Principien zu behandeln versucht. Diese Schrift scheint dem Verf. unbekannt geblieben zu sein. Er würde sie sonst wohl berücksichtigt und ihre Widerlegung versucht haben, und seine Arbeit hätte dann eine andere Gestalt bekommen. Die Gegner der modernen Kirchenmusik behandelt der Verf. überhaupt mit auffallender Unbilligkeit. Er nimmt nur Notiz von einzelnen Uebertreibungen, die in den kirchenmusikalischen Reformbestrebungen hin und wieder hervorgetreten sind, ohne in weitern Kreisen Anklang zu finden, und diese Uebertreibungen stellt er als den eigentlichen Kern der Reformfrage dar. Er kennt nur zwei Arten von Gegnern der modernen Kirchenmusik: 1. solche, die mit Verwerfung aller und jeder Figuralmusik nur Gregorianischen Choralgesang in der Kirche hören wollen; 2. solche, die zwar neben dem Choral auch Figuralmusik zulassen, aber nur den polyphonen Kirchengesang des 16. Jahrhunderts. Gegen diese beiden Arten von Gegnern ist der Kampf allerdings nicht schwer, obgleich sie unmöglich dadurch besiegt werden können, daß man mit gleicher Einseitigkeit unter Verwerfung des Gregorianischen Chorals als Chorgesang und des ältern polyphonen Gesanges lediglich die moderne Kirchenmusik in der Kirche zulassen will.

Was die Kirche selbst in Betreff dieser so eminent kirchlichen Frage in neuerer Zeit festgestellt hat, läßt der Verf. ganz unberücksichtigt. Die Bestimmungen Benedicts XIV. in der Encyclika vom Jahre 1749, die wiederholten Verfügungen des Cardinals Patrizi, Generalvicars Pius' IX., die bezüglichen Erlasse vieler Bischöfe in verschiedenen Ländern, die Vorschriften der Provincial- und Diöcesan-Synoden der neuesten Zeit, alles dieses wird hier mit Stillschweigen übergangen. Sind die hier auftretenden kirchlichen Würdenträger vielleicht nicht competent zur Entscheidung der „Streitfrage: welche ist die wahre katholische Kirchenmusik?"

Unser Urtheil über die vorliegende Schrift fassen wir in wenigen Worten also zusammen: als Materialiensammlung zur Geschichte der Kirchenmusik überhaupt und des Gregorianischen Choralgesanges im Besondern hat diese Schrift einen erheblichen Werth; als Votum eines wohlmeinenden, seine Kirche aufrichtig liebenden katholischen Gelehrten verdient dieselbe alle Beachtung; den Hauptzweck aber, dem diese Schrift gewidmet sein sollte, kann sie nicht erreichen: sie ist kein Beitrag „zur Vermittlung in der Streitfrage: welche ist die wahre katholische Kirchenmusik."

Köln. A. G. Stein.

[1]) Die katholische Kirchenmusik nach ihrer Bestimmung und ihrer dermaligen Beschaffenheit dargestellt von Albert Gereon Stein. Köln, Bachem 1864.

Philosophie.

Platonische Studien von **Josef Steger**, Professor am k. k. Gymnasium in Salzburg. I. Innsbruck, Wagner 1869. 2 Bl. 89 S. 8. 16 Sgr.

Diese Studien sind wohl als eine Nachwirkung der von Bonitz für die philologischen Studien in Oesterreich ausgehenden Anregung zu betrachten, wenigstens erscheinen sie völlig in Abhängigkeit von ihm. Es dürfte aber sehr zu wünschen sein, daß, wenn man sich in Oesterreich zu ernstern und tiefern Studien von außen her anregen läßt, man dort auf Wahrung einer größern Selbständigkeit bedacht sein möge. Die Schrift handelt von der Sophistik und sophistischen Rhetorik und ihrem Gegensatze, der platonischen Dialektik und der wahren Rhetorik. Sie gibt eine einigermaßen begrifflich entwickelnde Zusammenstellung des einschlägigen Materials aus Platons Schriften, ohne aber irgendwie eine Stellung in der doch so sehr jetzt angeregten Kritik einzunehmen. Daß der Parmenides nach Ueberwegs Kritik wahrscheinlich unächt sei, wird nebenbei in einer Anmerkung gesagt; der Sophistes und der Politikos werden aber nicht nur einfach als echt festgehalten, sondern es wird auch in der gangbaren Weise auf den scherzhaften Ton recurrirt, um einen großen Theil der Schwierigkeiten zu entfernen, welche die Kritik hervorgerufen haben. So werden auch die Ideen in der gewöhnlichen Weise als eine fertige Formel aufgefaßt, wonach denn auch die Dialektik nur als die Kunst der Begriffsbildung und Eintheilung erscheint. Von dem Kampfe um die Ausgleichung und Ueberwindung der Grundgegensätze im Denken, des Einen und des Vielen, des Seins und der Bewegung, von der Negation und ihrem Zusammenhange mit der Ideenlehre scheint der Verf. keine Ahnung zu haben. Dem ganz entsprechend wird dann bei der Darstellung der platonischen Erkenntnißlehre aus dem Theätetos allein die herakliteische Position der absoluten Bewegung ins Auge gefaßt; die Art und Weise aber, wie Platon hier so ausdrücklich seine Stellung über den einseitigen Gegensätzen des Heraklit und des Parmenides nimmt und die wahre Erkenntniß von der Ueberwindung dieses Gegensatzes abhängig macht, wird ganz vernachlässigt und doch ist schon hier der Knotenpunkt der ganzen Entwicklung geschürzt, der, da doch wenigstens der Theätet wohl für alle Zeit vor kritischen Anfällen gesichert ist, allein schon den festen Punkt bildet, an dem die ganze gegen die Echtheit des Kratylos, Sophistes und Politikos gerichtete Kritik zerschellen muß. Wenn Aristoteles wiederholt die Behauptung aufstellt, daß Platon zu seiner Ideenlehre dadurch gekommen sei, daß er die sokratische Begriffslehre mit dem herakliteischen Flusse der Dinge verknüpft habe, während er doch an anderer Stelle (Metaph. 14, 2) auch wieder sagt, daß die durch die Alleinslehre des Parmenides erregten Bedenken zur Ideenlehre getrieben hätten, so beweist dies, daß er die Momente der Genesis der Ideenlehre noch wohl gekannt, aber nicht mehr überschaut und zusammengefaßt hat, gerade so wie es den heutigen Kritikern geht, die freilich alle aristotelisch geschult sind.

Weil diese Studien sich als ein erstes Heft ankündigen, so habe ich diese Punkte besonders hervorgehoben, um den Verf. bei einer zu hoffenden Fortsetzung seiner Arbeit zum gründlichern Eingehen auf die Cardinalfragen zu veranlassen. Im Einzelnen bemerke ich noch folgendes. Die Beziehung der Stellen Rep. VII, 539 B. und Phil. 15 E., wo in ergötzlicher Weise der jugendliche Uebermuth junger Leute, die zuerst etwas von der Dialektik verkostet haben, geschildert wird, auf die Sophisten ist wohl nicht richtig. Ferner wenn die Lehre von der Präexistenz der Seele und der Wiedererinnerung als Platons eigentliche Ansicht erwiesen und damit ein Gegensatz zu der Auffassung derselben als Mythos ausgesprochen sein soll, so liegt darin noch einige Verkennung der Bedeutung des philosophischen Mythos bei Platon. Er ist eben die Form, in der Platon eine wahrhafte Ueberzeugung, die er aber nicht zur vollen Klarheit einer philosophischen Erkenntniß zu erheben im Stande ist, ausdrückt. Die werthvollste Bemerkung, welche die Schrift bringt, ist die Nachweisung der Beziehungen des zehnten Buches der Republik auf den Sophistes; wenn der Verf. dieser Spur folgt, wird auch er wohl zu der Ueberzeugung kommen, daß das nicht eine so isolirte Reminiscenz in der Republik ist, sondern diese in der That eine Art Recapitulation des ganzen Entwicklungsganges bis dahin enthält, — eine für das richtige Verständniß sehr wesentliche Erkenntniß.

Braunsberg. F. Michelis.

Mythologie.

Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Von Dr. **Heinrich Lüken.** Zweite, sehr vermehrte, mit alphabetischem Register versehene und mit 4 Stein-

drucktafeln illustrirte Auflage. Münster, Aschendorff 1869. XV u. 538 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Unter den „Traditionen des Menschengeschlechts“ versteht der Verf. die Mythen und Sagen der Völker, weiter auch ihre religiösen Vorstellungen und Gebräuche, welche dafür Zeugniß geben sollen, daß die von der Bibel berichtete Urgeschichte der Menschheit auf Wahrheit beruht. In dem vorliegenden Buche werden alle diese Zeugnisse der Reihe nach aufgeführt zu dem Zwecke, damit daraus anschaulich vor die Augen trete, nicht nur daß das Menschengeschlecht in seiner Gesammtheit Eine gemeinsame Urgeschichte habe oder die Menschen von Einem Urpaare abstammen, sondern auch daß diese Urgeschichte keine andere sein könne, als die, welche wir aus der göttlichen Offenbarung kennen. Daher gehört das Buch nach seiner Tendenz in die Classe jener apologetischen Schriften, durch welche die älteste biblische Urkunde in ihrem Berichte wissenschaftlich beglaubigt und in ihrem rechtlichen Ansehen geschützt und gewahrt wird. Das Gebiet, auf welchem der Verf. seine Apologie auferbaut, war einst dasjenige, woher gegen die Bibel die zügellosesten Angriffe gerichtet wurden. Man wollte der biblischen Erzählung nicht nur die heidnischen Mythen und Sagen gleichstellen, sondern die ganze Bibel selbst in pure Mythe umsetzen. Noch jetzt, nachdem sowohl durch die biblische, als auch durch die mythologische Wissenschaft der ungeheuere Unterschied zwischen der mosaischen Offenbarungsurkunde und den Völkermythen zur Evidenz erhoben worden, ist das Geschlecht jener Gelehrten nicht ausgestorben, welche fortfahren, den Bericht der Bibel einen „alten, ehrwürdigen Mythus“ zu nennen. Um so weniger scheint das Buch von L. für jetzt schon entbehrlich oder überflüssig zu sein, und kann daher sein Erscheinen in zweiter Auflage nur mit Freuden begrüßt werden.

Das Hauptverdienst des Buches besteht darin, daß es die Mythen und Sagen der heidnischen Völker in großer Masse gesammelt, nach dem Wortlaute der Offenbarungslehre geordnet und in ihrer Beziehung zu der göttlichen Wahrheit zu erläutern versucht hat. In dem ersten Theile S. 15—188, wird die Urgeschichte nach der biblischen Darstellung „von der Schöpfung bis zur Sündfluth“ in den Punkten, welche für die Völkermythen bedeutsam scheinen, aus einander gesetzt und mit zahlreichen heidnischen Ueberlieferungen in Verbindung gebracht. Die hier namentlich aufgegriffenen Punkte sind: 1. bezüglich der Schöpfung der Welt: der Adam Kadmon oder der erste Mensch als Makrokosmos, das Chaos, das Urwasser und das schöpferische Wort, die sechs Schöpfungstage; 2. bezüglich der Schöpfung des Menschen: die mythische Vervielfachung der ersten Menschen, der Mensch zuletzt erschaffen, Bildung des ersten Mannes aus Lehm der Erde, Schöpfung des Weibes aus der Rippe des ersten Mannes; 3. das Paradies als Weltberg und selige Insel, der Lebensbaum, der Cherub und die alte Schlange; 4. der ersten Menschen Glückseligkeit und Sündenfall; 5. Geschichte der Väter vor der Sündfluth: Kain, Abel, Seth, Henoch u. s. w. — In dem zweiten Theile, S. 189—335, zergliedert der Verf. die Geschichte „von der Sündfluth bis zur Zerstreuung des Menschengeschlechts.“ Außer den eigentlichen Sündfluthsagen werden hier noch als besondere Vergleichungspunkte hervorgehoben das Datum der Sündfluth und die Zeitrechnungen der Völker, die Söhne Noe's, der Thurmbau nebst der Sprachverwirrung und der Zerstreuung der Völker. — In dem dritten Theile, S. 336—523, beschäftigt der Verf. sich mit dem „Messias und dem Ende der Welt.“ Die einzelnen Capitel dieses Theiles sind: 1. die Hoffnungen der Völker auf einen Messias; 2. das Weltende; 3. Unsterblichkeit, Himmel, Hölle, Paradies und Fegefeuer; 4. die Geisterlehre der Heiden und die Engel. — Alle diese Punkte, und nebenher noch mehrere andere Einzelheiten, sind von dem Verf. durch eine Menge heidnischer Mythen und Sagen belegt, welche zum größern Theile aus der alten Welt: von den Persern, Indiern, Chinesen, Phöniciern, Babyloniern, Aegyptern, Griechen, Römern, Germanen, Celten, Slaven, zum Theil auch aus der neuen Welt, von den Völkern Amerika's und der Südsee, beigebracht werden. Die angehefteten Steindrucktafeln stellen dar den Lebensbaum der Chaldäer und der Mexikaner, die mexikanische erste Frau Cihuacohuatl, ein mexikanisches Sündfluthbild, die bekannte Münze von Apamea, den Birs Nimrud, die Pyramiden von Cholula, Sakkara und Tahiti.

Je größer nun die Anerkennung ist, welche das Buch schon in seiner ersten Ausgabe „sowohl von katholischer, als protestantischer Seite gefunden hat“ (Vorwort zur 2. Aufl.), desto weniger darf ich Anstand nehmen, diejenigen Partieen der Schrift etwas eingehender zu besprechen, wo die Darstellung des Verf. Zweifel hervorruft, Bedenken erregt, Widerspruch herausfordert, oder an einem wesentlichen Mangel zu leiden scheint. Hierbei kann es keineswegs meine Absicht sein, eine kritische Revision der einzelnen Mythen und Sagen anzustellen und zu untersuchen, ob dieselben von dem Verf. richtig aufgefaßt und verwerthet seien; ich beschränke die folgenden Bemerkungen auf einige Hauptpunkte, welche ein allgemeines Interesse darbieten und bei deren Erörterung namentlich das theologische Gebiet berührt wird.

1. Der erste Paragraph der Einleitung: „Die Entstehung des Heidenthums nach christlicher Lehre,“ behandelt eine Frage, welcher in neuerer Zeit große Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. L. nennt es mit Recht die auffallendste Thatsache der Weltgeschichte, „daß die Religion des größten Theiles der Menschheit, soweit die Geschichte reicht, Heidenthum, d. i. Irrthum und Täuschung war.“ Wenn er nun diese wichtige Frage auf zwei Seiten seines Buches abmacht mit einem allgemeinen Hinweis auf die biblische Erzählung, daß nach der Sündfluth die Menschen die Kenntniß des wahren Gottes wieder verloren und zum größten Theil in Abgötterei verfielen, so scheint diese einleitende Betrachtung doch gar zu dürftig; sie entspricht weder der Wichtigkeit des Gegenstandes, noch der Fülle der „christlichen Lehre,“ wonach angeblich die Entstehung des Heidenthums doch dargestellt werden soll. Die Dürftigkeit des Einganges wird auch nicht ersetzt durch den unmittelbar folgenden Paragraphen: „Ansichten alter und neuer Zeit über die Entstehung der verschiedenen Religionen.“ Denn abgesehen von den Zeugnissen der alten Heiden selbst, welche hier weniger in Betracht kommen, begnügt sich der Verf., die Literatur innerhalb der christlichen Welt nur mit einem oberflächlichen Blicke zu streifen. L. scheint die Mythologie als Wissenschaft fast nur in dem Sinne zu verstehen, als ob es ihre einzige oder doch ihre Hauptaufgabe sei, die Fäden der Uroffenbarung in der Heidenwelt zusammenzulesen und zu einem großartigen Zeugnisse für die göttliche Wahrheit zu verweben. Allerdings kann und soll die Mythologie der göttlichen Wahrheit Dienste leisten, wie jede andere Wissenschaft; aber dies ist weder ihre nächste, noch ihre eigentliche Aufgabe. Wie die Geologie die Erdschichten zunächst nicht zur Erläuterung des Sechstagewerkes, sondern zur wissenschaftlichen Erkenntniß der Erdbildung erforscht, so verfolgt auch die Mythologie als Wissenschaft zunächst einen ihr eigenthümlichen selbständigen Zweck, und erst dadurch, daß sie diesen *ihren* Zweck wirklich erreicht und allseitig erfüllt, wird sie befähigt, für die göttliche Offenbarung das gewünschte Zeugniß abzugeben. Wenn es sich nun um die Entstehung des Heidenthums und der verschiedenen heidnischen Religionen handelt, so sind vor allem diese Religionen selbst zu erforschen und in ihren Ursprüngen zu ergründen. Aus dieser wissenschaftlichen Arbeit wird sich dann freilich die Nothwendigkeit ergeben, die ursprüngliche Thatsache einer göttlichen Offenbarung anzuerkennen und vor die Vielgötterei den Monotheismus zu setzen. Wie die mythologische Forschung, wenn sie auch von der Thatsache der Uroffenbarung keine Notiz nimmt und nur in der Weise Schleiermachers die Religion versteht, gleichwohl im Anfange der menschlichen Geschichte keinen Polytheismus zugibt, sondern den Monotheismus statuirt, ist dem Verf. doch auch aus dem Buche seines

Lehrers Welcker bekannt; vgl. dessen „Griechische Götterlehre," 3. Bd., Vorrede, wo derselbe die Preller'schen Meinungen von einem ursprünglichen Polytheismus ausführlicher widerlegt.

2. „Uebereinstimmung heidnischer Lehren mit der Offenbarung und Glaube der Heiden an eine Uroffenbarung," so lautet die Ueberschrift des 3. Paragraphen der Einleitung. In meiner „Theologie des Heidenthums," Regensburg 1858, habe ich demselben Gegenstande einen besondern Abschnitt, § 36, S. 502—542, widmen müssen, zu dessen Ausarbeitung mir das Buch von L. wesentliche Dienste leistete. Doch muß ich, was die bezügliche Frage der „Uebereinstimmung" betrifft, das Verfahren des Verf. nach zwei Richtungen hin für verfehlt erachten.

Erstens schiebt L. in die Uroffenbarung viele Lehren hinein, von denen die Uroffenbarung selbst, soweit sie uns nämlich bekannt geworden, nichts weiß oder uns nichts berichtet. Hierzu gehört das Meiste von dem, was der Verf. von S. 418 seines Buches an über das „Weltende," den „Antichrist," über „Himmel, Hölle und Fegefeuer" und über die „Engel" vorträgt. So führt er S. 418 aus dem 2. Briefe des h. Petrus die Stelle an: „Es wird aber der Tag des Herrn kommen wie ein Dieb. Da werden die Himmel mit großem Krachen zergehen, die Elemente von Hitze zerschmelzen und die Erde sammt den Werken auf ihr verbrennen. . . Wir erwarten aber einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welcher die Gerechtigkeit wohnet;" und fügt hinzu: „Auch diese Lehre finden wir als Tradition aller Völker wieder." Aber mit welchem Rechte gibt denn der Verf. die Worte des h. Petrus für eine Lehre der „Uroffenbarung" aus? Der h. Petrus sagt selbst durchaus nicht, daß er aus der Uroffenbarung rede; vielmehr bezieht er sich ausdrücklich auf die Offenbarung Jesu Christi. Soll denn alles, was Christus geoffenbart hat, auch schon in der Uroffenbarung gelehrt worden sein? Unmöglich kann L. das annehmen. Die christlichen Wahrheiten und Dogmen sind keineswegs schon in der Uroffenbarung ausgesprochen; von der Uroffenbarung an fand inmitten des auserwählten Volkes ein stetiger Fortschritt der göttlichen Belehrung Statt, bis mit dem Heilande erst die Sonne der Wahrheit aufging. Zwischen der Uroffenbarung und der Erscheinung des Erlösers verfloß eine lange Zeit, in welcher die Menschen auf die Gnade der christlichen Offenbarung vorbereitet wurden. In derselben Zeit ging die Bildung der heidnischen Mythen und Sagen vor sich, es entstanden die „alten Traditionen der Völker," welche an die Thatsachen der göttlichen Offenbarung sich ansetzten. Aber von dem, was für jene Zeit zukünftig war, was erst in Christus der Welt kund werden sollte, konnten die Völker damals sich nichts überliefern; von der christlichen Offenbarung gibt es in der vorchristlichen Zeit keine heidnischen Mythen und Sagen. Dieses Verhältniß ist so klar, daß es mir unbegreiflich bleibt, wie der Verf. so leicht darüber hinweggehen kann. Ich zähle nicht alle einzelnen Lehren auf, welche L. aus der christlichen Offenbarung nimmt und in die Uroffenbarung hineinverlegt; es genügt, im allgemeinen ein Verfahren zu bemerken, welches ebenso wenig mit der geschichtlichen Wahrheit als mit der dogmatischen Correctheit im Einklange scheint. Als Beleg möge nur folgende Stelle S. 419 noch hier beigefügt werden. „Es findet sich auch in den alten Traditionen der Völker wie in der christlichen Lehre mit diesem Weltuntergange verbunden ein letzter großer Kampf des bösen Princips mit dem guten und der endliche Triumph des letztern, ja bei mehrern finden wir auch wenigstens Andeutungen von dem allgemeinen Weltgerichte, und selbst die Lehre von der Auferstehung der Todten muß als eine allgemein verbreitete Tradition des Heidenthums angesehen werden." Wer kann diese christlichen Lehren in der Uroffenbarung nachweisen?

Zweitens gibt L. vielen heidnischen Mythen und Sagen eine Deutung oder Beziehung, wodurch sie freilich der christlichen Lehre nahe gebracht werden, die aber nichts weniger als gewiß ist. S. 13 warnt der Verf. selbst: „Wir müssen uns hüten vor dem Streben, die heidnischen Lehren zu deuten und so mit den Offenbarungslehren in Verbindung zu bringen, weil wir uns da leicht verirren könnten; im Gegentheil, wir müssen mehr abwehrend verfahren und nur dasjenige, was als in nothwendiger Uebereinstimmung mit denselben stehend sich logisch erweisen läßt und sich gleichsam von selbst ergibt, in den Kreis unserer Betrachtung hineinziehen." Die Warnung ist gewiß gerechtfertigt, nicht nur wenn wir auf die Verirrungen der Vorzeit in der Deutung der heidnischen Mythologieen hinsehen, sondern auch wenn wir das Verfahren mancher Gelehrten in der Gegenwart beachten. Der Verf. ist aber selbst der eigenen Warnung in der Ausführung seines Werkes eben so wenig gefolgt, als er seinem andern Vorhaben treu blieb, „strenge den Standpunkt der Uroffenbarung festhalten" zu wollen. Um nur ein einziges Beispiel anzuführen, so ist der Prometheus der griechischen Mythe dem Verf. je nach Bedarf bald der Schöpfer der ersten Menschen S. 57, bald der erste Mensch selbst S. 161, bald der Doppelgänger von Abel S. 177, bald der Träger der messianischen Verheißung S. 375, wo L. nebenbei erläutert: „Doch eigentlich ist nicht Prometheus der Prophet, sondern die Verheißung ist ihm mitgetheilt durch die Themis, die Ur-Eva, die einst als Göttin der Gerechtigkeit auf Erden lebte." Es ist erstaunlich, was der Verf. dem einen oder dem andern Namen, dieser oder jener Sache nicht alles aus der heidnischen Sagenwelt anzuheften oder entgegenzusetzen weiß. Nicht Mancher wird es dem Verf. glauben, daß z. B. die indische Emanationstheorie im Grunde auf der alten Tradition von der Schöpfung des ersten Weibes aus der Rippe des Adam beruht (S. 45). Der Zweck, welchen das Buch von L. verfolgt, wird nur dann erreichbar sein, wenn die Wissenschaft der allgemeinen oder der vergleichenden Mythologie, welche jetzt erst im Entstehen begriffen ist, einmal wird ausgebildet sein. Ueber das in Rede stehende Verhältniß ist Weiteres auseinandergesetzt in meiner „Theologie des Heidenthums," §. 30: Heidenthum und Offenbarung, S. 414—435.

3. In der genannten Schrift habe ich gleichfalls schon die Auffassung, welche L. von dem Wesen der heidnischen Götter entwickelt, als eine irrige nachzuweisen gesucht, vgl. S. 447 ff. Was ich dort vorgebracht habe, soll hier nicht wiederholt werden. L. sieht in den heidnischen Göttern nur „Geister," zunächst die Seelen verstorbener Menschen (S. 493). Die sog. Naturvergötterung soll im Heidenthum nur dadurch zu Stande gekommen sein, daß die Naturkörper durch vermittelnde Elementargeister belebt wurden. Wenn auch die h. Schrift von einer Vergötterung der Natur redet, so können wir, meint der Verf., „diese Naturvergötterung und ihren Einfluß auf die Ausbildung des Heidenthums doch nur für ganz s e c u n d ä r e r Natur halten, so daß wir kühn behaupten können, kein einziger Gott der Heiden sei durch bloße Naturvergötterung ohne Beihülfe des Heroen- und Dämonen-Cultus entstanden." S. 498. Diese Behauptung ist allzu kühn und hat auch, seit sie zuerst aufgestellt worden ist, meines Wissens nirgends Beistimmung gefunden. Es ist richtig, daß „das Volk keine Idee in die Natur hineinlegt, die es nicht schon hat;" aber darum folgt nicht, daß „das Heidenthum eine eigentliche Vergötterung der Materie überhaupt nicht kenne." S. 494. Der Mensch empfängt die Gottesidee nicht aus der äußern Natur; er trägt diese Idee in s e i n e m Geiste. Jedoch ist die äußere Natur dem Menschen ein eben so nothwendiges als erfolgreiches Mittel, um die in seinem Geiste lebende Gottesidee sich deutlicher zum Bewußtsein zu bringen und begrifflich zu fixiren. „Das Unsichtbare von Gott, sagt der Apostel Röm. 1, 20, ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie, die Heiden, keine Entschuldigung haben." Wie so die äußere Natur einerseits zur Begründung der wahren Gotteserkenntniß Dienste thut, so kann sie anderseits auch dazu dienen, die Gottesidee im menschlichen Bewußtsein zu trüben und

zu verdunkeln, indem der Mensch in seiner durch die Sünde geschwächten Erkenntniß den Schöpfer mit dem Geschöpfe verwechselt. Daß dies im Heidenthume wirklich geschehen ist, wird in der h. Schrift ausdrücklich gelehrt und dürfte auch nach allen Zeugnissen des Alterthums wohl nicht von Vielen bezweifelt werden. Am klarsten zeigt sich die heidnische Naturvergötterung bei der Sonne, dem Monde und den Sternen, bei dem Lichte u. a., welche Gegenstände nicht als Geister, sondern als wirkliche Materie göttliche Verehrung genossen haben. Der Verf. unterscheidet, um alle heidnischen Götter der Natur zu entheben und nach seiner Auffassung mit Geistern zu versehen, eine dreifache Klasse von Geistern: menschliche Seelen, Elementargeister und Dämonen; damit glaubt er insbesondere den Psalmworten: Omnes dii gentium daemonia, gerecht zu werden und diesen Ausspruch der Bibel für seine Auffassung in Anspruch nehmen zu können, vgl. S. 490. 505. Andere haben diese Worte in Verbindung mit 1 Kor. 10, 20: „Was die Heiden opfern, opfern sie den Dämonen und nicht Gott," dahin verstanden, als ob für alle heidnischen Götter ebensoviele Teufel anzunehmen seien. Doch hat schon Bellarmin in seiner Erklärung des Psalmes (95) darauf aufmerksam gemacht, daß das betreffende Wort des hebräischen Textes (אֱלִילִים) keineswegs die Bedeutung von Geistern, Dämonen und Teufeln hat; ihm bedeutet das Wort soviel als Götterchen, d. h. unnütze, leere Götzen, Scheingebilde ohne Wesen, eine Erklärung, welche durch den parallelen Context allerdings auch geboten scheint. Die Geistertheorie des Verf. zur Erklärung des heidnischen Götterwesens scheint mir nach allen Seiten hin haltlos, und ebensowenig läßt sich auch wohl folgende Behauptung von ihm aufrecht halten: „Die Lehre von dem Falle der bösen Geister im Anfange vor der Schöpfung der sichtbaren oder körperlichen Welt ist dem Heidenthum sehr bekannt." S. 514. In dem Heidenthum kann man, wie in der h. Schrift, alles finden, was nur gewünscht wird, wenn man die gewünschten Gedanken zuvor hineinlegt.

4. Durch seine Construction der heidnischen Messiassagen wird L. zu einer sonderbaren Meinung von dem jetzt noch bestehenden Heidenthum verleitet: „Zwar sprechen wir auch jetzt noch von Heidenthum auf der Erde, aber was jetzt noch Geltung hat unter den Völkern, es ist kein Heidenthum, es sind die Reiche der falschen Messiasse, wie die Lehre des falschen Gottgesandten Muhammed und des falschen Avatar oder Fleisch gewordenen Gottes Buddha." S. 416. Mit der Erscheinung des Erlösers soll das echte Heidenthum aufgehört haben; es erscholl zu der Zeit auf dem Meere die Stimme: der große Pan ist gestorben! begleitet von einem gewaltigen Seufzen in der Luft; die Stelle der heidnischen Götter müssen seitdem falsche Messiasse einnehmen. S. 408 bringt L. damit die Vergötterung der römischen Kaiser in Verbindung: „Nur so sind die von Cäsar und Augustus an eintretenden Apotheosen der römischen Kaiser begreiflich, denen als Messiassen von dieser Welt statt des wahren Messias zu huldigen und zu opfern die christlichen Martyrer gezwungen wurden; nur so wird es erklärlich, wie die Lehre des Buddha damals in solcher neuer Kraft auftreten und sich über China und das ganze östliche Asien verbreiten konnte!" Mit dieser sonderbaren Meinung des Verf., wonach das jetzige Heidenthum kein Heidenthum mehr sein soll, steht in innerm Zusammenhange die Zeitrechnung, welche S. 408—410 im theilweisen Anschlusse an Sepp über die Epoche des Messias aufgestellt wird. Weiter hier auf die ganze Sache einzugehen, ist nicht thunlich.

Ueber das Verhältniß der 2. Auflage des Buches zur ersten (1856) ist zunächst zu berichten, daß S. 524—537 ein „alphabetisches Sachregister" hinzugefügt worden ist, wodurch der Gebrauch des Buches erleichtert wird. Bei der 1. Ausgabe wurde ein solches Register sehr vermißt, und zwar um so mehr, je häufiger das Buch von andern Schriftstellern zu Citaten benutzt ward. Der Text weist in der frühern Ausgabe 481 Seiten auf, in der gegenwärtigen 523 S. bei gleichem Drucke. Die Vermehrung rührt meistentheils von dem Zusatze vieler neuen Sagen her. In der Sache selbst und in der geistigen Auffassung des ganzen Heidenthums sowie seiner einzelnen Gebilde herrscht bei L. zwischen jetzt und früher keine bemerkbare Verschiedenheit; er hat seinen Standpunkt in nichts geändert, auch nicht gegen die verwandte Literatur hin abgegränzt. Als diejenigen Gelehrten, welche in der neuesten Zeit das Recht der Uroffenbarung wieder geltend zu machen suchten, nennt er in der 2. wie in der 1. Auflage besonders Lasaulx und Sepp. Eine französische Uebersetzung der 1. Ausgabe von van der Haeghen ist in zwei Bänden zu Paris und Tournay bei Casterman 1862 erschienen.

Euchenheim. Stiefelhagen.

Kunstgeschichte.

Wiederum christlicher Kirchenbau. Apostolische Baugesetze, Symbolik. Vorlesungen von **J. Kreuser**. I. Band. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Brixen, A. Weger 1868. 616 S. gr. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Die drei Vorlesungen, welche der rühmlichst bekannte Veteran der christlichen Kunstgeschichte in dem hier vorliegenden Bande veröffentlicht, behandeln die Fragen: 1) „wer baute Kirchen und Dome seit dem Beginne des Christenthums, bevor die jetzige Baumeisterschaft und Baustümperschaft sich entwickelte?" 2) „wie spricht das alte ursprüngliche Kirchenbaugesetz, das wie das Christenthum seinem Wesen nach unveränderlich ist?" 3) „welches ist die richtige kirchliche Symbolik?" Nach diesen allgemeinen und einleitenden Fragen soll in dem folgenden Bande die vierte und hauptsächlichste erörtert werden: „Wie lautet am Kölner Dome und selbstverständlich an allen größern Münstern das ausstattende Baugesetz? Ist es schon niedergeschrieben und für den Kundigen zu lesen? Und wenn dem wirklich so ist, wie ist denn alles, was noch zur vollendeten Ausstattung gehört, in Standbildern, Malereien, Flachbildern, Baldachinen, Thürmen, gebrannten Fenstern, kurz in allem Größten und Kleinsten dem ursprünglichen Geiste gehorsam zu Ende zu führen, damit der Bau gleich uns selbst eine Einheit in Christo und seiner Kirche werde?"

Bei der Beantwortung der ersten Frage geht der Verf., dem Titel des Buches entsprechend, bis auf die ersten apostolischen Zeiten zurück und erörtert die Anfänge des christlichen Kirchenbaues nach den aus der Einsetzung des h. Opfers und dem Gebrauch der h. Eucharistie sich ergebenden Nothwendigkeiten. Wenn die Einsetzung eines Cultus natürlich eine Cultstätte forderte, wenn es demnach für das Heiligthum der Altarstätte, für den getrennten Stand der Geschlechter, für die Agapen, für die Presbyter, Anagnosten, Diakonen besonderer Räume bedurfte, wenn für alle diese Bedürfnisse nur unter den Augen und unter der Leitung der Bischöfe gesorgt werden konnte, so ergibt sich, daß der Bischof, wie er dem geistigen Baue der Gemeinde vorsteht, so auch in apostolischer Zeit schon als Bauherr, Bauweiher und Bauleiter anzusehen ist. Dieser Gedanke wird von dem Verf. im Einzelnen entwickelt und für die verschiedenen Jahrhunderte des Alterthums und des Mittelalters nachgewiesen. Zugleich wird der Antheil erörtert, welchen namentlich das Mönchswesen an den Kirchenbauten hatte. Es schließt sich daran eine ziemlich weitläufige Uebersicht der meisten kirchlichen Bauten alter und mittlerer Zeit, zugleich eine Art Künstlergeschichte, ein höchst dankenswerthes Capitel über die Verbindung der Kirche mit den schönen Künsten und den Einfluß der erstern auf die letztern. Den Schluß der ersten Vorlesung bildet eine ausführliche Darstellung des Verfalles, in welchen die kirchliche Baukunst seit dem 16. Jahrh. gerieth, als man allenthalben mit den Traditionen des Mittelalters brach, um sich der Antike in die Arme zu werfen: eine beißende Satire auf die Verirrungen einer Zeit, die nicht bloß in

der Architektur mit dem Roccocco und dem Zopf endigte. Die Erörterung der alten Baugesetze beruht auf der wohlbegründeten Unterstellung, daß, wie der h. Augustin schon sagt, in dem weisen Meisterbaue Christus als Grundlage, folglich auch als Ober- und Höhenbau erscheinen müsse, daß nach Walafried Strabo's Ausdruck die Kirche nicht bloß ein Steinbau, sondern auch ein Geisterbau sein müsse, wie ihn später Durandus bis ins Einzelne nachgewiesen hat. Wie schon in seinem frühern Werke über den christlichen Kirchenbau, schließt sich der Verf. aufs engste an den letztgenannten Wilhelm Durandus von Mendes und Johann Stephan Durantus von Toulouse an, und behauptet, daß die mittelalterlichen Gesetze des christlichen Kirchenbaues im Wesentlichen bereits vor Constantin, ja sogar schon zur Zeit der Apostel bestanden haben. Unter Befragung der biblischen und patristischen Zeugnisse und indem er, wie er sagt, „neben der Gelehrsamkeit auch den gesunden Menschenverstand ein wenig mit sprechen läßt," gelangt der Verf. zu folgenden fünfzehn, seiner Ansicht nach klar ermittelten Baugesetze vorconstantinischer Zeit:

1) Die Kirche hat einen Altar, Opferstätte, Thysiasterium; 2) die Kirche ist nach Johannes dem Evangelisten dreitheilig, für Priester, Gläubige, Vorhof; 3) beide Geschlechter und ihre Räume sind zu trennen; 4) unter dem Altare muß ein Martyrer sein; 5) die Chorscheide wird durch das Triumphkreuz gebildet, denn der Hausherr ist der Gekreuzigte, Triumphirende; 6) die Frauenseite hat Ehrenplätze für das Matronäum; 7) der Vorhof ist für die Armen; 8) ein Taufhaus ist nöthig; 9) die Kirche stellt den Leib des Gekreuzigten dar; im länglichen Viereck, noch deutlicher im über einander gequerten oder Achtecke ist das Kreuz enthalten; 10) die Kirche muß geostet sein; 11) die Kirche muß hochgelegen sein; 12) die Kirche ist ein Schiff und hat Schiffe; 13) die Kirche muß zwei Weihwasserbecken haben für Männer und Frauen; 14) die Kirche muß einen Büßerstand haben; 15) die Kirche bedarf einer Bücherei, Räumlichkeiten für Agapen und verschiedene Nebenbauten (Exedren für verschiedene Zwecke).

Die dritte Vorlesung beschäftigt sich mit der christlichen Symbolik. Die über ihren Werth und ihre Beziehungen zu der vor- und außerchristlichen Symbolik in neuerer Zeit geäußerten Ansichten läßt der Verf. einfach bei Seite. „Neuere Herren, heißt es S. 259, der Symboliker Creuzer, Baur, Strauß, sogar de Wette und ihresgleichen sind selbstredend für die katholische Wissenschaft unbrauchbar, und auf Widerlegungen mich einzulassen, wie manche katholische Gutmüthigkeit thut, scheint mir eben so unnütz, als dem schwarzen Staar das hellste Licht vorzuhalten." Um so lieber hält sich der Verf. an Bähr, der „die Nothwendigkeit der Symbolik, und daß nichts in den alten Religionen bloß sinnlich und äußerlich war," nachgewiesen habe. Den Ursprung der christlichen Symbolik sucht Kr. selbstverständlich in der h. Schrift, vorzüglich in der Sprache und Lehrweise des Herrn; er gibt sodann einen flüchtigen Ueberblick über den symbolischen Gehalt der apostolischen, patristischen und mittelalterlichen Literatur. Der nun folgende Theil des Bandes (S. 275—596), welcher auch in besonderer Ausgabe erschien[1]), behandelt nach der Reihenfolge des Alphabetes nicht weniger als 509 Gegenstände, Thatsachen, Gleichnisse, Personen u. s. w. nach ihrer Stellung und Bedeutung in der christlichen Bildersprache. In dem Schlußwort der dritten Vorlesung kommt der Verf. wiederum auf die sich durch das ganze Buch hindurchziehenden, maßgebenden Anschauungen über Geist und Gesetze der christlichen Architektur und der christlichen Kunst überhaupt zurück und ergeht sich in eifrigen Angriffen auf die Renaissance, die moderne Aesthetik und den Geist unserer akademischen Kunstthätigkeit.

Die Manier des Verf. darf im allgemeinen als unsern Lesern bekannt vorausgesetzt werden: sie ist auch in diesem Bande nirgends verleugnet, im Gegentheil vielleicht schärfer als jemals hervorgetreten. Wenn die erste Bedingung für das Verständniß christlicher Kunst und das Studium der sie regierenden Gesetze die vertrauteste Bekanntschaft, ja das lebendigste innere Hineinleben in den Geist des Christenthums ist; wenn hier wie anderwärts nur, was in Liebe umfaßt, auch erkannt und begriffen zu werden vermag; wenn darum die Kinder des Hauses allein zur vollen Würdigung aller Herrlichkeiten im Hause des Vaters berufen scheinen: so wird Niemand dem Verf. Berechtigung und Befähigung zur Lösung der Aufgabe, die er sich gesteckt, absprechen dürfen, und ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich zugestehe, daß wenige Schriftsteller der Gegenwart so tief, wie Kr., in den Geist unserer kirchlichen Architektur, die höhern unabänderlichen Gesetze derselben und die wunderbar sinnige Sprache der christlichen Bildwerke eingedrungen sind. Freilich reichte dazu der gute Wille und die gläubige Begeisterung nicht hin, sondern es bedurfte jenes rastlosen Forschens und jener seltenen Belesenheit in den kirchlichen Schriftstellern aller Zeiten, wie sie dem Verf. unstreitig eigen ist. Wer die großartigen Baudenkmale nach ihrer geistigen Bedeutung verstehen will, wer hören will, was aus ihnen die Steine den Christen predigen, dem wird schwerlich ein besserer Führer anzurathen sein, als diese und die frühern Schriften Kreusers über denselben Gegenstand. Was die dritte Vorlesung über die altchristliche und mittelalterliche Symbolik angeht, so scheint (obwohl es nicht geradezu gesagt wird) eine vollständige und systematische Bearbeitung dieses weitschichtigen Stoffes von der Absicht des Verf. ausgeschlossen gewesen zu sein; wenn der Titel der Separatausgabe dieses Theiles ein vollständiges Handbuch der Symbolik (namentlich für den praktischen Gebrauch des Künstlers) vermuthen läßt, so ist diese Erwartung demnach nicht zutreffend: was uns hier geboten wird, sind eigentlich ausgewählte Gegenstände der Symbolik, welche nach der einen oder andern Seite, selten allseitig behandelt werden. Doch sind viele der einzelnen Artikel von großem Werthe, und im Ganzen muß man sagen, daß diese Vorlesung den werthvollsten Beitrag zur Symbolik enthält, der in neuerer Zeit von Katholiken in Deutschland erschienen ist. Von sonstigen Erörterungen, die einer besondern Aufmerksamkeit zu empfehlen sind, seien diejenigen über die altchristlichen Basiliken (S. 40), über die Baugeschichte des Kölner Domes (S. 114), die chronologische Uebersicht mittelalterlicher Bauten (S. 90), die Symbolik der h. Schrift (S. 264), auch die Beschreibung einer bisher unedirten Handschrift der Armenbibel zu Salzburg (S. 294) angemerkt. Hinsichtlich des Ursprunges der Basilika scheint Kr. im Allgemeinen an den in seinem „Kirchenbau" ausgesprochenen Ansichten festzuhalten und polemisirt beziehungsweise gegen Mothes und Lübke[1]).

Ich habe die Vorzüge der Kreuser'schen Schrift bereitwillig anerkannt, und ich wünschte mit der Erfüllung dieser angenehmen Pflicht meines Geschäftes entledigt zu sein. Aber wir müssen die Medaille auch auf der Rückseite besehen, und da dürfen wir nicht verschweigen, daß das Buch auch seine großen und bedauerlichen Fehler hat. Die Form und Darstellung anlangend, wird wohl Jedermann bedauern, daß der Verf. es liebt, sich gehen zu lassen, daß er oft ganze Seiten über Dinge sagt, die man mit wenigen Sätzen abmachen kann oder die gar nicht in den Zusammenhang passen. Wir könnten eine Menge größerer und kleinerer Abschweifungen verzeichnen, die nichts mit der Aufgabe des Buches zu thun haben und die nur da sind, um den guten oder üblen

1) Christliche Symbolik. 324 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

1) Ich kann mir gelegentlich die Frage nicht versagen, weßhalb in allen Untersuchungen deutscher Gelehrten über die Entstehung der Basilika die in Italien und Frankreich seit Marchi verbreiteten Ansichten über diesen Punkt nicht zur Beachtung kommen. Ein Sarkophag des vaticanischen Kirchhofes stellt in Basrelief zwei Kirchen dar (*Aringhi*, Roma sott. Paris 1659, I, 193); man unterscheidet an ihnen deutlich die geöffneten Thore, das Langschiff und die halbkreisförmige Apsis. Die Darstellungen dieses Reliefs, welches wahrscheinlich ins 4. Jahrh. zu versetzen ist, bietet nun eine auffallende Aehnlichkeit mit gewissen Kirchen der Katakomben. Wer sich davon überzeugen will, mag auf Tafel 38 der Marchi'schen Monumenti delle arti cristiane den dort mitgetheilten Grundriß einer unterirdischen Kapelle unter der Salita del cocomero sich ansehen. Auch Bottari, d'Agincourt und Raoul-Rochette hatten schon ähnliche Vermuthungen über den Zusammenhang der ältesten Basiliken mit den unterirdischen Cultstätten in den Katakomben aufgestellt.

Humor des Verf. auszulassen und seine Meinung über Gegenstände an den Mann zu bringen, über die wohl die meisten Leser hier keine Belehrung erwarten und wollen. Ebenso verdrießlich sind die zahlreichen Wiederholungen. An zwei, drei Stellen wird der Leser ausführlich und obendrein so zu sagen mit denselben Worten über Dinge unterhalten, die dem Verf. sehr am Herzen liegen: das mag in Vorträgen hingehen, in einem gedruckten Buche erwartet der Leser ein bischen Ordnung und — Sparsamkeit mit dem Papiere, denn er muß es bezahlen. Viel mehr noch werden sich Viele von den zahlreichen Sonderlichkeiten in den Anschauungen und dem Ausdruck des Verf. abgestoßen fühlen. Ich habe in dem ganzen Bande kaum eine Stelle gefunden, wo Kr. von Andersdenkenden und Gegnern nicht in verächtlicher und wegwerfender Weise redet. Der Ref. liebt wohl deutsche, zuweilen, wo es Noth thut, auch derbe Art, und meint keineswegs, daß man immer nur mit stumpfen Federn schreiben soll. Aber das ist denn doch etwas ganz Anderes, als die Art, wie Kr. diejenigen behandelt, die seine religiösen und kunsthistorischen Ansichten nicht theilen oder mit denen er sonst nicht übereinstimmt. Wenn z. B. S. 184, Anm. 1 steht:

Wir können es zum Wohl der Wissenschaft hier nicht unterdrücken, daß das edle Köln auch ein Literatengeschlecht jetzt aufzuweisen hat, betheiligt an allem Zeitungsgeschmier, Geschichtschreiber von Köln, ohne es zu kennen, als nur aus der Verlassenschaft des ehrwürdigen Erzbürgers Fuchs; dieser aber wird nie genannt, ebenso wenig der fleißige Urkundenmann Merlo, aber bestohlen werden sie beide, schamlos, oft sinnlos;

wenn mittelmäßige katholische Leistungen an vielen Stellen mit Vorliebe citirt, gehaltvolle Arbeiten von Protestanten offenbar absichtlich ignorirt werden (wie S. 368 Otte's Glockenkunde); wenn S. 602 die protestantischen Exegeten nicht undeutlich als „Idioten" bezeichnet werden, S. 613 Michel Angelo als Bewunderer der Antike ein „dummer Junge" genannt wird: so glaube ich nicht, daß das echt katholische Gesinnung und nachahmenswerthe Schriftstellermanier heißen kann, noch auch, daß damit der Sache irgendwie gedient ist. Dieser Ton verdient ganz die Zurechtweisung, welche ihm J. H. Kurtz hat angedeihen lassen [1]). Man wird nicht umhin können, manche der zahlreichen Randglossen zudem ebenso abgeschmackt als zwecklos zu finden; so wenn S. 76 zu lesen ist:

Auf Todtenzetteln steht bekanntlich bei Ordensleuten: N. ward geboren der Welt z. B. 1700, starb der Welt 1724, entschlief zum Herrn 1780. Unsere Herren Kammerredner, die sich mit den Sprüchelchen: nicht von dieser, aus dieser, in dieser Welt so viel zu schaffen machen, hätten hier Gelegenheit, ihren Scharfsinn zu üben.

Aehnliche Allotria stehen S. 122, 253, 449.

Der Verf., reich an Ideen voll innerer Wahrheit und großem Werthe, scheint seiner eigenen Geister nicht immer Meister werden zu können: er begnügt sich nicht, seinen Gedanken auszudenken, er liebt es ihn zu outriren und wird darum einseitig und gewissermaßen ungerecht. Daher eine Menge ebenso frappanter als absonderlicher Aeußerungen und gewisse mit Leidenschaft verfochtene Lieblingsideen, die bis zu Paradoxen geschärft sind. Ich rechne dahin, wenn Kr. (S. 36 und 105) den „byzantinischen Stil" als Hirngespinst neuerer vornehmer Namenliebhaberei bezeichnet, wenn er ebenso wenig (S. 36 und 516) von „romanischer Baukunst" wissen will und in dem Gebrauch dieser termini einfach Unwissenheit sieht; da Romanien (Rumilo) der Sitz des Byzantinerreiches gewesen, so sei es lächerlich, die Völker und Sprachen Italiens, Frankreichs und der Pyrenäenhalbinsel „romanische" zu heißen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst ist in Kr.'s Augen ein „Unwetter, welches an die Stelle der frühern unbezahlten Kunst und Wissenschaft eine soldsuchende Schreiberei setzte;" sie scheint ihm „eine sehr zweifelhafte Wohlthat für die fünf Sinne der Massen, wenn man bloß an die Zeitungen, die neue Menschenrasse der Literaten und an ihre Ausgeburten denkt, welche den Menschenverstand wieder in ihre Wickeljahre zurückführen." Auch die Erfindung der Oelmalerei gilt ihm als ein Verderben (S. 353; daß das für die Wandmalerei in der Kirche wahr ist, wird man gewiß zugestehen müssen). Einen besondern Verdruß äußert Kr. darüber, daß der alte Vitruvius als die Hauptquelle der neuclassischen Bauweise im J. 1414 ans Tageslicht kam und 1486 gedruckt wurde. Das hängt denn natürlich mit dem tiefen Hasse Kr.'s gegen das Classische und die Renaissance zusammen. Ueber die Einführung der griechischen und römischen Classiker in die Schulen scheint es fast als dächte Kr. wie Gaume (vgl. S. 160). Das Mittelalter gilt ihm über alles; seine Cultur stand hoch über der der Gegenwart; selbst in der Kenntniß der Alten war es uns voraus — denn, so steht wirklich S. 136 f. zu lesen, Rhabanus Maurus und viele Andere schrieben so lateingewandt, daß „unsere stolzesten Classiker beim Versuche bald stumm" würden, und dgl. mehr. An den Bestrebungen der der Antike nachstrebenden Kunst des 16. und 17. Jahrh. wird natürlich kein guter Faden gelassen (was aber den Verf. nicht hindert, die Jesuitenkirchen als einen „edlen Bau, der den Eindruck der Gottesweihe macht und ein Liebling des Volkes ist," S. 194, anzuerkennen). Am schlimmsten kommen die weg, welche noch in der Gegenwart auf dem Boden classischer Anschauung stehen. Winckelmann hat in den Augen des Verf. eigentlich nichts Sonderliches für die Kunst und Kunstgeschichte geleistet, und wenn dem Begründer des wissenschaftlichen Studiums classischer Kunst und Alterthümer zu Ehren archäologische Vereine noch jetzt den Jahrestag Winckelmanns begehen, so findet Kr. das ebenso possenhaft, wie die akademisch-platonischen Feste der Humanisten zu den Zeiten der Medicis (S. 162). Die „Wiedergeburt der Wissenschaften und Künste" im 16. Jahrh. ist ihm einfach eine Lüge und Lächerlichkeit (S. 133). Die Wissenschaft der Gegenwart ist ihm ein Greuel; „mit der jetzigen freien Wissenschaft, die nicht einmal durch die Denkgesetze ihre Freiheit binden läßt, kommt man vor Worten, wie mit den Verfassungen [1]), nie zu Ende" (S. 206); die Franzosen scheinen ihm mehr Geist und gesunden Sinn zu haben, als „unsere deutsche freie Wissenschaft" (S. 210); „es hieße das Meer leeren wollen, wenn man sich auf die Irrthümer unserer Gelehrsamkeit einlassen wollte," und so geht es fort, in stets wiederholten Invectiven gegen alles, was nach der deutschen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts riecht, namentlich gegen die „schnüffelnde Kritik," welcher unser Autor ganz unversöhnlich feind ist. Ich denke nicht, daß solche Dinge hier einer Widerlegung bedürfen. Wenn derartiges sich bei unwissenden Leuten, wie bei dem Verfasser des „Schulzwanges, eines Stückes moderner Tyrannei" finden, so ist das ganz in der Ordnung; bei einem Manne von dem Geiste und den Kenntnissen Kreusers sind solche Extravaganzen bloß als Folgen einer Verbitterung zu begreifen, die bekanntlich überall die Ruhe und Objectivität des Urtheils vernichtet. Wer von uns beklagt nicht den Gang der Dinge zur Zeit, als die europäische Menschheit aus dem Mittelalter in die Neuzeit übertrat, und wer wollte verkennen, daß die Renaissance in der Wissenschaft wie in der

1) Er sagt gelegentlich der 9. katholischen Generalversammlung zu Salzburg (1857): „Auch an Harlequinaden fehlte es nicht; Prof. Kreuser aus Köln z. B. tröstete die Anwesenden über dem Vorwurf des Ultramontanismus mit dem Sprüchworte: »da steht der Ochse am Berge,« als woraus unwiderleglich hervorgehe, daß die Ochsen die eigentlichen Cismontanen seien, dieweil sie nicht über den Berg hinüber können; und was den Papismus betreffe, so sei es offenbar, daß Christus selbst, der am Kreuze den Vater gerufen, ein Papist sei, und dergleichen schnurrige Geschichten mehr. . . Die 9. Generalversammlung war ein lebendiges testimonium paupertatis, das die katholische Welt dem Vereine ausstellte." Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. 6. Aufl. 1868. S. 731.

1) Die „Verfassungen" liegen Kr. überhaupt schwer auf dem Herzen. Die Antwort des frühern Königs von Hannover wegen der Entlassung der Göttinger Professoren, mit der er sich sehr zufrieden erklärt, ist ihm nur ein geringer Trost in einer Zeit, die von der schönen Idee des alten patriarchalischen Königthums abgefallen ist und immerfort nach Freiheiten und Constitutionen ruft.

Kunst etwas Unnatürliches und Einseitiges war, weil sie mit den nationalen und religiösen Grundlagen der überkommenen Bildung brach und den Nationen als etwas Fremdartiges aufgepfropft wurde? Sollen wir deshalb vergessen, daß die Renaissance Leben war und in die abgestandenen Zustände des 15. Jahrhunderts Leben hinein brachte? War aus den welken Formen der Geist geflohen, wer mag es dem classischen Element verargen, daß es den leeren Platz einnahm? Der lebendige Mensch in seinen Irrthümern und Schwächen ist uns doch immer lieber als eine Leiche. Auch wir erkennen in dem Mittelalter die wahre Blüteperiode unserer deutschen Nation und beklagen die in vieler Hinsicht trostlosen Zustände der Gegenwart; aber wir sind ebenso überzeugt, daß in der letztern alle Keime für eine bessere Zukunft gelegt sind, und gerade die hohe Blüte deutscher Wissenschaft, und namentlich der Sieg echt historischen Sinnes, das „Aufblühen des historischen Geschmackes begründet, mit Joh. v. Müller und Böhmer zu reden, unsere schönsten Hoffnungen auf die fortschreitende Entwicklung deutscher Nation." Die Aufnahme alles dessen, was das hellenische und römische Alterthum in Philosophie, Kunst und Wissenschaft gewonnen, und die Einverleibung desselben in den Kreis unserer Bildung, die Versöhnung dieser höchsten, im Mittelalter nicht zu ihrem Rechte gekommenen rein menschlichen Cultur mit der Kirche wird den Charakter der Gegenwart und der Zukunft ausmachen, und nur von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich die Renaissance billig beurtheilen und würdigen.

Wenn wir sonach in diesen maßgebenden Grundansichten Kr. Unrecht geben und sein verdammendes Urtheil über unsere Zeit und ihre Wissenschaft keineswegs unterschreiben mögen, so tritt der Verf. auch in vielen einzelnen Punkten in Widerspruch zu den heutigen Forderungen kritischer Erkenntniß, an denen wir nun einmal festhalten müssen, selbst auf die Gefahr hin, von Kr. jener modernen Gelehrsamkeit beigezählt zu werden, die „wenig gelernt hat," weil sie Sage nicht für Geschichte hält (vgl. S. 467). So heißt es S. 17: „Xanten, St. Gereon oder die goldenen Heiligen zu Köln, ferner Bonn, Sinzig leiten ihren Ursprung aus jener Zeit (von St. Helena), und wenn die Kritik nach einer zerstörten Urkundenwelt davon nichts wissen will, so bezahlen wir sie mit ihrer eigenen Münze"[1]). S. 22 glaubt Kr. im Wesentlichen an die Constantinische Schenkung und läßt den Kaiser die h. Stadt dem Papste übergeben; S. 28 wird aus Zachäus Christianus der Beweis geführt, daß es schon zur Apostelzeit ein kirchliches **votum castitatis** gab; S. 49 wird über den Ursprung der Katakomben ohne irgend welche Berücksichtigung der de Rossi'schen Forschungen gesprochen; S. 215 kam „nach alter Sage das Kleid (Christi, der h. Rock) bald nach Masphat, von dort endlich zuletzt nach Trier;" (eine solche Sage gibt es nicht, weder zu Trier noch anderwärts;) S. 241 wird unserer Kritik — was jeder Philologe weiß — der Rath gegeben, aus Eustathius zu lernen, daß *αι* und *ε*, *παίδων πέδων*, gleich ist; glaubt Kr. das entdeckt zu haben? S. 393 liest man: die Buchstaben IHS sind schon ein Jahrtausend früher (vor den Jesuiten) dem Kaiser Constantin erschienen, als das bekannte In Hoc Signo vinces; auch der Name Jesus kann so bezeichnet werden, denn auch die Lateiner liebten in ihrer Schrift das griechische Eta u. s. w. Es käme Kr. zu, zu wissen, daß das Monogramm IHS mit Constantins Vision nichts zu thun hat und einfach aus *IHCOYC* verkürzt ist. S. 395 weiß der Verf. nicht, weßhalb im Confiteor der Name des h. Johannes dem der Apostelfürsten vorausgeht; S. 468 ist ihm die Legende von dem Zauberer Cyprianus ein historischer Vorgang, den er zur Beweisführung benutzt; was S. 568 über den Cölibat in den ersten drei Jahrhunderten steht, zeigt die Unbekanntschaft des Verf. mit c. 6 der apostolischen Kanones; S. 219 ist ihm die Meinung vom Kreuze ohne Gekreuzigten lächerlich; er beruft sich dafür auf Garrucci's Bemerkungen über das Spottcrucifix. — Von den in der „Symbolik" behandelten Artikeln sind mehrere ganz ungenügend; oder was soll es heißen, wenn „das Kreuz" also abgethan wird: „Ueber dieses Holz des Heils und Lebens viele Worte zu machen, wäre überflüssig. Hier nur der geschichtliche Vermerk, daß es zuerst in Aegypten nachzuweisen ist, und zwar bei dem Bäcker, den Joseph sein Schicksal vorhersagte (Gen. 40, 19)"?

Noch ein Wort über die Ansichten Kreusers betreffs der heutigen Kunst. Wie oben gesagt, ist ihm der Einfluß der Antike sowohl in der Architektur als in der Sculptur und Malerei vom Bösen; mit Entschiedenheit und beißendem Spotte bekämpft er die Lehre „vom gesunden Fleisch," wie sie bei unsern Akademikern in Wort und That Mode ist; er sieht darin nicht bloß eine Imitation, sondern sogar ein völlig verfehltes Verständniß des Alterthums. Auch hierin kann ich dem Verf. nicht ganz Recht geben. Stellt man die Frage dahin: welche von den jetzt bestehenden Kunstrichtungen vorzuziehen seien, so werden wir uns ohne Bedenken für die gothische Schule und zu Gunsten des sog. Nazarenerthums erklären. Ich kann aber nicht mit Kr. einsehen, daß damit die Kunst zu ihrem Ende gekommen sei und es darüber hinaus nichts gebe; selbst dem Verf. kann es damit so ernst nicht gemeint sein, sonst dürfte er Cornelius nicht hochhalten, wie er es thut, er müßte ihn auf gleiche Stufe mit dem „dummen Jungen" Michel Angelo stellen. Daß die religiöse Kunst eine keusche und züchtige sein muß, wird Jedermann zugeben; es ist ebenso unbestreitbar, als daß jede wahre Kunst von den höchsten Idealen, d. h. also von der Religion getragen werde, aber darum ist die Frage nach dem religiös Erbaulichen und Erhebenden noch lange nicht identisch mit derjenigen nach dem ästhetisch Schönen. Ein volles Verständniß der antiken Kunst können wir bei dem Verf. nicht finden, und was er über das „Nackte" in derselben sagt, widerspricht den historischen Quellen, der ganzen Anschauung des Hellenismus und den Grundlagen der gesammten griechischen Kunst, endlich den Sitten und Gewohnheiten der Südländer, wie sie vor 2000 Jahren waren und vielfach heute noch sind. Wenn endlich Kr. meint, daß von unsern Kunstakademieen für die Kunst wenig zu hoffen sei, so stimmen wir ihm von Herzen bei; wenn er aber die „Aesthetik" für eine lächerliche und dumme Erfindung hält (vgl. S. 533 u. a.) und nur auf Jungmanns Buch („die Schönheit und die schöne Kunst") etwas gibt, so paßt das ganz zu seinen wegwerfenden Aeußerungen über das Studium der Philosophie und die Scholastik (S. 102). Bringt die „Aesthetik" denen, die keinen Geschmack haben, auch keinen bei, so zeigt S. 409 der Verf., daß auch der Haß gegen sie nicht vor Geschmacklosigkeiten bewahrt[1]).

Die Ausstattung des Bandes ist vortrefflich, doch könnte der Druck correcter sein; die Nummern der Anmerkungen unter dem Text sind zum großen Theil verdruckt.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Literarische Notizen.

— Einen recht interessanten Beitrag zur Geschichte des Rhein=

1) Damit soll so wenig hier als in meinen „Beiträgen zur Trierschen Geschichte" 2c. S. 49 f. gesagt sein, daß der Inhalt der Sage unbegründet sei; ich will nur nicht, daß man uns die Legende für Geschichte ausgebe, damit unsere Geschichte Andern nicht zur Legende werde.

1) S. 409 räth Kr. in allem Ernste, den Ecce Homo's und nackten Christkindlein, die sich in manchen Kirchen finden, einen Rock oder ein Röcklein anzuziehen! — Da Kr. Jungmanns Schrift so eindringlich empfiehlt, mache ich, ut audiatur et altera pars, auf die in Deutschland so zu sagen unbekannte Aesthetik des Franzosen Charles Lévêque (Prof. am Collége de France) aufmerksam, ein Buch, dessen Standpunkt ich in Vielem nicht theile, das aber die schätzbarsten Untersuchungen enthält, und nach seiner philosophischen wie historischen Seite unstreitig das Beste ist, was die Literatur des Auslandes über den Gegenstand aufzuweisen hat. (**La Science du Beau étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire. Ouvrage couronné par l'Institut. 2 Bände. Paris, A. Durand 1861.**)

landes liefert Al. Dominicus, Director des Gymnasiums zu Coblenz, in seiner neuesten Schrift: Coblenz unter dem letzten Kurfürsten von Trier, Clemens Wenzeslaus, 1768 bis 1794. Coblenz 1869. Bietet die erste, „Coblenz vor hundert Jahren" überschriebene Abtheilung des Interessanten mehr für den geborenen Coblenzer als für den Auswärtigen, so erweckt der zweite Abschnitt „Coblenz unter Clemens Wenzeslaus" ein über das Locale weit hinausgehendes Interesse. Wir erhalten hier ein mit Liebe und Sorgfalt entworfenes Bild jener humanistisch-philanthropischen Regierungsweise, wie sie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in einer Reihe von geistlichen Staaten aufkam, mit ihren Licht- und Schattenseiten. Erstere sind nur zu häufig übersehen worden. Der Verf. hebt dem gegenüber das edle, uneigennützige Wohlwollen, die Lauterkeit der Absichten und die wirklich großen Verdienste des letzten Trierer Kurfürsten um die geistige und materielle Entwicklung seiner Residenz mit gebührendem Nachdruck und warmer Anerkennung hervor. Daneben begegnen wir manchen interessanten Einzelheiten. Mit Interesse liest man das Prädicat, welches Joseph Görres im August 1789 als Schüler der vierten Classe des Gymnasiums erhielt: Felicissimum ingenium, diligentia ingenio non satis congrua, progressus satis magnus, mores pueriles, oder die originellen Ansichten des Regierungsraths Weckbecker über die Aufstellung der Bibliothek nach sieben Hauptfächern, „die in einer innern Vereinbarung ständen." „Die Gottesgelehrtheit, meinte W., habe durch Concilienkenntniß mit der Rechtswissenschaft, diese durch das Naturrecht mit der Weltweisheit, diese durch die Naturgeschichte mit der Heilkunde, diese durch die Anatomie mit der Mathematik, diese durch die Zeitrechnung mit der Geschichte, diese durch die Romane mit der Philologie, und endlich diese wieder durch die Mythologie mit der Theologie ihre Verbindung" (S. 143). Das meiste Interesse dürfte indeß wohl der Abschnitt über die Einwirkung der französischen Revolution und das Treiben der Emigranten in Coblenz erwecken. Die S. 155 ff. gemachten Mittheilungen über die Anmaßungen, den Uebermuth, die Frivolität namentlich des vornehmern Theiles der Emigration lassen den Umschwung in der Stimmung des Volkes und schließlich des Kurfürsten selbst nur zu sehr als natürlich erscheinen. — Es wäre sehr zu wünschen, daß Herr Dominicus recht bald in andern Städten Nachahmer fände. Bei dem rapiden Umwandlungsproceß, in dem sich unsere meisten größern rheinischen Städte befinden, wird es mit jedem Jahre schwieriger, sich von ihrem Zustande in den letzten Zeiten des alten deutschen Reiches ein richtiges Bild zu machen. Die letzten Träger der alten Traditionen sterben einer nach dem andern hin, ohne daß ihre Erinnerungen benutzt werden. Möge hier Hand ans Werk gelegt werden, ehe es zu spät ist. K.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Baltzer, die Anfänge der Organismen, von Reusch.
Belke, die Hymnen des Missale, von Hölscher.
Bleek, Ursprung der Sprache, von Wedewer.
Brunner, die Mysterien der Aufklärung, von Janssen.
Gindely, Gesch. des dreißigjährigen Krieges, von M. Ritter.
Jäger, die Darwin'sche Theorie, von Dippel.
Kampschulte, Johann Calvin, von Hefele.
Lecoy de la Marche, la chaire française au moyen âge, von Lindemann.
Michelis, das Formentwicklungsgesetz im Pflanzenreiche, von M. Bach.
Quadt, die Liturgie der Quatembertage, von Meckel.
Reithmayr, Bibliothek der Kirchenväter, von Thalhofer.
Sans-Fiel, l'orthodoxie de l'ontologisme, von Dieringer.
Scholten, das älteste Evangelium, von Langen.
Schröder, das mittelniederdeutsche Gedicht van deme holte des hilligen cruzes, von Birlinger.
Zumpt, das Geburtsjahr Christi, von Langen.

Zur Recension sind eingesandt:

Dillmann, das Buch Hiob.
Holtzmann, Denkmäler der Religionsgeschichte auf dem Gebiete der italienischen Kunst.
Huber, Geschichte des Stiftes Zurzach.
Kreuzer, Katholisches Eherecht.
Lauer, des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens aus dem Armenischen übersetzt
Leitner, Gesch. der englischen Fräulein und ihrer Institute.
Müller, Erklärung des Barnabasbriefes.
Twesten, zur Erinnerung an Schleiermacher
Venn und Hoffmann, Franz Xavier. ein weltgeschichtliches Missionsbild.
Wolter, Psallite sapienter, Erklärung der Psalmen.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Mit Nro. 13 ist das zweite Quartal abgeschlossen; es wird um rechtzeitige Anmeldung des Abonnements auf das dritte Quartal gebeten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 5. Juli 1869. **№ 14.**

Alttestamentliche Literatur.

Die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt von **Theodor Nöldeke.** Leipzig, Quandt & Händel 1868. VIII u. 270 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments von **Theodor Nöldeke.** 1. Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs. 2. Der Landungspunkt Noah's. 3. Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung, Gen. XIV. 4. Die Chronologie der Richterzeit. Kiel, Schwers 1869. VIII u. 198 S. 8. 1 Thlr. 18 Sgr.

1. Die meisten der in dem ersten Buche enthaltenen Aufsätze sind früher in den ‚Grenzboten' erschienen. Das läßt von vornherein erwarten, was in der Vorrede auch ausdrücklich hervorgehoben wird, erstens daß das Buch nicht wissenschaftliche, für Theologen bestimmte Untersuchungen bietet, sondern eine populäre, „für Leser von wissenschaftlichem Sinne, die aber nicht Fachgenossen sind," bestimmte Darstellung, und zweitens daß der Verf. (Prof. der orientalischen Sprachen zu Kiel) auf einem „freisinnigen" Standpunkte steht. Was das letztere betrifft, so betrachtet er das Alte (und das Neue) Testament als ein „rein menschliches Erzeugniß" (S. VI); es steht ihm fest, „daß es keine Wunder gibt, daß also jede Begebenheit, die solche enthält, ungeschichtlich ist, daß mithin die Wundererzählungen, welche mit ganz wenigen Ausnahmen alle alttest. Geschichtsbücher enthalten, ungeschichtliche Abschnitte sind" (S. 7); „die ganze Genesis enthält außerordentlich wenige Angaben, die so, wie sie dastehen, geschichtlich wären; die in der Genesis vorkommenden Personen sind mit Ausnahme von ein paar edomitischen Königsnamen in der Liste 36, 31 ff. sämmtlich unhistorisch; sie sind entweder Personificationen der von ihnen abgeleiteten Völker und Stämme, wie die 12 Söhne Jakobs, oder sonstige mythische Wesen" (S. 38); „kein Psalm beschäftigt sich mit dem Messias; ein persönlicher Messias wird auch bei den Propheten verhältnißmäßig selten erwähnt; den *leidenden* Messias kennt das A. T. überhaupt nicht, er ist erst durch das Urchristenthum in dasselbe hineingetragen" (S. 136).

Diese Stellen charakterisiren den Standpunkt hinlänglich, von welchem aus N. die alttestamentlichen Bücher im Allgemeinen und im Einzelnen behandelt. Diesen Standpunkt oder einzelne damit zusammenhängende Behauptungen zu kritisiren, dazu bietet das Buch schon darum keine passende Veranlassung, weil eine wissenschaftliche Begründung darin kaum versucht wird und die Argumentationen von N. sich von den in der rationalistischen Literatur herkömmlichen nicht wesentlich unterscheiden. Nur ein wiederholt angewendetes Stratagem verdient doch erwähnt zu werden. N. stellt den Satz an die Spitze, es gebe auf diesem ganzen Gebiete nur zwei berechtigte Standpunkte, „den der Wissenschaft," worunter er seinen eigenen, und „den des Glaubens an die kirchliche Ueberlieferung," worunter er den der alten crassen Bibel-Orthodoxie versteht (S. VII). Indem er dann die Unhaltbarkeit des letztern nachweist, glaubt er damit zugleich die Richtigkeit des erstern nachgewiesen zu haben: weil z. B. die Ansicht, die N. sehr mit Unrecht als die kirchliche bezeichnet, daß der ganze Pentateuch mit Einschluß des Berichtes über den Tod des Moses und der daran sich anschließenden Sätze Deut. 34, 5 ff. dem Moses „als einem blinden Werkzeuge in mechanischer Weise inspirirt worden sei," unhaltbar ist, steht es N. fest, daß der Pentateuch überhaupt nicht von Moses herrührt, sondern „ein Denkmal der Arbeit langer Jahrhunderte" ist (S. 16. 32). Als ob mit dem Beweise, daß etwas nicht schwarz ist, auch der Beweis hergestellt wäre, es sei weiß, während es doch auch grün oder roth sein kann.

N. bespricht die verschiedenen Classen der alttest. Bücher im Allgemeinen, dann alle Bücher — mit Ausnahme der prophetischen, aber mit Einschluß der „Apokryphen" (deuterokanonischen Bücher) — im Einzelnen, zuletzt ganz flüchtig „Kanon und Text" und „die alten Uebersetzungen" (nur die syrischen und chaldäischen Uebersetzungen werden etwas eingehender erörtert). Unter die Rubrik „dichterische Erzählungen (Romane)" ist neben Jona, Esther, Judith und Tobit auch der Bericht des Aristeas über die 72 Dolmetscher gestellt, den bisher noch Niemand zur „alttest. Literatur" gezählt hat, dessen Besprechung aber eine der schönsten Partieen des Buches ist.

Wenn ich den theologischen Standpunkt des Verf. als einen ganz verkehrten bezeichnen muß, so hindert mich das gar nicht anzuerkennen, daß in seinem Buche ganz vortreffliche Partieen vorkommen. In der Beurtheilung der rein literarischen und ästhetischen Seite der alttestamentlichen Literatur verräth er einen feinen Geschmack; die Schönheit und Erhabenheit mancher Bücher und Abschnitte des A. T. wird in warmen und beredten Worten geschildert. So finden sich sehr schöne Bemerkungen (freilich mit sehr unrichtigen vermischt) in den Abschnitten über den Pentateuch S. 40, das Lied der Debora S. 120, das Buch Job S. 185, und — da dem Verf. sein Standpunkt gestattete, auch über die „Apokryphen" gleich billig zu urtheilen — über das 1. B. der Makkabäer S. 68 und die Bücher Judith S. 97 und Tobias; über letzteres wird z. B. S. 105 gesagt:

Die Erzählung von Tobit ist eines der schönsten Denkmäler der jüdischen Literatur. Eine der ehrenwerthesten Seiten des jüdischen Volks, der schöne Familiensinn, tritt in ihr mehr als irgend sonst hervor. Nicht als ob dem Verfasser gerade die Schilderung und Empfehlung dieses Sinnes die Hauptsache gewesen wäre; sein Zweck ist vielmehr zu zeigen, wie der Gerechte, mag er noch so sehr in Noth gerathen,

vielleicht gerade infolge seiner Gerechtigkeit, dennoch stets unter der ganz besondern Obhut seines Gottes steht, der ihn endlich aus allem Elend befreien wird. Aber was dies Buch jedem Leser von Gemüth von je her so anziehend gemacht hat, das ist besonders die Innigkeit der in ihm geschilderten Beziehungen zwischen den Gliedern der Familie. Das Buch ist eine Idylle, eine bloße Familiengeschichte; aber dies ist eben ein Feld, auf dem die hebräischen Schriftsteller von Alters her glänzten (vgl. z. B. 1 Mos. 24 und das Buch Ruth). Unstreitig steht das Buch unter allen diesen Romanen am höchsten. Die Charaktere sind sehr einfach, aber sehr richtig gezeichnet. Der fromme Dulder Tobit, das gleichfalls fromme, aber ungeduldige und zänkische Weib, das sind wirkliche Personen mit Fleisch und Blut. . . Die schlichte Erzählung ist sehr zweckmäßig disponirt; die Reden und Gebete sind herzlich und zeigen das tiefe Gemüth des Dichters.

Die Darstellung des Verf. ist dem Zwecke seines Buches durchaus entsprechend und wohl geeignet, einen größern Leserkreis für die behandelten Gegenstände zu interessiren und für die in so fesselnder und bestechender Sprache vorgetragenen Ansichten zu gewinnen. Eine in einem andern Geiste, aber gleich gewandt, anziehend und schön geschriebene Darstellung der alttestamentlichen Literatur für gebildete Leser würde eine in hohem Grade dankenswerthe Bereicherung unserer Literatur sein.

2. Die zweite Schrift bezeichnet der Verf. selbst als eine „strengwissenschaftliche Ergänzung" der ersten, insofern mit Recht, als er darin die in dieser vorgetragene Auffassung der alttestamentlichen Literatur in Bezug auf einige Punkte wissenschaftlich zu begründen sucht. Die zweite Abhandlung gehört nicht eigentlich zur alttestamentlichen Literatur: es wird darin „das Vorhandensein einer uralten Differenz hinsichtlich des Landungspunktes der Arche" dargethan; diese Differenz findet sich aber nicht im A. T. selbst, welches nur angibt, die Arche sei „auf den Bergen von Ararat" gelandet (Gen. 7, 19), sondern in der traditionellen Deutung dieser Bezeichnung. Neben der Ansicht, es sei darunter das Gebirge der ostarmenischen Landschaft Ajrarat zu verstehen, findet sich nämlich, wie N. S. 147 ff. nachweist, bereits seit dem 1. Jahrh. n. C. die Ueberlieferung, unter Ararat sei das Land Kardu zu verstehen, das Land am linken Ufer des obern Tigris mit dem benachbarten Berglande bis gegen den Zab hin, ungefähr dem heutigen Bochtan entsprechend. — In der dritten Abhandlung stellt N. seine Argumente für den mythischen Charakter des „von den meisten neuern Erklärern für ein Stück echter Geschichte gehaltenen" Abschnittes Gen. 14 zusammen, in welchem die bekannte Kriegsthat Abrahams und die Begegnung mit Melchisedek berichtet wird. In der vierten Abhandlung sucht N. nachzuweisen, daß „die Hälfte der (im Buche der Richter erwähnten) Richter nie gelebt hat, von den andern zum Theil keine oder sehr ungeschichtliche Nachrichten vorhanden sind," und daß die 480 Jahre, welche 3 Kön. 6, 1 von dem Auszuge aus Aegypten bis zum Tempelbau gezählt werden, nur eine künstlich gemachte Zahl (12 Generationen zu 40 Jahren) seien.

Die umfangreichste und in ihrer Art bedeutendste Abhandlung ist die erste. Der Verf. setzt die Ansicht als erwiesen voraus, daß der Pentateuch mit dem B. Josue im Wesentlichen auf folgende Quellen zurückzuführen sei: 1. die Grundschrift [des ältern Elohisten], 2. das Werk des Jehovisten, welcher das Werk des (zweiten) Elohisten stark benutzte und demselben ganze Abschnitte entlehnte, 3. den Redactor, welcher 1 und 2 vereinigte, 4. den Deuteronomiker, welcher in das Werk des Redactors fast das ganze jetzige 5. Buch einschob und die Abschnitte über Josue gänzlich umarbeitete. Er sucht dann die Bestandtheile der Grundschrift genauer zu ermitteln (S. 143 ist das Ergebniß seiner Untersuchung zusammengestellt) und nachzuweisen, daß der Verfasser der Grundschrift ein um 800 v. C. in Jerusalem lebender Priester gewesen sei und daß sein Werk auf einen geschichtlichen Charakter keinen Anspruch machen könne. Im Einzelnen schließt sich N. bei der Ermittlung der Bestandtheile der Grundschrift, theils zustimmend, theils amendirend, an Hupfeld, Schrader, Knobel und Graf an. Bei Graf bekämpft er besonders die Ansicht, daß Lev. 18—22 von Ezechiel und die Cultusgesetze aus der Zeit des Esdras herrühren (S. 67. 127; vgl. Lit.-Bl. 1867, 830). Diese Ausführungen sowie die Bemerkungen gegen Popper und Geiger S. 58 und einige andere Einzelheiten sind auch für mich überzeugend; die sonstigen kritischen Operationen von N. unterscheiden sich nicht wesentlich von den in meiner Einl. in das A. T. § 11 charakterisirten seiner Vorgänger. Nach S. 19 gehört z. B. Gen. 17 „unzweifelhaft zur Grundschrift;" diese gebraucht aber in der patriarchalischen Zeit nie den Namen Jehova; wenn also 17, 1 dieser Name steht, so hat hier „ursprünglich ohne Zweifel Elohim gestanden" und erst der Redactor hat Jehova dafür substituirt, und N. wundert sich dabei noch ganz ernsthaft, daß der Redactor nicht noch viel öfter, als er es gethan, Unkraut unter den Weizen gesät, obschon oft genug die Hypothese, daß bestimmte Stücke der Grundschrift angehören, durch die andere Hypothese gestützt werden muß, daß die jetzige Gestalt dieser Stücke, soweit sie nicht zu dem für die Grundschrift statuirten Charakter passen, auf Ueberarbeitung durch die spätern pentateuchischen Autoren beruhe; vgl. S. 10. 12. 13. 23. 25.

So weit es für einen größern Leserkreis Interesse haben kann, habe ich meine Ansicht über diese Art der „Kritik des Pentateuchs" in dem angeführten Paragraphen meiner Einleitung dargelegt; eine specielle Prüfung der von N. versuchten „Scheidung" der Bestandtheile des Pent. halte ich daneben nicht für nöthig, da sie sich nicht wesentlich von den ältern Versuchen unterscheidet. Wenn ich einmal Zeit dazu finden sollte, so denke ich den Beweis anzutreten, daß, — die Richtigkeit der kritischen Grundsätze und die Zulässigkeit der kritischen Operationen von Knobel, Nöldeke u. A. vorausgesetzt, — bis zur Evidenz erwiesen werden kann, daß das dem Cäsar zugeschriebene Werk de bello gallico im Wesentlichen auf folgende Quellen zurückzuführen sei: 1. die Grundschrift, ein Tagebuch Cäsars über seine Thätigkeit in Gallien; 2. militärische Rapporte (wahrscheinlich von Titus Labienus) über die Gefechte und kriegerischen Operationen (I, 22—26. 48 —53 u. s. w.); 3. ein geographisches Werk über Gallien, Britannien und Germanien (I, 1; II, 4; IV, 1—4; V, 12—14 u. s. w. und manche Sätze in I, 2. 6. 12. 31. 38); 4. den Redactor, welcher diese drei Schriften zu den Commentarii in ihrer jetzigen Gestalt zusammenarbeitete, wobei er natürlich manches in seinen Quellen Vorhandene wegließ, änderte und nach andern ihm vorliegenden Berichten oder mit frei bildender Phantasie erweiterte.

Daß N., wie er S. VII sagt, „in der neuern exegetischen Literatur nicht besonders bewandert" ist, hat seinen kritischen Untersuchungen, wenn man sich auf seinen Standpunkt stellt, keinen Eintrag gethan. Die Sicherheit aber z. B., mit welcher er den Bericht über die Stiftshütte ꝛc. für ungeschichtlich erklärt (S. 121 ff.), ist mir nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß er die Untersuchungen von Bähr und Riggenbach (s. Lit.-Bl. 1867, 148) nicht kennt. Reusch.

Kirchengeschichte.

Aus Avignon. Von **C. Höfler.** (Aus den Abhandlungen der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. VI. Serie I. Band.) Prag, Calve 1868. 48 S. 4. 20 Sgr.

Marsiglio von Padua und Alvaro Pelayo über Papst und Kaiser, Kirche und Staat. Von Dr. **Max Birck,** Religionslehrer. (Abgedruckt aus dem Jahresberichte der höhern Bürgerschule zu Mülheim a. R.) Mülheim 1868. 22 S. 4.

1. Unter dem Titel „Aus Avignon," der ganz andere Erwartungen erregt, erhalten wir von Höfler eine Reihe von urkundlichen Beiträgen zur Regierungsgeschichte des Kaisers Ludwig des Baiern und des Papstes Johann XXII. In der Einleitung ist

der Nachweis gegeben, daß die Capitulation, die der Markgraf Karl von Mähren am 22. April 1346 zu Avignon mit Clemens VI. einging, um mit dessen Hülfe dem Könige Ludwig die Krone zu entreißen, für die Macht und Ehre des deutschen König- und Kaiserthums weit erniedrigendere Bedingungen enthalten habe, als sie je Kaiser Ludwig dem römischen Stuhle zuzugestehen bereit war, um nur vom Banne losgesprochen zu werden. Höfler wird in diesem Punkte wohl Recht behalten gegen Palacky, Dominicus und Schötter. Jedenfalls ist das tückische und unredliche Verfahren Karls IV. gegen das Haus Wittelsbach, als wäre er der Executor des Zorns Clemens' VI., nicht ehrenhaft, wie das schon seiner Zeit die Annales Matseenses betont haben (*Pertz*, Mon. IX, 830). Die mitgetheilten Urkunden beziehen sich: 1) auf die Mission des Bruders Walter an den Hof zu Avignon; 2) erhalten wir einen Tractat des Wilhelm Occam über die Wahl Karls IV., dessen als ungedruckter Schrift bereits in dem Verzeichnisse der Werke Occams, welches das 1806 zu Rom erschienene Supplement zu Waddings Annalen lieferte, gedacht war. H. theilt den Tractat aus einer deutschen Bibliothek mit, Cod. Eichst. N. 269. Occam führt hier den Beweis, daß die Wahl den Bestimmungen der deutschen Reichsgesetze ganz entgegenlaufend geschehen und darum ungültig sei, mit steter Beziehung auf die wörtlich angeführte Erklärung des Churvereins zu Rense. 3) Die Mission Arnolds von Veudele, eines Vertrauten Benedicts XII. nach München 1338—39, nach Briefen Benedicts an Kaiser Ludwig, aus demselben Codex. 4) Die Relation Bruder Bernhards über die Aufnahme der Gesandtschaft Kaiser Ludwigs in Avignon, 16. Jan. 1344, nebst Auszügen aus einer Collatio Clemens' VI. am 10. Apr. 1343, zwei Tage vor Erlaß der Sentenz gegen Kaiser Ludwig, so wie ein Vortrag desselben Papstes vom 11. Juli 1343, der besonders gegen Occam als Quelle der Irrthümer des Marsilius und Anderer („ab illo Guilelmo didicit et recepit errores ille Marsilius et alii multi") gerichtet ist. Wenn H. bemerkt, kein Papst habe die deutsche Nation mehr aus allen „welthistorischen Stellungen" herausgedrängt, als Clemens VI., so ist vielmehr die Sachlage die, daß durch die egoistischen Tendenzen der deutschen Fürsten und die unverständige Politik Kaiser Ludwigs die Schwäche des Reichs schon so offenkundig geworden war, daß sich jene „welthistorische Stellung," wie sie noch Heinrich VII. in Anspruch nehmen zu können glaubte, ohnehin nicht mehr behaupten ließ. Unter diesen Verhältnissen mußte das französische Interesse bei dem römischen Stuhle ins Gewicht fallen, wozu noch die persönliche Befreundung mit dem französischen Hofe bei Clemens VI. kam, „cuius et regis Franciae unum cor erat" (*Böhmer*, Fontes IV, 217). Einen schlagenden Beleg, wie sehr die deutschen Zustände auf die Haltung der Avignonschen Päpste rückwirkten, haben wir ja an dem Berichte des Matthias von Neuenburg über das Benehmen Benedicts XII. gegen die Gesandtschaft Kaiser Ludwigs vom J. 1335 (*Böhmer*, Fontes IV, 206). Der Papst war bereit, Ludwig mit der Kirche auszusöhnen trotz der entgegenstehenden Vorstellungen der Könige von Frankreich und Neapel. Erst auf die Nachricht hin, daß der König von Böhmen und Herzog Heinrich von Baiern mit Hülfe der Könige von Ungarn und Polen einen Gegenkönig aufstellen wollten, gelang es den Cardinälen, den Papst wegen der Losprechung bedenklich zu machen. Wenn Ludwig, äußerten sie, nicht einmal an den Seinigen einen Rückhalt mehr habe, sei es für den römischen Stuhl nicht rathsam, sich eines ohnmächtigen und schwachen Königs wegen mit mächtigen Fürsten zu überwerfen.

5) Ueber die politischen Schriften des Conrad von Megenberg, zunächst der in dem Cod. Eichst. befindlichen Tractatus de translatione imperii und eine weitere Abhandlung desselben gegen einzelne Sätze Occams. Die Anschauungen Conrads über das Verhältniß des Reiches zur Kirche sind im Ganzen die des Alvarus Pelagius. Das Kaiserreich umfaßt die ganze Welt, und wenn sich gleichwohl Könige und Fürsten als dem Kaiser **nicht** unterworfen erklären, so ist dieses lediglich als eine beklagenswerthe Thatsache, nicht als Recht anzusehen. Das Kaiserthum aber ist nicht unmittelbar von Gott, sondern, wie Christus geistliche und weltliche Regierungsgewalt besessen, so hat er beide Gewalten dem h. Petrus und damit dem Papste übergeben, der beide Schwerter führt. Dieses Kaiserthum hat der Papst von den Griechen auf die Franken und von diesen auf die Deutschen übertragen, und zwar nach göttlichem Rechte, weßhalb auch dem Papste die Nomination und Approbation des gewählten römischen Königs zusteht. — Die Abhandlung gegen Occam ist ohne besondere Bedeutung. Die Bezeichnung Occams als „Scholast" ist wohl nur Druckfehler. Die Worte, womit nach der Uebersetzung Höflers der Tractat eingeleitet wird: „Zwei Dinge seien es, welche den König erhaben — zum Augustus — machten und bewirkten, daß er aufhöre Augustus zu sein, die Zwietracht der Churfürsten und die Bosheit der Auswärtigen, welche dem kaiserlichen Adler die Feder ausrupfen . ." geben in dieser Fassung keinen Sinn; denn es ist nicht abzusehen, wie die Zwietracht der Churfürsten und die Plünderung des Reichs durch Fremde den König zum Augustus machen sollten. Entweder hat der Text eine von H. nicht bemerkte Lücke, oder es findet ein Wortspiel statt und statt des ersten augustus ist angustus zu lesen, wodurch der Sinn klar und der Zusammenhang mit dem Folgenden hergestellt würde. — 6) Bemerkungen über die Genesis des Streites der Minoriten mit Johann XXII. über die Besitzlosigkeit Christi und der Apostel, die jedoch nichts wesentlich Neues bieten. — 7) Der Avignonsche Plan, Italien vom deutschen Reiche zu trennen nach der in einem Codex der Magliabecchiana befindlichen, von H. leider sehr incorrect abgedruckten, Bulle Johanns XXII. Quia in futurorum eventibus, deren Aechtheit jedoch noch nicht sicher gestellt ist. Wenn H. darin den „stärksten Angriff, welchen die deutsche Nation bisher in ihrer europäischen Stellung bestanden," findet, so wäre vielmehr zu sagen, daß dieser Schritt für beide Länder sich nur segensreich erwiesen haben würde. — 8) Kaiser Karls IV. Verdienste um die deutsche Sprache, hier daran erwiesen, daß er des h. Augustinus Soliloquia (nicht Soliloquium) ins Deutsche übersetzen ließ.

Für die Geschichte des 14. Jahrh. sind alle diese Urkunden mehr oder weniger von Interesse, nur hätte der Text correcter mitgetheilt werden sollen. An einzelnen Stellen ist die Fassung desselben geradezu sinnwidrig, wie S. 15 a *nimis* veris electoribus, statt a minime oder nullis veris elect., S. 16 in discordia *per* regem rom. electus, statt *in* regem elect. u. s. w. Die unangenehmen Erfahrungen, die Höfler in dieser Beziehung schon gemacht, hätten eine größere Sorgfalt hierin veranlassen sollen.

2. Für ein Schulprogramm ist dieser Gegenstand sehr lohnend, zumal bei der kirchlich-politischen Stimmung der Gegenwart; nur sind für die Behandlung eben dadurch gewisse Schranken gezogen, die mehr das Wesentliche bietende Umrisse als eine eingehende Darstellung erlauben. Der Verf. hat wohl zunächst beabsichtigt, gebildete Laien mit den kirchen-staatsrechtlichen Theorieen der beiden mittelalterlichen Persönlichkeiten bekannt zu machen, und er hat diese Aufgabe mit großer Gewandtheit gelöst. In fließender, allen gelehrten Apparates entkleideter Darstellung sucht er zunächst zu erklären, wie die Päpste zu jener Machtfülle gelangt seien, welche zu Zerwürfnissen mit den Kaisern und Fürsten führte; er gibt dann ein Bild von dem Conflicte der Avignon'schen Päpste mit Kaiser Ludwig dem Baiern und von den kirchlichen Zuständen dieser Zeit, knüpft daran die Lebensumrisse des Marsilius und Alvarus Pelagius und die Grundzüge ihrer kirchen-staatsrechtlichen Anschauung und schließt mit mehr allgemeinen Bemerkungen über das Verhältniß der Kirche zum Staate. Die Arbeit trifft zufälliger Weise mit einer gelehrten Abhandlung von Prof. Fried-

berg[1]) zusammen, der darüber klagt, daß Marsilius bisher keine rechte Würdigung gefunden und daß, „wer seiner erwähnte, ihn kaum gelesen" hatte. Das gerade nicht, sondern Marsilius ist weniger eingehend behandelt worden, weil, wie ich dies schon vor zehn Jahren bemerkt habe, sein Einfluß auf seine Zeit nur ein indirecter gewesen, da er in seinen Ansichten über geistliche Gewalt außerhalb des kirchlichen Vorstellungskreises stand. Dagegen bietet er in den drei Sätzen: daß für den theologischen Beweis nur die h. Schrift endgültig entscheide; daß die Gewalt der Kirche eine rein geistliche und das höchste Organ dieser Gewalt, der päpstliche Primat, keine göttliche Anordnung, sondern eine Frucht kirchlich-politischer Verhältnisse sei; daß endlich die Fürsten berechtigt seien, den Ueberfluß des kirchlichen Besitzes im Nothfalle für Staatszwecke zu verwenden — den Ausgangspunkt für die theologischen Anschauungen Wyclefs und Hus', ungeachtet beide ihn nicht nennen. Von dieser Seite ist Marsilius kirchlich nicht unterschätzt worden, wie nicht bloß die wiederholte Censur durch den römischen Stuhl, sondern auch der Umstand zeigt, daß seine Beschützung durch Kaiser Ludwig ein Haupthinderniß für die Aussöhnung des letztern mit der Kirche war. Ipse (Ludovicus), sagt Clemens VI. in seiner Collatio vom 10. April 1343 (bei Höfler, Aus Avignon, S. 20), Marsilium de Padua et Johannem de Janduno haeresiarchas et de haeresi condemnatos sustinuit et secum traxit usque ad mortem eorum, et audemus dicere, quod vix unquam legimus peiorem haereticum illo Marsilio. Unde de mandato Benedicti praedecessoris nostri de quodam eius libello plusquam 240 articulos haereticales extraximus.

Wenn Birck im Eingange seines Programmes bemerkt, jene Gewaltfülle der Päpste sei „nicht aus kirchlicher Lehre hervorgewachsen," vielmehr habe sie ihre eigentliche Quelle in der Schenkung Constantins und der Aufrichtung des abendländischen Kaiserthums, so ist es allerdings richtig, daß die absolute Monarchie der Päpste nicht im Begriffe der geistlichen Gewalt liegt, aber deßhalb ist sie doch nicht erst durch die Schenkung Constantins zu Stande gekommen, sondern hat weit ältere Anhaltspunkte, ohne welche die Composition dieser Schenkungsurkunde selbst gar nicht möglich gewesen wäre. Es sind dies die in asiatischer Rhetorik gefärbten Aeußerungen über die Bedeutung des bischöflichen Amtes, wie sie besonders stark in den sog. Constitutionen der Apostel laut werden. Der Bischof wird da (lib. II, c. 11) als Gottes Bild unter den Menschen erklärt, weil er über Alle herrscht, über die Priester wie über die Könige und Befehlshaber, über die Väter wie über die Söhne; er ist König, ja „euer irdischer Gott (ἐπίγειος θεός) nach Gott" (c. 26), dem man daher wie einem Könige auch Abgaben entrichten muß, zumal er den weltlichen König eben so überragt, wie die Seele den Leib (c. 29). Wenn nun auch in der griechischen Kirche diese rhetorischen Bezeichnungen an dem Unterthänigkeitsverhältnisse der Bischöfe nichts änderten, vielmehr sogar dem Kaiser das Prädicat des ἀρχιερεύς unterthänig gehorsamst verliehen wurde, so trat dagegen im Abendlande bei dem Mangel einer einheitlichen Herrschaft die geistliche Gewalt an die Stelle derselben unter Vermittlung alttestamentlicher Vorstellungen und centralisirte sich in dem römischen Stuhle. Wenn Gelasius I. an Kaiser Anastasius schreibt: Duo sunt, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. . . . Nosti itaque ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem . . . ., so liegt darin schon das Motiv für das spätere Eingreifen in Regierungsacte „ratione peccati" angedeutet. — Diesem Ineinandermischen des sittlichen und des rechtlichen Elementes gegenüber, betont Marsilius scharf die rein geistliche Gewalt der Kirche; daß bei ihm und Andern, „welche die Unwürdigkeit und Schmach der Persönlichkeiten nicht von der Ehrwürdigkeit der Institute zu trennen wußten," die Ansichten über die Kirche durch die verkommenen kirchlichen Zustände seiner Zeit getrübt worden, ist nicht unmöglich; sicher aber ist, daß auf diese Ansichten zunächst das einseitige Geltendmachen der Grundsätze der aristotelischen Politik von Einfluß gewesen ist, wie dies auch spätern Theologen noch begegnete.

Die Schriften des Marsilius und des Alvarus stehen als scharfe Gegensätze einander gegenüber. „Marsiglio wurde zu seinen Verirrungen durch die falsche Ansicht verleitet, daß in dem Volke eigentlich jegliche Gewalt, staatliche wie kirchliche, ruhe. Alvaro ließ sich durch den Titel »Stellvertreter Christi,« welchen die Päpste namentlich seit den pseudoisidorischen Decretalen führten, täuschen; er übersah, daß nach katholischer Anschauung jeder Bischof ein Stellvertreter Christi und überhaupt jeder Träger einer höhern Gewalt ein Stellvertreter Gottes ist. Nach dem kaiserlichen Theologen soll der Staat die Kirche verschlingen, nach dem päpstlichen Theologen die Kirche die weltliche Gewalt absorbiren." Gleichwohl ist es zu viel gesagt, beide Schriften als „Tendenzschriften" zu bezeichnen; sie vertreten beide eine Weltanschauung, nur daß die des Marsilius vereinsamt dasteht und höchstens an der überspannten Kaiseridee, wie sie noch Heinrich VII. vertrat, „quod omnis anima Romano Principi sit subiecta," einen Anlehnungspunkt hat, während jene des Alvarus von Theologen und Kanonisten in einer Weise vertreten wird, daß die nüchterne und richtige Anschauung Nicolaus' I. von der Trennung beider Gewalten nirgends zu ihrem vollen Rechte zu kommen vermochte. Ueberhaupt, schließt Birck, harrt die Frage, „wie Kirche und Staat sich zu einander stellen sollen, noch immer der Lösung und wird wohl nie endgültig gelöst werden; es lassen sich nach unserm Dafürhalten die Grenzen zwischen beiden nicht ein für allemal bestimmen und fix und fertig aufstellen, da hier alles von wechselnder menschlicher Einsicht und fortschreitender besserer Erkenntniß abhängt." Dieses ist in sofern ganz richtig, als die je herrschende Anschauung über Wesen und Bestimmung beider Institutionen auf die Gestaltung ihres Verhältnisses zu einander nothwendig einwirken wird. Wenn in der Gegenwart nicht nur der Fortschritt, sondern auch eine stark vertretene Richtung innerhalb der Kirche auf Trennung der Kirche von dem Staate hinarbeitet, letztere, weil sie nur auf diesem Wege eine durch den Einfluß des Staates unbehinderte Entwicklung des kirchlichen Lebens erlangen zu können glaubt, so sollte man doch dabei der Worte gedenken, die Optatus von Milevi (de schism. Donat. I, 22) den Donatisten entgegen hält: „Nicht der Staat ist in der Kirche, sondern die Kirche ist im Staate," d. h. ein Einfluß des Staates und eine Abhängigkeit von ihm bleibt auch nach dieser Trennung; die Kirche erhält durch diese Trennung in den einzelnen Territorien den Charakter einer freien Association und bleibt als solche, wie jede andere Privatgesellschaft, dem Oberaufsichtsrechte des Staates unterworfen. Den Frieden mit dem Staate, auch dem confessionslosen — denn damit ist er noch nicht religionslos — zu bewahren, ist durchaus nicht mit Schwierigkeiten, wenn auch vielleicht mit manchem Opfer verbunden; nur halte man sich strenge in der religiösen Sphäre, greife nicht im vermeinten kirchlichen Interesse ins Politische hinein und vergesse nicht, daß die Aufgabe der Kirche ist, dem menschlichen Gemüthe Friede und Versöhnung zu bringen. Niemals aber wird, wer in dem Priester den politischen Gegner sieht, ihm als Boten des Friedens und Stellvertreter Gottes volles Vertrauen gewähren. Um eines momentanen politischen Einflusses willen aber den ganzen Erfolg der Berufsthätigkeit aufs Spiel setzen, das kann nur, um nicht mehr zu sagen, die

---

1) Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniß von Staat und Kirche. Augustinus Triumphus. Marsilius von Padua — in der ‚Zeitschrift für Kirchenrecht' von Dove und Friedberg, VIII. Band (Tübingen, Laupp 1869), S. 69—138.

Leidenschaft. In dieser Beziehung hat Birck einen eben so besonnenen als dem wahren kirchlichen Interesse förderlichen Standpunkt eingehalten, der, auch ohne das bescheidene Anlehnen an Autoritäten, für sich schon vollkommen berechtigt ist.

Würzburg. Schwab.

Dogmatik.

Die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen, vom theologischen und philosophischen Standpunkte, von Monsignore **von Wolanski,** wirkl. Geheimer Kämmerer Sr. Heil. Pius IX., der h. Theologie, Philosophie und beider Rechte Doctor ꝛc. Mit Approbation des hochwürdigsten Bischofs von Münster. Münster, Theissing 1868. IX u. 328 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Der Titel dieses Buches läßt eine speculative Entwicklung des Begriffes der Willensfreiheit im Zusammenhalt mit den damit in Verbindung stehenden Dogmen erwarten, oder eine Geschichte der Lehre von der Willensfreiheit, oder beides. Und wenn der Verf. im Vorworte bemerkt, „die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen habe bis jetzt eine monographische Behandlung nicht erfahren," so kann er das im höchsten Falle von einer besondern Geschichte dieser Lehre sagen; denn Monographieen über die Willensfreiheit gibt es seit dem Erscheinen der Schrift des h. Augustin de libero arbitrio bis in die neueste Zeit herab genug. Demnach scheint er hauptsächlich eine geschichtliche Darstellung dieser Lehre haben liefern zu wollen. Das Buch enthält aber in der That weder eine philosophische Entwicklung des Begriffs der Willensfreiheit noch eine geschichtliche Darstellung der verschiedenen Lehren hierüber, sondern höchstens eine mit etwas Raisonnement verbundene oberflächliche Zusammenstellung einiger Aussprüche älterer Kirchenlehrer und neuerer Theologen über die Willensfreiheit, wobei zudem der Verf. auf das, was akatholische Schriftsteller hierüber gesagt haben, gar keine Rücksicht nehmen zu dürfen glaubt. „Neben den ältern und neuern Theologen haben die akatholischen Schriftsteller und Gelehrten, wie z. B. Kant, Fichte, Schelling und Hegel, weniger Berücksichtigung finden können, da solche Philosophen auf dem Gebiete der kath. Theologie doch nur von secundärem Interesse sind." Will der Verf. nur „auf dem Gebiete der kath. Theologie" stehen bleiben, warum spricht er dann auf dem Titel des Buches von einem philosophischen Standpunkte? Uebrigens spricht sich derselbe gleich von vorn herein sehr bescheiden aus:

In Anbetracht, daß all unser Erkennen, zumal auf so schwierigem Gebiete, doch nur eitel Stückwerk ist, wie der Apostel sagt, und überdieß die Geschichte lehrt, daß selbst große Gelehrte zu allen Zeiten geirrt, so halte ich es für meine Pflicht, hiermit zu erklären, daß, wenn wider alles Erwarten dennoch irgend Etwas dem Geiste der h. Römisch-Apostolischen Kirche nicht vollständig entsprechend von mir aufgefaßt und hier ausgesprochen worden, ich auf meine Ansicht sofort zu Gunsten der Wahrheit und des schuldigen Gehorsams verzichte.

In der Einleitung (S. 1—17) sucht der Verf. zu zeigen, daß „in der vor- und nichtchristlichen Zeit der Mensch, bloßer Vernunfterkenntniß überlassen, in Hinsicht des Freiheitsbegriffs nicht weit kommen konnte," und daß „wir fast überall bei den gebildetsten Völkern des Alterthums jenen Fatalismus finden, der den Menschen an eine unentrinnbare Nothwendigkeit kettete. Erst mit Christus, dem wahren Licht, erstand die wahre Freiheit. . . . Selbst die Juden, obschon dem richtigen Begriffe von derselben am meisten sich nähernd, hatten nicht jene hohe Idee fassen können, daß der Mensch nur dann wahrhaft frei sei, wenn er Gott selbst nachahmend die Sünde flieht und dem Guten zugeneigt alles um Christi willen vollbringt, der keinen Fehl jemals beging und selbst die höchste Freiheit war. . . . Deßhalb sagte auch Christus mit Recht zu den freiheitstolzen Juden: Wenn ihr bei meiner Lehre bleibt, so wird die Freiheit [!] euch frei machen." Da haben wir nun schon die Vermischung zweier verschiedener Begriffe von Freiheit, der zur N a t u r des Menschen gehörigen Freiheit der Selbstbestimmung und des m i t t e l s t dieser Freiheit erst zu erreichenden Z w e c k e s derselben oder der „wahren Freiheit." „Diese erhabene Idee der Freiheit, fährt der Verf. fort, wurde in den folgenden christlichen Jahrhunderten von der Kirche stets entschieden festgehalten. . . . Im Mittelalter wurden die speculativen Erörterungen über den christlichen Freiheitsbegriff aufs neue wieder aufgenommen. . . . Später [im Reformationszeitalter] wagte man, sich von der Offenbarung zu trennen und ein Gebäude bloßer Vernunfterkenntniß aufzustellen, dem jede Stütze fehlte." So sei man nach und nach einerseits zu dem pelagianischen Freiheitsbegriff des Rationalismus, andererseits aber zur pantheistischen und materialistischen Leugnung der Freiheit gekommen. „Wie nun der Pantheismus die totale Abirrung nach dem Geiste ist [!], so ist es der Materialismus in Hinsicht des Körpers. . . . Zwischen beiden Abgründen bewegt sich die Lehre der h. römisch-katholischen Kirche hindurch, dem Geiste gebend, was des Geistes ist, und dem Körper, was des Körpers ist. . . . So hat die kath. Kirche das Dogma von der Freiheit des Willens unerschütterlich festgehalten." Dieses Dogma wird nun „zunächst aus den Quellen der kath. Dogmatik vorgelegt," und die ganze Abhandlung in vier Theile getheilt: I. Entscheidung des kirchl. Lehramtes aus den Stellen der h. Schrift und aus den Lehren der Tradition. II. Definition der Freiheit des Menschen. III. Unterscheidung der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und die er durch die Gnade gewinnt. IV. Irrige Auffassungen der Freiheit des Menschen.

Der 1. Theil enthält nur den Nachweis, daß die kath. Kirche den Satz, daß jeder Mensch sowohl im Stande der Ungnade (sei diese nun durch die Erbsünde oder wirkliche Sünde veranlaßt), als auch im Stande der Gnade vollkommene Freiheit des Willens hat, um seinen letzten Endzweck zu erreichen, zu allen Zeiten als Dogma festgehalten habe. Dafür sprechen sowohl die ausdrücklichen Erklärungen des Tridentinums, als die Decrete gegen Bajus und Jansenius, als auch implicite Entscheidungen früherer Concilien. Das sei auch die Lehre der h. Schrift, sowohl des A. als des N. T., und der ganzen kirchl. Tradition. So wenig wir nun gesonnen sind, gegen all diese Auseinandersetzungen etwas einzuwenden, so können wir doch nicht umhin zu bemerken, daß mit alle dem für den vollen Begriff der menschlichen Freiheit, insbesondere gegenüber dem Begriffe der Gnade und deren Wirksamkeit in der Hauptsache nichts gewonnen ist. Das beweisen die unzähligen Streitigkeiten über den Begriff der menschlichen Freiheit auch innerhalb des angegebenen Standpunktes der kath. Kirche, welche trotz aller kirchl. Entscheidungen bis auf den heutigen Tag noch zu keiner vollständigen Lösung gebracht wurden. Die Hauptfrage bei allen dießbezüglichen Controversen ist nicht, o b der Mensch eine n a t ü r l i c h e Freiheit der Selbstbestimmung besitze, sondern w i e diese möglich sei, und wie sich dieselbe verhalte zu dem göttlichen Vorauswissen und der göttlichen Vorherbestimmung. Wenn der Verf. (S. 20) behauptet, jeder des Vernunftgebrauches mächtige Mensch sei selbst „schlechhin der letzte Grund" seines ewigen Lebens oder seines ewigen Todes, so dürfte das mit der Lehre des h. Augustinus wohl nicht recht zusammenstimmen, der wohl das letztere zugeben würde, das erstere aber nicht. — Außerdem aber erscheinen uns manche vom Verf. unternommene Beweisführungen theils als unstichhaltig, theils als unverständlich. So will er z. B. eine implicite kirchliche Entscheidung für die Willensfreiheit darin finden, daß nach der Lehre der Kirche die vernünftige und frei wollende Seele das u n m i t t e l b a r e Lebensprincip des Körpers ist; „denn, sagt er in durchschossenem Druck, wenn die vernünftige Seele das unmittelbare Lebensprincip des Körpers ist, nicht aber eine Naturpsyche, wie Günther wollte, dann ist die Freiheit des menschlichen Willens gewiß, weil dann alle Wahrnehmungen durch die Sinne nur die Bestimmung haben," daß die vernünftige Thätigkeit von ihnen ausgehe, und weil die Vernunft und die Freiheit

des menschlichen Willens sich nothwendig gegenseitig erfordern und einschließen, indem man Niemandem vorschreiben kann, wie er urtheilen soll." Was hiemit gesagt sein soll, läßt sich nur dunkel ahnen.

Im 2. Theile erst handelt es sich um eine „theologische" Definition von der Freiheit des Menschen, „zu welcher bereits von den großen Kirchenvätern (den hh. Augustin, Bernhard, Anselm, Thomas von Aquin, Bonaventura und Alphons Maria von Liguori) der Grund gelegt worden ist." Diejenige Definition, wonach „die Möglichkeit, zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Objecten wählen zu können, nicht etwa bloß als ein integrirendes Moment, sondern auch nothwendig und wesentlich zur Freiheit gehören soll," hält der Verf. für nicht ganz passend, weil ja sonst im Himmel, wo keine Wahl mehr Statt hat, auch keine Freiheit wäre. Er definirt daher die Freiheit als „bewußte Selbstbestimmung, welche durch die Wahl zwischen entgegengesetzten Objecten zwar angezeigt werden kann, aber nicht in dieser Wahl selbst besteht" (S. 101). Daß die Freiheit in der Wahl selbst besteht, wird wohl Niemand behaupten, der sich genau auszudrücken gewohnt ist; vielmehr hört mit der wirklichen Wahl des Einen die Freiheit zur Wahl des Entgegengesetzten auf. Das Nämliche gilt aber auch von der „Selbstbestimmung." Die Freiheit ist daher nicht Selbstbestimmung, sondern nur die Möglichkeit ungehinderter und unabhängiger Selbstbestimmung, und diese Möglichkeit hört mit der wirklichen Selbstbestimmung auf und geht in Nothwendigkeit über. Daher erklärt es sich sehr einfach, inwiefern sich Freiheit und Nothwendigkeit nicht ausschließen, da ja die Nothwendigkeit eine durch den Willen selbst mit Freiheit gesetzte sein kann. Die Art und Weise aber, wie der Verf. Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen sucht, ist, weil er „auch dort Freiheit annimmt, wo die Selbstbestimmung nur für ein Einziges möglich ist" (also auch die Nicht-Selbstbestimmung nicht möglich ist), durchaus unrichtig. Trotzdem meint er, seinen Begriff von Freiheit, als Selbstbestimmung, auch durch Aussprüche der genannten Autoritäten belegen zu können. Ueberhaupt müssen wir bemerken, daß Freiheit auch nicht einmal mit dem Vermögen der freien Selbstbestimmung identisch, sondern ein rein negativer Begriff ist, der ein solches Vermögen voraussetzt und nur die Art und Weise des Uebergangs des Vermögens in den Act ausdrückt.

Im 3. Theile endlich wird sehr richtig unterschieden zwischen der Freiheit, die der Mensch von Natur aus besitzt, und derjenigen, die er durch die Gnade gewinnt, und die erstere, als Mittel zur letztern, die natürliche, die letztere aber, als Zweck der erstern, die übernatürliche Freiheit genannt, wogegen wir durchaus nichts zu erinnern haben, wenn wir auch mit der darauf folgenden Bestimmung des Verhältnisses zwischen Natürlich und Uebernatürlich nicht ganz und in jeder Hinsicht einverstanden sein können. Wenn der Verf. sagt: „Damit die übernatürliche Freiheit zu Stande komme, müssen die natürliche Freiheit (oder besser der freie Wille) und die göttliche Gnade zusammenwirken," so muß ihm natürlich jeder Katholik unbedingt zustimmen, wenn er auch diesen Satz nicht noch näher belegen würde durch die Aussprüche der h. Schrift und der Väter. Die Hauptfrage aber ist hier die, wie man sich dieses Zusammenwirken zu denken habe. Der Verf. geht auch auf diese Frage ein und bespricht mit ziemlich befriedigender Einfachheit und Klarheit die beiden Hauptsysteme, die sich in dieser Hinsicht seit dem Tridentinum gebildet haben, den Thomismus (mit seiner praemotio physica) und den Congruismus, indem er sich gegen den erstern zu Gunsten des letztern erklärt. Wenn er unter andern bemerkt, „die erstere Ansicht, wonach der Wille sich nur leidend verhalte, enthalte eine Menge gelehrter Worte, um die es sich aber hier nicht handle, sondern nur um die Exposition der Sache selbst," so hat er vollkommen Recht; denn die berühmte Unterscheidung der Thomisten zwischen dem sensus compositus und divisus ist in der That eine wahre Zwickmühle. Dessenungeachtet will es uns bedünken, als ob jener Congruismus, „der die Wirksamkeit der Gnade vom freien Willen abhängig macht," ein Moment der Wahrheit übersehe, das der Thomismus in sich hat, wenn auch in einseitig ausgebildeter Weise. Daß die Gnade ihre Wirksamkeit (efficacia) aus sich selber habe, ist nicht bloß Lehre der spätern Thomisten, sondern entschieden des h. Thomas selbst, und der Congruismus scheint im Unrechte zu sein, wenn er das leugnet. Aber etwas anderes ist ihre Wirksamkeit und etwas anderes der Erfolg derselben (oder die Art der Wirkung). Unterscheidet doch auch der h. Thomas die praedestinatio als solche und den effectus praedestinationis streng von einander. Wirksam ist die Gnade, d. h. der göttliche Wille, eigentlich immer, und es gibt gar keine Gnade, die nichts wirkt. Ebenso erreicht auch die Gnade ihren Erfolg allemal, denn der göttliche Wille geht immer in Erfüllung. Ob aber der eigene Wille des Menschen mit dem göttlichen übereinstimme und das Ziel des letztern auch von dem erstern wirklich gewollt werde, ist eine andere Frage. Wenn der Thomismus den menschlichen Willen als causa *secunda* betrachtet, so hat er in einer Hinsicht Recht, wenn er nämlich darunter nur das Willensvermögen versteht, und dieses Vermögen bedarf allerdings einer praemotio physica, wobei es sich zunächst nur passiv verhalten kann. Diese praemotio kann aber nur den Zweck haben, das Vermögen zu eigener Activität zu erregen, und sobald es activ wird, verhält es sich schon nicht mehr passiv, sondern wird Willensact, und dieser actus ist dann causa *prima*. Freilich ist hiebei ja nicht zu übersehen, daß das Willensvermögen als solches noch eigentlich gar nicht wirkliche Ursache ist und daher auch nur im uneigentlichen Sinne causa secunda genannt werden kann. Wirkliche Ursache ist erst der Willensact, und dieser ist als solcher immer causa sui, und nie causa secunda. Um nun aber die Möglichkeit eines solchen Vermögens, das an sich ein causatum ist, im Acte aber selbst zur causa wird, einzusehen, dazu genügen freilich die Voraussetzungen nicht, von denen sowohl die Thomisten als die Congruisten ausgehen. Es wäre daher sehr zu wünschen, daß man auch in der Theologie die Resultate der neuern Philosophie etwas mehr und gründlicher berücksichtigte, und zwar nicht bloß um sie zu widerlegen, sondern auch um etwas daraus zu lernen.

Das Erstere thut der Verf. zum Theil im 4. Theile, wo er die irrigen Auffassungen der Freiheit des Menschen in der vor- und nachchristlichen Zeit und also auch in der neuern Philosophie bespricht. Wenn er hiebei zuletzt (S. 281) die Bemerkung macht, „Die vielfachen Schwankungen, welche uns in der Geschichte der Philosophie in Bezug auf die Bestimmung des Begriffes der Freiheit entgegentreten, zeigen also recht deutlich, daß man die Freiheit des Willens nur unter der Bedingung aufrecht erhalten kann, wenn man sie in der Weise auffaßt, wie sie sich in unserm Selbstbewußtsein unmittelbar ankündigt," so haben wir dem nur die andere Bemerkung hinzuzufügen, daß ja gerade dieses unmittelbare Bewußtsein der Freiheit auf der einen und der Abhängigkeit auf der andern Seite erst noch der Erklärung bedarf, um den Widerspruch zwischen beiden zu lösen, und daß erst in der verschiedenen Art der Erklärung die Ansichten aus einander gehen. Eine vollständige Erklärung kann aber offenbar nur im Zusammenhange eines vollständigen Systems der Philosophie gegeben werden.

Freising. Hayd.

Hymnologie.

Beiträge zur **Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen.** Mit besonderer Rücksicht auf das römische Brevier. Von Dr. **Joh. Kayser,** Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Paderborn. Zwei-

tes Heft. Paderborn, Junfermann 1868. 3 Bl. S. 165–310. 17½ Sgr.

Die günstige Beurtheilung und beifällige Aufnahme, welche das 1. Heft dieser Schrift gefunden hat, wird durch das vorliegende 2. Heft in jeder Beziehung gerechtfertigt; dasselbe wird ohne Zweifel dem Werke um so mehr neue Freunde zuführen, als nun die Fortsetzung gesichert ist und das 3. Heft bald nachfolgen wird. Im Anschlusse an das 1. u. 2. Buch im 1. Hefte (vgl. Lit.-Bl. 1867, Sp. 512) folgen hier im 3. Buche (S. 165 — 220) kurze biographische Notizen über die lateinischen Hymnen-Dichter Papst Damasus, Aurelius Prudentius Clemens und Coelius Sedulius, und im 4. Buche (S. 223 —308) eine Erklärung der Hymnen Splendor paternae gloriae, Beata nobis gaudia, Deus creator omnium und Aeterna Christi munera.

Die Biographieen zeichnen sich im Allgemeinen durch lebendige Frische und bündige Darstellung aus, befriedigen nicht minder die Ansprüche des Geschichtskenners als die Interessen des Laien und sind zur Constatirung der Verfasser eine eben so ergiebige Quelle wie ein zum Verständniß der Hymnen nothwendiger Commentar. Bei den Untersuchungen über die Verfasser der Hymnen beweist K. viel Tact und Scharfsinn, unterscheidet sorgfältig zwischen dem, was gewiß ist, und dem, was zweifelhaft bleibt, und weiß auch scheinbar geringfügige historische Thatsachen für seinen Zweck auszubeuten. So lassen sich für die Echtheit des dem Papst Damasus zugeschriebenen Hymnus auf den Apostel Andreas, Decus sacrati nominis, weder innere Gründe noch äußere Beweise vorbringen. Nun fand aber die Translation des h. Andreas von Patras nach Constantinopel im J. 357 statt, zu einer Zeit, wo Damasus im Oriente bei dem verbannten Papste Liberius verweilte. Da hienach Damasus dem Schauplatze des herrlichen Triumphzuges näher gerückt war, so ist seinerseits eine bis zum Lobliede gerade auf diesen Apostel sich steigernde Begeisterung nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit. Von demselben Papste soll auch das Agatha-Lied Martyris ecce dies Agathae herrühren. Zu Gunsten dieser Annahme macht K. einige ganz treffliche Bemerkungen. Die Lösung der Frage hängt zumeist ab von der richtigen Lesart des 2. Verses der letzten Strophe. Für die Lesart pro miseris supplica domino sprechen einige Handschriften und Druckausgaben, „welche sämmtlich liturgischen Zwecken dienen wollten und darum den liturgischen Text wiedergeben." Dagegen bieten mehrere Herausgeber, „welche zunächst und vorab ein literarisches Interesse verfolgten," die Lesart pro misero rogita oder supplica Damaso. Darf man bezüglich der letztern Fassung keine willkürliche Aenderung voraussetzen, so muß diesen Herausgebern (Fabricius, Baronius u. s. w.) handschriftliches Material vorgelegen haben, „welches, da nicht für liturgische Zwecke geschrieben," ihre Recension verbürgt. Zudem läßt sich, da „bei der Herübernahme in den liturgischen Gebrauch die persönliche der allgemein kirchlichen Beziehung weichen mußte," eine Aenderung der Lesart pro misero rogita Damaso in die andere Fassung „begreifen und erklären, umgekehrt aber nimmermehr" (S. 186). Wollte und konnte K., zumal ihm der erforderliche kritische Apparat mangelte, hiemit die Frage nicht endgültig entschieden haben, so ist doch die Lösung weiter gefördert und zur Geschichte der kirchlichen Hymnodik auch in anderer Hinsicht ein Beitrag geliefert. Das Lied hat nämlich einen consequent durchgeführten Endreim. Da man den Reim für spätern Datums hält, so wurde sowohl dies Lied dem Papste Damasus († 384), als auch der Hymnus Beata nobis gaudia dem h. Hilarius abgesprochen (S. 248). Indeß war eine Assonanz der Versausgänge schon bei classischen Dichtern, namentlich bei den im Volkston dichtenden Komikern, beliebt (S. 249), und läßt sich die Anwendung des Reims bei christlichen Dichtern um so leichter erklären, als sie „für alle, nicht bloß für die höhern Schichten dichteten" (S. 189). Diese paar Beispiele mögen als Beweis dienen, daß K. bei seinen Forschungen die Schwierigkeiten nicht umgeht und daß nicht alle Mühe, den wirklichen Verfassern auf die Spur zu kommen, vergeblich ist.

Jeder, der sich für den eigentlichen und ursprünglichen Sinn der Hymnen interessirt, kann dem Bestreben, die Verfasser derselben soviel als möglich festzustellen, seine vollste Anerkennung nicht versagen. Denn der Hymnus gehört, wie K. schon früher ausgeführt hat (H. 1, S. 3), zu den subjectiven Dichtungen, bei denen der Inhalt aus der Gemüthstiefe hervorquillt, ein Product des innersten Lebens ist. Dabei ist jedoch der Hymnus nichts weniger als religiöse Schwärmerei, wobei der Dichter ohne eigene Thätigkeit, ohne klare Vorstellungen sich eitlen Träumereien und Trugbildern überläßt, sondern das Resultat einer auf den tiefsten Grund der Religion gestützten, in Glaube, Hoffnung und Liebe wurzelnden Begeisterung für Gottes Ehre und die Verherrlichung seiner Diener. Daß die Kenntniß der ganzen Persönlichkeit zum Verständnisse dieser geheimnißvollen Witterungen der Seele außerordentlich viel beitrage, kann keinem Zweifel unterliegen. Das geflügelte Wort, es komme nicht darauf an, wer es gesagt, sondern was gesagt werde, stößt diese Behauptung nicht um. Allerdings kann man auch ohne Weiteres einen Sinn in die Worte des christlichen Sängers hineintragen; indeß muß man sich vor dieser Deutelei um so mehr hüten, als die Hymnen meistens von Heiligen herrühren und die Gefühle der Heiligen, namentlich in einer so gehobenen Seelenstimmung, doch häufig anderer Art sind, als die der gewöhnlichen Menschenkinder. In dieser Hinsicht warnt K. mit Recht davor, bei jeder Veranlassung u. a. an die res lubricas der spätern Moralisten zu denken (S. 235). Was nun K.'s Commentirung der Hymnen so ganz vorzüglich macht, ist dieses, daß er sich stets bemüht, den Leser in den eigentlichen und ursprünglichen Sinn einzuführen. Seine allseitige classische und patristische Erudition, verbunden mit einer tiefen, auf Studium und Erfahrung gegründeten Kenntniß der menschlichen Seele macht ihn dazu ganz geeignet. Konnte Daniel die Erklärung der Hymnen des 1. Heftes „geradezu vortrefflich" nennen, so verdient die des 2. Heftes meines Erachtens noch größeres Lob.

Es war ein glücklicher Gedanke, am Schlusse eines jeden Hymnus auch die ältesten deutschen Uebersetzungen anzuführen. Wie daraus erhellt, hatte man, um den angehenden Klerikern das Verständniß dessen, was sie sangen, zu vermitteln, bereits in der ersten Hälfte des 9. Jahrh., mehr noch im 12. Jahrh. zwischenzeilige Wortübersetzungen (S. 102. 246). Im 15. Jahrh. gab es auch schon singbare Uebertragungen (S. 116); namentlich ist eine große Anzahl von Hymnen zu diesem Zweck in dem „Hymnarius durch das ganntz Jar," gedruckt zu Sigmundslust im J. 1524, übersetzt. Daß man auch heute diese herrlichen Lieder dem Bewußtsein des christlichen Volkes nicht vorenthalten will, beweisen die vielen Uebersetzungen neuerer und neuester Zeit (S. 308). Kann jedoch eine einfache Uebersetzung dem Theologen wenig nützen, so wird sie noch weniger dem Laien genügen. Soll darum, wie es zu wünschen wäre, der Inhalt dieser kräftigen Gesänge in die Seele des Volkes übergehen, so müßten auch die Predigten und Katechesen, der christliche Unterricht überhaupt, darauf Rücksicht nehmen. Gerade zu diesem Zwecke ist das Werk von K. sehr zu empfehlen. Seine Commentare sind in der That eine Fundgrube der kräftigsten, schönsten und herrlichsten Gedanken, und weil die christlichen Dichter den Schwung ihres mächtig erregten Gefühls meistens an Symbole angelehnt haben, so findet man bei ihnen zur Veranschaulichung abstracter Wahrheiten eine Menge von mustergültigen Bildern.

Bezüglich einiger untergeordneter Punkte erlaube ich mir eine verschiedene Ansicht zu äußern. Im Hymnus Splendor paternae gloriae wird (S. 235) der 1. V. der 4. Str., Informet actus strenuos, übersetzt: „Er leite uns an zu herrlichen Thaten." Informare heißt nicht bloß Anleitung zu etwas

geben, sondern auch einer Sache Gestalt, Form und Leben verleihen. Da die Gnade derart die Form des verdienstlichen Werkes ist, daß nur durch sie dasselbe möglich und wirklich wird, so dürfte man vielleicht besser übersetzen: „bilde" oder sogar „schaffe in uns herrliche Thaten." Diese Anschauung von der wirksamen Gnade ist den Kirchenvätern nicht fremd. So sagt Cyprian, Gott vergelte in uns, was er selbst geleistet, und belohne, was er selbst gewirkt (ep. 67. ed. *Migne* IV, 418). Selbstverständlich wird auch durch diese Deutung die thatkräftige Mitwirkung nicht ausgeschlossen. — Um in den disparaten Gliedern den einheitlichen Gedanken zu retten, übersetzt K. die zwei letzten Verse der 5. Str., Fides calore ferveat, Fraudis venena nesciat, mit „die Treue brenne vor Liebesglut, ohne vom Gifte des Truges zu wissen" (S. 238). Indessen bleibt, da der Glaube wesentlich Gehorsam ist, auch bei der wörtlichen Uebertragung: „der Glaube brenne vor Liebesglut, und kenne nicht das Gift des Truges," die emsige Treue des Körpers gegen den Geist unangetastet. — Es scheint ein Versehen zu sein, wenn bei Str. 3. des H. Beata nobis gaudia bemerkt wird, das römische Brevier habe die zwei letzten Verse Musto madere deputant, Quos spiritus repleverat verwandelt in Madere musto sobrios, Christi fideles increpat; wenigstens finde ich in meinen Ausgaben des Breviers diese Veränderung nicht. Bei den zwei ersten Versen dieses H., Beata nobis gaudia Anni reduxit orbita, wäre eine kurze Darstellung der Idee des Kirchenjahres am Platz gewesen. — Bezeichnet in Str. 3. des H. Deus creator omnium der Ausdruck voti reus im Allgemeinen denjenigen, der Gebetserhörung gefunden hat (S. 272), so ist diese, weil ja der Christ allezeit beten soll, nicht auf die Morgenbitten allein zu beschränken. — Sehr originell ist die Erklärung des letzten V. der 6. Str.: Castos fides refrigerans *Somni vaporem* temperet. Wie K. vermuthet, war die Schwierigkeit des Ausdrucks „somni vapor" wahrscheinlich der Anlaß, weshalb dieser berühmte Hymnus, der sonst als Vespergesang für den Samstag allgemein in Gebrauch war, aus dem römischen Brevier entfernt wurde. Um ihn zu erklären, geht K. „auf die psychologische Anschauung Plato's, der ja die Kirchenväter jener Zeit huldigten" (S. 277), zurück. Dieser denkt sich die Seele dreitheilig, aus dem Vernünftigen, dem Eiferartigen und dem Begehrlichen bestehend. „Aus der niedrigen Partie (dem Begehrlichen) steigen wie aus einem Sumpfe glühende Dünste auf, welche die Vernunft umhüllen und blenden, so daß sie nicht klar zu sehen vermag. Solche Umnebelungen finden um so mehr und um so leichter statt, wenn die Thätigkeit des Vernünftigen im Menschen zurücktritt, wie im Schlafe. . . . Daß der Glaube diesen pesthaften Qualm, der aus dem begehrlichen Theile der Seele aufsteigt, mäßige, niederhalte, wo der Mensch es mit selbstbewußter Einsicht nicht vermag: das erfleht der Schlußvers dieser Strophe" (S. 278). Ich habe absichtlich diesen Passus citirt, um an einem Beispiel zu zeigen, wie gründlich K. im Allgemeinen verfährt, obschon hier die Annahme nicht nöthig ist, daß dem christlichen Dichter die platonische Anschauung geradezu vorgeschwebt habe. Es genügte, daß das Wort vapor in der Bedeutung von „sinnlicher Liebes-Glut" — wenn auch nur durch Seneca — Bürgerrecht erlangt hatte, um es auch ohne Weiteres in diesem Sinne zu gebrauchen. — S. 294 wird V. 3. Mortis sacrae compendio (im Hymnus Aeterna Christi munera Str. 3.) übersetzt: „nach kurzem heiligen Todeskampfe." Statt dessen möchte ich vorschlagen: „durch das Verdienst eines heiligen Todes." Denn bis in das 6. Jahrh. wurden die Martyrer allein als Heilige gefeiert (S. 305). Außerdem steht mortis compendio nicht im Gegensatze zu dem natürlichen Tode, der „in Folge von Schwäche oder Siechthum und Krankheit ein weiter Umweg ist durch all die Wirrsale dieses Lebens zur Ewigkeit" (S. 295). Auch der h. Polykarpus, den K. anführt, hatte, obgleich er „binnen einer Stunde sich von ewiger Strafe loskaufte" (Martyr. S. Polyc. c. 2), doch zuvor 86 Jahre dem Herrn treu gedient (l. c. c. 19) und gewiß des Tages Last und Hitze vielfach erfahren. — Weil, wie Tertullian sagt, der Christen Blut eine Aussaat ist, so kann man füglich, ohne Unterscheidung besonderer Klassen, die Ehrenprädicate der 2. Str. auf die Martyrer insgesammt beziehen, um so mehr, da die Apostel eher ecclesi*ae*, als ecclesi*arum* principes genannt werden dürften.

Schließlich wäre im Interesse des Werkes zu wünschen, daß auch über den veränderten Text des röm. Breviers in den Anmerkungen ein erklärendes Wort beigefügt würde, sobald eine allzu starke Abweichung dies erheischt. Wäre es thunlich, in demselben Hefte, worin das Lebensbild eines Dichters entworfen wird, zugleich den einen oder andern Hymnus desselben zu erklären, so wäre dies um so vortheilhafter, als sich einzelne biographische Züge desto tiefer einprägen, wenn man den dichterischen Geist sofort in einer Probe verkörpert sieht.

Luxemburg. Peters.

Kirchenrecht.

Lehrbuch des Deutschen Kirchenrechtes. Von Dr. **Otto Mejer.** Dritte neu bearbeitete Auflage. Erste Hälfte. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1869. XXIII u. 388 S. 8. 3 Thlr.

System des in Deutschland geltenden **Kirchenrechts** von **Friedrich Bluhme**, Doctor beider Rechte und der Theologie, Königlichem Geheimen Justizrath und ordentlichem Professor der Rechte, Ordinarius des Spruchcollegiums der Juristenfacultät zu Bonn. Zweite verbesserte Auflage. A. u. d. T.: Encyclopaedie der in Deutschland geltenden Rechte. Dritte Abtheilung. Das öffentliche Recht. Zweite Lieferung. Zur zweiten und dritten Ausgabe gehörig. Bonn, Marcus 1868. VIII u. 288 S. 8. 1 Thlr. 14 Sgr.

1. Unter dem Titel „Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts" erschien, 279 S. stark, im Jahre 1845 die erste, unter demselben Titel 1856, 623 S. umfassend, die zweite Auflage des Werkes, welches Mejer unter dem oben angegebenen Titel nunmehr in dritter Auflage darbietet. Da er das Buch selbst als dritte Auflage bezeichnet, mithin trotz des veränderten Titels und Umfanges (die vorliegende erste Hälfte entspricht den ersten 302 S. der 2. Aufl.) nicht als ein neues Werk angesehen wissen will, so darf sich meine Besprechung auf Hervorhebung dessen beschränken, was diese neue Auflage charakterisirt, zumal ich die 2. Auflage sehr eingehend in dem Moy'schen ‚Archiv für katholisches Kirchenrecht', Bd. I. (1857) S. 113—125, 173—180 besprochen habe. Ich sage dabei ganz offen, daß ich Angesichts dieser neuen Auflage und der mannigfaltigen Erfahrungen, welche die dazwischen liegenden dreizehn Jahre boten, mein Urtheil über manche Punkte anders gefaßt haben würde.

S. 1—137 gibt M. eine historische Darstellung, welche nach einer Einleitung über Kirche und Kirchenrecht (S. 1—13) die „vorreformatorische Kirche" in drei Perioden (bis auf Justinian, bis „etwa 1314," bis „zum Siege der Reformation") darstellt, somit einerseits den Grundstandpunkt Mejers darlegt, — er statuirt eine christliche Kirche, welche als die unsichtbare die katholische, die lutherische und die reformirte als historisch zu Tage getretene juristische Bekenntnisse umfaßt, — anderseits in einer kurzen historischen Entwicklung von diesem Standpunkte aus theils dogmatische Punkte erörtert, theils das Historische der positiven Institutionen, wenigstens für die katholische Kirche, vorwegnimmt. Ich mag nun die Wichtigkeit einer Geschichte des Kirchenrechts so wenig bestreiten, daß ich eine Dogmengeschichte desselben für mehr als ein pium desiderium halte; aber in einem Lehrbuche des positiven Rechts scheint mir ein Zerreißen des Geschichtlichen und des Dogmatischen zweckwidrig, ja für die deutschen Universitäten gefährlich: einmal, weil hier, wo dem Kirchenrechte fünf

Stunden Eines Semesters gewidmet zu sein pflegen, der Stoff dadurch so sehr die Natur des Fragmentarischen annimmt, daß eine gründliche Kenntniß nicht möglich ist; zweitens, weil bei den Meisten, besonders den Studirenden der Rechte, die kirchenhistorischen Vorkenntnisse fehlen, um den Vortrag fruchtbringend zu machen, da, sollten alle diese Punkte wirklich dem Verständnisse zugänglich gemacht werden, die dreifache Zeit erforderlich wäre.

S. 138—270 behandelt M. die „protestantische Kirche." Er hat gegenüber seinem frühern Standpunkte, was er auch in dem Vorworte hervorhebt, bedeutende Concessionen gemacht, indem er einerseits das Recht, wo es von seinem Standpunkte aus anging, an das „vorreformatorische" anschließt, sodann — unter Festhaltung der Anschauung, es sei die Bildung deutscher Landeskirchen kein Nothbehelf, sondern „Consequenz der im 16. Jahrh. im protestantischen Deutschland dominirenden lutherischen Lehrmeinung von den gottgeordneten Pflichten der Obrigkeit," worunter „die Pflicht der Custodia der ersten Gesetzestafel" hervorragt, — zugibt, das Landeskirchenwesen sei in innerer Zersetzung und müsse nach dem Laufe der Dinge der Bildung von Freikirchen Platz machen. Er gibt es deshalb auf, letztere „als bloß eingeimpfte reformatorische Formationen anzusehen." Aber die Mischung aus beiden weist er ab, indem jene beiden auf „potenten Grundgedanken beruhen;" er hält sie nur für ein zeitweiliges Expediens und weist Richters Anschauung dem Einflusse seiner naturrechtlichen Schule zu, wohl nicht ganz mit Recht, da Richter vielmehr unter dem ersten Eindrucke der rechtshistorischen Schule sich bildete. Interessant ist nun allerdings die Art, wie M. das evangelische Kirchenrecht hinsichtlich der Verfassung construirt. Ich will mich nicht in eine Fehde darüber einlassen, kann jedoch nicht umhin, Eins hervorzuheben. Der Grundstandpunkt Mejers hat meines Erachtens eine Berechtigung, soweit nachweisbar die einheitliche und consequente Entwicklung der evangelischen Kirchenverfassung in einem einzelnen Lande seit den Tagen der Reformation stattgefunden hat unter demselben Landesherrn als summus episcopus. Das kann indeß für wenige Territorien behauptet werden. Man ist aber schwerlich berechtigt, für Staaten andern Charakters das Gleiche anzunehmen. Wie z. B. läßt sich jener Standpunkt consequent festhalten für Preußen, das Theile von Sachsen, Schlesien, ehemals rein katholische Gebiete u. s. w. umfaßt, für das ehemalige Königreich Hannover, Kurhessen, Nassau u. s. w.? Gewiß wird doch M. die Pflicht der „Custodia der ersten Gesetzestafel" in dem Sinne, welchen er annimmt, nicht auch vom Standpunkte der Reformatoren aus den ehemals katholischen Landesherren zuschreiben. Ohne Bedenken sage ich, daß mir die Grundanschauung Richters mehr der protestantischen Kirche zuzusagen scheint, weil sie derselben kein einzelnes bestimmtes formales Verfassungsprincip zu Grunde legt. Mejers Standpunkt weicht auch jetzt noch sehr ab von jenem, der in dem (im Lit.-Bl. 1868, Sp. 694 von mir besprochenen) gehaltvollen Vortrage des Consistorialpräsidenten Hegel entwickelt ist. Uebrigens bietet M. ein Material, das im Hinblicke auf den Raum nicht reichhaltiger gedacht werden kann.

S. 271 ff. sind der „römischkatholischen Kirche" gewidmet und behandeln die Hierarchie im Allgemeinen, Ordination, Irregularitäten u. s. f., Diöcesen und Provinzen (Bischof, Pfarrer, Klöster, Domcapitel, Generalvicare, Metropoliten), Papst und Curie, Concilien, Gallicanismus, Mission, Kirche und Staat, Rechtsquellen und Literatur. Ich brauche wohl kaum zu sagen, daß mir diese Art der Anordnung nicht dem katholischen Rechte innerlich zu entsprechen scheint. Gallicanismus, Febronianismus u. s. w. als coordinirte Glieder in die Darstellung des Rechts neben den verfassungsmäßigen Theilen aufzunehmen, halte ich unbedingt für verkehrt. Es kommt auf eine Verquickung von Notizen über geltendes Recht, Kirchenpolitik und Geschichte heraus, die nicht von gesunder Wirkung sein kann. Fehlerhaft, mindestens die richtige Auffassung der katholischen Anschauung trübend ist, daß die auf dogmatischen Principien ruhenden katholischen Rechtssätze nicht immer objectiv, sondern bisweilen im polemischen Gegensatze zu den protestantischen dargestellt werden.

Einzelne Ungenauigkeiten und Irrthümer der zweiten Auflage sind verbessert, einzelne jedoch stehen geblieben; ich enthalte mich der Angabe derselben, da ich nach Umständen beim Erscheinen der zweiten Hälfte darauf zurückkommen kann.

Um ein Gesammturtheil zu geben, darf ich sagen, daß die Darstellung im Ganzen eine objective zu bleiben sich bemüht; strenge ist jeder Ausfall vermieden, denn Kritik von entgegengesetztem Standpunkte aus kann man nicht so nennen, und das Bemühen ist ersichtlich, die einzelnen Punkte der katholischen Auffassung entsprechend zu geben. Als Leitfaden bei Vorlesungen hat das Buch, insbesondere einem Auditorium gegenüber, dem die Kenntniß namentlich des katholischen Kirchenrechts für den praktischen Gebrauch nicht wesentlich erscheint, Werth; zum Selbststudium hingegen bietet es theils zu viel wegen der Menge von bloßen Notizen und Verweisungen, die, wie sich auch in den Quellen zeigt, zu aphoristisch sind, theils zu wenig, weil die Verarbeitung des Materiales fehlt. Aber man kann dem Verf. das Zeugniß nicht versagen, daß er sein Werk wesentlich verbessert hat, daß er, obgleich für das katholische Recht im Ganzen auf andern Werken fußend, doch auch hierbei und in ganz vorzüglichem Grade für das protestantische Recht mit voller Selbständigkeit verfährt.

2. Das Buch von Bluhme, die zweite Lieferung der dritten Abtheilung einer „Encyclopädie der in Deutschland geltenden Rechte," erschien in 1. Auflage im J. 1858 im Umfange von 258 S. Es unterscheidet sich diese neue Auflage bei dem vermehrten Umfange von der erstern durch den Nachtrag von Literaturangaben, ein Register, die Erweiterung einzelner Materien, Verbesserungen und dgl. Im großen Ganzen ist die Gestalt des Systems nicht verändert worden. Da das Werk lediglich einen encyclopädischen Zweck hat, mithin sich auf die Darstellung der Grundbegriffe und die Skizzirung, um so zu sagen, des Gerippes, beschränken muß, genügt es in dem ‚Lit.-Bl.' auf das Erscheinen der zweiten Auflage hingewiesen zu haben. Von den gewöhnlichen Encyclopädieen in compendiarischer Form unterscheidet es sich durch das Bestreben, die allgemeinen Gesichtspunkte darzulegen, z. B. für das Verhältniß von Staat und Kirche und dgl. So beabsichtigt es offenbar nicht so sehr, dem Anfänger in der Jurisprudenz als Wegweiser zu dienen, wie etwa dem Theologen, namentlich dem evangelischen, oder dem sonst wissenschaftlich gebildeten Nichtfachmann.

Prag. Schulte.

Die **Monarchia Sicula**. Eine historisch-canonistische Untersuchung von Dr. **Franz Jacob Sentis**, a. o. Professor des Kirchenrechtes an der Universität zu Freiburg i. Br. Freiburg, Herder. VII u. 302 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Unter Berufung auf eine Bulle Urbans II. vom Jahre 1098 [1]), wodurch dem Normannen-Grafen Roger I. in dankbarer Anerkennung seiner Verdienste um die Befreiung Siciliens vom Joche der Sarazenen die auf seine Nachfolger vererbliche Würde eines geborenen Legaten des römischen Stuhles verliehen worden sein soll, beanspruchten die Beherrscher der gedachten Insel seit dem Ausgange des Mittelalters die mit dieser Eigenschaft verbundenen Rechte in einem so weiten Umfange und maßten sich, insbesondere seit Ferdinand I. dem Katholischen, das Kirchenregiment in einer solchen Weise an, daß dadurch nicht nur die Landeskirche, selbst in rein geistlichen Dingen, von der landesherrlichen

1) Die betreffende Urkunde (bei Sentis S. 245) ist datirt: Datum Salerni III. Nonas Julii Indictionis VII. anno Pontificatus nostri [Urbani II.] undecimo.

Macht durchaus abhängig gemacht, sondern auch der jurisdictionelle Primat des Papstes nahezu gänzlich ausgeschlossen wurde. Die fortwährenden und immer weiter gehenden Uebergriffe dieser angeblich auf päpstlicher Verleihung beruhenden Legaten-Gewalt, welcher man seit dem 16. Jahrhundert den bezeichnenden Namen „Monarchia Sicula" gab, hatten bereits im Anfange des vorigen Jahrhunderts, während der Herrschaft des Herzogs Victor Amadeus von Savoyen über Sicilien, den Papst Clemens XI. veranlaßt, durch die vom 20. Februar 1714 datirte, am 20. Febr. 1715 publicirte Bulle Romanus Pontifex (bei Sentis S. 258) die prätendirte, jedenfalls vielfach mißbrauchte Legaten-Qualität mit ihrem Tribunale gänzlich aufzuheben und die kirchliche Jurisdiction, den Bestimmungen des Trienter Concils entsprechend, anderweitig zu ordnen. Dadurch entbrannte ein heftiger Streit zwischen der römischen Curie und dem Beherrscher Siciliens, welcher seinen Prätensionen zu entsagen nicht gewillt war und darin von dem König Philipp V. von Spanien, als eventuellem Thronfolger, bestärkt wurde. Der Streit wurde mit wechselndem Erfolge fortgesetzt und erst, nachdem Sicilien unter die Herrschaft des Kaisers Karl VI. gekommen war, von dem zweiten Nachfolger Clemens' XI., Benedict XIII., durch die Bulle Fideli vom 30. Aug. 1728 (S. 265) dahin beigelegt, daß dem sog. „Richter der Monarchie" durch neue Concession des römischen Stuhles eine beschränkte Jurisdictionsgewalt beigelegt und dem jedesmaligen Beherrscher Siciliens das Recht der Ernennung desselben zugestanden wurde. Die Hoffnung, daß auf diese Weise den bis dahin bestandenen Mißbräuchen der angeblichen Legaten-Gewalt genugsam werde vorgebeugt werden, ging indeß nicht in Erfüllung, da der delegirte Richter seine Jurisdiction auch fernerhin nicht aus der neuen päpstlichen Concession, sondern vor wie nach aus der durch die Bulle Clemens' XI. abolirten angeblichen Legaten-Gewalt herleitete, und den Anordnungen der Staatsregierung mehr, als jener Bulle Benedicts XIII., Folge leisten zu müssen glaubte. Auch die wiederholten anderweitigen Bemühungen des römischen Stuhles, den landesherrlichen Einfluß auf die Ausübung der kirchlichen Jurisdiction nach Maßgabe der kirchlichen Verfassungsgrundsätze durch Vereinbarung mit der sicilianischen Regierung zu ordnen, blieben ohne Erfolg, weil auch die concordatmäßig festgestellten Grenzen desselben Seitens der Regierungs-Organe willkürlich überschritten wurden. Sonach blieb der Zustand der Unterdrückung der kirchlichen Gewalt durch die Staatsgewalt, trotz des vielfachen Wechsels der Landesherrschaft über Sicilien, im Wesentlichen unverändert; selbst noch Victor Emmanuel und dessen Statthalter, nicht minder als Garibaldi zur Zeit der Dictatur, ließen sich zu den herkömmlichen Zeiten in der Kathedrale zu Palermo die einem päpstlichen Legaten gebührenden Ehren erweisen.

Eine so schmähliche, mit dem kirchlichen Verfassungsrechte durchaus unvereinbare Stellung der Kirche zum Staate konnte auf die Dauer nicht mehr ertragen werden. Nachdem das Uebel durch stets wachsende Uebergriffe, zumal der dermaligen Staatsregierung, seinen Höhepunkt erreicht hatte und die Langmuth des römischen Stuhles erschöpft war, faßte Pius IX. den Entschluß, die sog. „apostolische Legation oder Monarchie Siciliens," welche durch die vorgedachte Bulle Benedicts XIII. zwar nicht wiederhergestellt, aber doch scheinbar, wenngleich in sehr beschränktem Maße, anerkannt worden war, abermals von Grund aus zu aboliren, alle daraus abgeleiteten wirklichen oder vorgeblichen Rechte der sicilianischen Herrscher in kirchlichen Dingen zu vernichten und den zur Ausübung der dem zeitigen Könige angeblich zustehenden kirchlichen Jurisdiction bestellten geistlichen Delegaten, den sog. Iudex Monarchiae, namentlich und feierlich aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Das Erstere geschah durch die bereits am 28. Jan. 1864 unterzeichnete, aber erst am 10. Oct. 1867 in üblicher Weise publicirte Bulle Suprema (S. 285), das Letztere, nachdem der zeitige Delegat derselben Folge zu leisten sich geweigert hatte, durch Breve vom 23. Juli 1868.

Indeß ist die dermalige italienische Regierung, wie leicht vorauszusehen war, keineswegs geneigt, sich dieser päpstlichen Entscheidung zu fügen; dieselbe hat vielmehr im Parlamente ausdrücklich erklärt, daß sie keinerlei Neuerung rücksichtlich der königlichen Prärogative oder Hoheitsrechte, und insbesondere des Privilegiums der apostolischen Legation dulden werde; sie hält das sog. „Tribunal der Monarchie" aufrecht, beschützt den Richter desselben in seinem Widerstande gegen die Befehle des Papstes, und bedroht Jeden mit strafrechtlicher Verfolgung, der die Abolitionsbulle Pius' IX. auszuführen sich unterstehen sollte.

Diesem Zerwürfnisse verdanken wir die hier in Rede stehende Monographie über eine in Deutschland bisher wenig bekannte Institution Siciliens, deren Abolition nach dem Urtheile der erleuchtetsten Cardinäle aus der Zeit Clemens' XI. als ein Ereigniß von eben so großer Wichtigkeit zu betrachten ist, als die Erhaltung der weltlichen Herrschaft des Papstes. Der Verf., welcher während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Rom Gelegenheit und Muße hatte, diese sowohl in geschichtlicher als in kirchenrechtlicher Hinsicht höchst interessante Materie mit Rücksicht auf die gesammte italienische und spanische Literatur, unter Benutzung der deutschen Quellen- und Geschichtswerke über die betreffenden Zeiten und unter Beihülfe eigener archivalischer Studien in den Archiven Roms und Palermo's gründlich zu erforschen, hat uns als Resultat seiner Forschungen, wie sich nach seinen frühern Leistungen auf diesem Gebiete erwarten ließ, ein den Gegenstand sowohl in geschichtlicher als in juristischer Hinsicht erschöpfendes Werk geliefert. Als Anhang sind die wichtigsten Actenstücke beigefügt, wodurch der Leser in den Stand gesetzt wird, die Richtigkeit der gewonnenen Resultate an den Quellen selbst zu prüfen. Diese Resultate gehen aber im Wesentlichen dahin: die Aechtheit des von Gaufred Malaterra (Historia Sicula l. IV. cap. ult.) mitgetheilten Privilegiums Urbans II. für Roger I. von Sicilien vom Jahre 1098 dürfte zwar nicht zu bestreiten sein, obgleich dasselbe erst nach vierhundert Jahren zum Vorschein gekommen und von seinem Originale keine Spur vorhanden ist; der Inhalt desselben sei aber in keiner Weise geeignet, die Prätensionen der Fürsten Siciliens zu rechtfertigen, da das Privilegium seinem Wortlaute nach keine apostolische Legation, welche von den Päpsten überhaupt niemals auf Laien übertragen worden, darstelle, überdieß aber auch nur dem damaligen Grafen Roger I. und dessen Söhnen, nicht aber auch allen künftigen Thronfolgern ertheilt worden sei, sonach mit dem Tode der persönlich Privilegirten seine Endschaft erreicht habe. Der Entstehungsgrund der sog. Monarchie liege daher nicht in dem erst gegen 1510 entdeckten Diplome Urbans II., sondern in den bereits im 11. Jahrhundert begonnenen und allmählich immer mehr gesteigerten Usurpationen der kirchlichen Gewalt von Seiten der sicilianischen Fürsten. In dieser Hinsicht bietet die vorliegende mit großer Sorgfalt in das Einzelne tief eingehende, unparteiische historisch-canonistische Untersuchung einen überaus schätzbaren Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses des Staates zur Kirche Siciliens; sie liefert zugleich den Beweis, daß in dem darüber entbrannten Streite und unter den schwierigsten Verhältnissen die Päpste stets den rein kirchlichen Standpunkt gewahrt haben, während die spanischen und bourbonischen Könige sich zwar meistens persönlich als fromme Katholiken gebärdeten, aber unter dem Vorwande unveräußerlicher Rechte ihrer Krone kein Bedenken trugen, auf dem unbestreitbar rein kirchlichen Gebiete sich Usurpationen, Willkürlichkeiten und Eingriffe aller Art zu erlauben. Die besonders unter den gegenwärtigen Verhältnissen des Königs von Sicilien zum römischen Stuhle ihres Gegenstandes wegen höchst interessante, überdieß aber auch durch ansprechende Form und Klarheit der Darstellung ausgezeichnete Schrift verdient daher als

eine sehr erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte die dankbare Anerkennung aller Fachgenossen.

Bonn. Bauerband.

Philosophie.

Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neuern Psychologie von **Joseph Jungmann**, Priester der Gesellschaft Jesu. Innsbruck, Wagner 1868. III u. 292 S. 8. 28 Sgr.

Der Verf., der wissenschaftlichen Welt bereits bekannt durch sein früheres Werk: Die Schönheit und die schöne Kunst (s. Lit.-Bl. 1866, 473), gibt im ersten Abschnitt dieses Buches Abhandlungen über die Vermögen der Seele und erörtert hier besonders ausführlich die Begriffe Liebe und Schönheit, die Anschauungen seines frühern Werkes über diese Begriffe wiederholend und erweiternd. Im zweiten Abschnitt handelt er vom Gemüth, das er S. 123 als „die gleichzeitige und übereinstimmende Thätigkeit des höhern und niedern Strebevermögens, hervorgerufen durch die actuelle Erkenntniß eines Gutes oder Uebels, das als solches nur von der Vernunft erkannt wird," erklärt; er gibt dann ausführliche Erörterungen über die Begriffe Gefühl, *πάθος*, *ἦθος*, passio und über das Gemüth als Träger des ethischen Lebens. Im dritten Abschnitt, „das Gefühlsvermögen der neuern Psychologie" überschrieben, beweist der Verf., daß das Gefühl weder ein bloßes Leiden der Seele, noch eine unmittelbare Wahrnehmung unserer innern Zustände sein könne. Er nimmt keine andern Thätigkeiten unserer Seele an als Erkennen und Streben, und das Gefühl fällt ihm ganz auf Seite des Strebens. Kann ich dem Verf. in diesem Punkte auch nicht unbedingt beistimmen, so muß ich doch zugestehen, daß er durch seine Untersuchungen die Lösung der Frage, ob besonderes Gefühlsvermögen oder nicht, wesentlich erleichtert hat. Wir wollen die Hauptpunkte der Untersuchungen auseinandersetzen und unsere Gegenbemerkungen daran knüpfen.

Sehr gut beweist der Verf., daß das Gefühl kein reines, bloßes Leiden der Seele sei, wie eine Classe der neuern Psychologen will. Die Seele ist eine lebende Substanz; sie i s t nur, insofern sie l e b t, d. h. thätig ist, ändert sich also nur, insofern sie anders thätig wird. Also kann es keine Modificationen der Seele geben, welche bloßes Leiden derselben wären. Höchstens verhielte sich die Seele bloß leidend, wenn Gott ihre Vermögen änderte. Aber solches Leiden kann offenbar nicht für dasselbe mit Gefühl genommen werden. Will man insbesondere mit Hermes und Herbart das Gefühl als ein durch die Anschauung erzeugtes Leiden erklären, so sagt man: die Seele, insofern sie actuell erkennt, wirkt die Zustände, die wir Gefühl nennen; Anschauen und Fühlen ist dasselbe. So Jungmann S. 256—260. Richtig; aber er muß auch zugeben, daß das Gefühl i m m e r etwas Unwillkürliches, gewissermaßen naturnothwendig Auftretendes ist, selbst als Folge freier Handlungen. Wir können ein bestimmtes Gefühl durch unsere freie Thätigkeit unfehlbar und immer weder hervorrufen noch verwischen. Das Gefühl ist weder selbst frei, noch der Freiheit in der Weise unterstellt wie das Erkennen. Insofern kann man das Gefühl allerdings ein Leiden nennen. Diesen Punkt scheint mir der Verf. übersehen zu haben.

Eine zweite Classe von Psychologen läßt das Gefühl in dem unmittelbaren Wahrnehmen der innern Zustände oder besser in dem Innewerden der gehemmten oder geförderten Lebenszustände bestehen. Dagegen bemerkt J., dieses Wahrnehmen und Innewerden sei perceptiver Natur, berechtige also durchaus nicht, ein besonderes vom Erkenntnißvermögen verschiedenes Gefühlsvermögen anzunehmen. Aber ist denn nicht in jedem Gefühl, in jeder Lust und Unlust ein solches Innewerden enthalten, von jedem Gefühl unzertrennlich, sein Wesen, seinen Begriff ausmachend? Ein solches Innewerden und Bewußtsein ist dem Gefühl so wesentlich und innerlich, wie der sinnlichen Empfindung. Freilich ist dieses Bewußtsein, welches zum Wesen des Gefühls gehört, ein ganz anderes, als das reflexe Bewußtsein, welches unsere Seelenzustände und Thätigkeiten zum Gegenstande hat. Jenes Innewerden scheint mir der Verf. S. 274 mit diesem reflexen Bewußtsein oder mit dem von dem reflexen Bewußtsein sachlich nicht verschiedenen innern Sinn zu verwechseln.

S. 265 unterscheidet der Verf. sehr richtig zwei Acte des Strebevermögens: einen, mit dem es einen Gegenstand begehrt, den es nicht besitzt, einen, mit dem es einen Gegenstand umfaßt, den es besitzt. Es will mir scheinen, daß in jedem angenehmen Gefühl ein solches Umfassen eines mit uns Vereinigten (sei es nun eine Vorstellung oder ein Zustand unserer Seele) und uns Angemessenen, in jedem unangenehmen Gefühl ein Widerstreben gegen ein mit uns, sei es nun als Vorstellung oder als Zustand der Seele, Vereinigtes, uns Unangemessenes sich finde. Insofern müssen wir J. Recht geben, wenn er das Gefühl zu den Strebethätigkeiten rechnet. Aber keineswegs besteht in diesem Umfassen und Widerstreben für sich allein das Gefühl. Das Umfassen und Widerstreben kann wie jedes Streben erklärt werden, ohne das Bewußtsein mit in die Erklärung aufzunehmen. Ihm geht ein Erkennen seines Gegenstandes vorher, ein Bewußtsein begleitet es. Aber diese Thätigkeiten gehören doch nicht zu seinem Begriff. Außer diesen Thätigkeiten finden wir aber im Gefühl noch eine dritte Thätigkeit, ein Bewußtsein, ein Innewerden, das sein Wesen mit constituiren hilft, ohne das es gar nicht erklärt werden kann. So ganz und gar Unrecht haben also die Psychologen der zweiten Classe nicht, wenn sie das Gefühl als ein Innewerden definiren. Bewußtsein und Umfassen oder Widerstreben gehören beide gleich wesentlich zum Gefühl. Die besondere vom Erkennen und Streben verschiedene Modification unsers Bewußtseins, die wir im Gefühl finden, läßt sich vielleicht aus dem unwillkürlichen Ineinanderwirken des Erkennens und Strebens erklären, so daß wir der Annahme eines besondern Gefühlsvermögens überhoben sind. Vielleicht entsteht das Gefühl aus dem unmittelbaren, unwillkürlichen Hervortreten des Bewußtseins und Umfassens oder Widerstrebens aus dem einfachen Seelenwesen. Gemüth ist wohl nichts anderes als die Wurzel des Gefühls in der Seele. Das Gemüth nähme hiernach eine ebenso centrale Stellung für die Seele wie das Herz für den Leib ein, woraus sich vielleicht die innige Beziehung beider erklären ließe; J. hingegen macht das Herz zum vorzugsweisen Organ des Gemüths, sofern es die durch die Strebethätigkeiten erschlafften Körperkräfte durch Zuführung von Blut beständig zu erfrischen bestimmt sei. S. 205.

Nach S. 50 ist eigentliche Liebe die Liebe zu unserer Natur und zu dem, worin wir die Vorzüge unserer Natur wiederfinden, gerade wegen dieser Vorzüge. Uneigentliche Liebe ist die Liebe zu unserer Glückseligkeit und zu allem, was diese Glückseligkeit herbeiführt. Diese uneigentliche Liebe findet unsertwegen Statt. Aber auch, wenn wir eine Sache lieben, weil sie uns nützlich ist für eine von uns verschiedene eigentlich geliebte Sache, haben wir uneigentliche Liebe. Uneigentliche Liebe ist darum kurz die Liebe einer Sache um einer andern eigentlich geliebten Sache willen. So ist denn die Ursache der Entstehung und Stärke der uneigentlichen Liebe die eigentliche Liebe. S. 74. Eigentliche Liebe ist es aber noch, wenn wir einen Gegenstand lieben, weil er von einem eigentlich geliebten Gegenstand abhängig ist, wie Reliquien eines Heiligen, Portrait eines Freundes. Uneigentliche Liebe ist nur dann vorhanden, wenn wir eine Sache lieben, sofern von ihr eine andere eigentlich geliebte Sache abhängig ist. So Jungmann. Ich glaube, wir dürfen die uneigentliche Liebe nicht abhängig machen von der eigentlichen und müssen auch schon eine uneigentliche Liebe zu uns selbst annehmen. Eigentliche Liebe ist mir die Liebe zu unserer Natur und zu

andern Dingen wegen ihrer objectiv bestehenden Vorzüge, auch die Liebe zu andern Dingen wegen einer eigentlich geliebten Sache, sofern ja diese Liebe nie bei den andern Dingen stehen bleibt, sondern immer zu der eigentlich geliebten Sache hinübergeht. Uneigentliche Liebe ist mir die Liebe zu unserer Natur, weil sie unsere Natur ist und zu allen übrigen Dingen, insofern sie gerade uns Genuß, Lust, Freude bereiten. Die eigentliche Liebe kann auch auf unrichtiger Schätzung beruhen. Wenn ich einen Heiligen weniger liebe, als mich, so geschieht dies nur vermöge der uneigentlichen Liebe. Die uneigentliche Liebe ist aber erst Sünde, wenn sie die Rechte Anderer verletzt.

Der Verf. lehrt ferner: „Die eigentliche Liebe umfaßt ihr Object, wird Genuß, sofern sie die innere Güte ihres Gegenstandes erkennt." (S. 80.) „Genuß verhält sich zur eigentlichen Liebe, wie psychologische Folge zu ihrem Grunde" (Schönheit und schöne Kunst S. 138). Dieser „Genuß aus eigentlicher Liebe," wie J. ihn nennt, ist, wie die Erkenntniß der innern Güte, mit der eigentlichen Liebe immer nothwendig verbunden. Gut sind dem Verf. nun die Dinge, sofern sie Grund eigentlicher Liebe, schön dagegen, sofern sie Grund des Genusses aus eigentlicher Liebe sein können. Sein, Realität und Einheit sind ihm mit der alten Schule absolute Begriffe; Wahrheit, Güte, Schönheit eignen den Dingen unsern Thätigkeiten gegenüber. S. 88. Ich glaube unterscheiden zu müssen zwischen dem Sein der Dinge und ihrer Form. Zu der letztern rechne ich alles dasjenige im Dinge, was ihm anhaftet, ohne sein Sein zu vermehren, alle Aeußerungen, Thätigkeiten, Erscheinungen des Dinges, auch die Harmonie seiner Theile und Thätigkeiten. Alles dies vermehrt sein Sein nicht. Gegenstand des Erkennens ist das Sein der Dinge, aber dieses wird nur erfaßt durch die Form und aus der Form. Gegenstand des Wollens ist das Sein der Dinge wegen seiner Güte. Diese Güte ist aber nach der Auffassung des gewöhnlichen Lebens nicht das Sein selbst, sondern etwas, das zum Sein hinzukommt, eine angemessene Form des Seins. Nach S. 50 und 51 sind die Dinge innerlich gut, insofern sich in ihnen Kraft, Leben, freie Bewegung kund gibt, sofern sie das Gepräge der Festigkeit und Dauer an sich tragen, sofern sie hell erleuchtet erscheinen, sofern in ihnen die Normen des Seins und Handelns ausgedrückt sind, sofern sie ihrer Form nach mit unserm Sein identisch sind — alles Vorzüge, die das Sein der Dinge nicht mehren, die nur Aeußerungen, Erscheinungen, Formen dieses Seins sind. Wenn wir ferner einen Gegenstand lieben, weil er uns Genuß bereitet, so lieben wir ihn nicht, weil er unser Sein vermehrt, sondern weil er unserm Sein eine bestimmte Form gibt, und insofern nennen wir ihn gut. Es scheint mir darum, daß wir den Gegenstand nur wegen seiner Form gut nennen und also auch nur wegen seiner Form nach ihm streben. Gegenstand des Wollens sind also die Dinge wegen ihrer Form, und in letzter Instanz ist eben diese Form Gegenstand des Strebens; aber sie kann nur in und mit dem Sein gewollt werden, wie das Sein nur durch die Form erkannt werden kann. Sollte nun nicht die Schönheit in der Verbindung beider Momente des Seins und der Form zu suchen sein? Nur durch diese Verbindung vermeiden wir die Einseitigkeiten der modernen Aesthetik, welche bald die Form, bald den Inhalt zu stark betont. Schön wären die Dinge dann, wenn die dem Sein ganz angemessene Form (Thätigkeit oder Gestalt) das Sein hell und klar durchschauen ließe. Als dieses Sein würde dann bei den Naturdingen wohl die im Stoff ausgestaltete Idee Gottes, wie bei den Kunstwerken die im Stoff ausgestaltete Idee des Künstlers gelten. Richtig ist, daß die schönen Gegenstände Grund des Genusses aus eigentlicher Liebe sind. Aber sie sind auch Gegenstand einer sich selbst vergessenden und in die Sache versenkten Anschauung, und das Moment dieser Anschauung tritt beim Genusse des Schönen mindestens ebenso sehr hervor, wie die eigentliche Liebe, wenigstens ist es nicht bloße Bedingung der Liebe und des aus ihr entspringenden Genusses.

Ich stimme dem Verf. bei, wenn er S. 15 unter Seelenvermögen nichts anders versteht, als die Seele selbst, sofern sie verschiedene Arten von Thätigkeiten zu setzen vermag. Ebenso, wenn er S. 101 ein und dasselbe Willensvermögen als natürliche Kraft und als freies Vermögen charakterisirt. Denn es ist ein und dasselbe Vermögen in mir, welches unwillkürlich einer Versuchung folgt und frei wählt, welches das Böse erwählt und es doch nur sub specie boni zu erwählen vermag. Aber daß wirklich ein besonderes sinnliches Strebevermögen anzunehmen sei, welches sich der Nerven als Organe zur Erhaltung des Leibes bedient, wie J. S. 104 behauptet, scheint mir nicht. Das sinnliche Erkennen scheint mir ebenfalls nicht einen Moment bestehen zu können ohne das geistige. Denn nicht einmal die Empfindung ist möglich ohne Aufmerksamkeit, also ohne perceptive Thätigkeit der Seele für sich allein, ohne geistiges Erkennen. Eine unbewußte Empfindung ist eben nur ein äußerer Eindruck. — Verstand ist dem Verf. S. 39 ratio, Vernunft intellectus, und er unterscheidet sie ebenso wenig als Gewissen und Geschmack als verschiedene Vermögen der Seele. Indeß eignet doch dem Verstande, wie der Vernunft eine verschiedene Erkenntnißweise, die genau ihrer eigentlichen Bedeutung in der deutschen Sprache entspricht. Verstand ist die Thätigkeit des Verstehens, der Erfassung eines begrifflichen Inhaltes durch Zerlegung seiner Merkmale in Urtheil und Schluß. Vernunft ist die Thätigkeit des Begreifens, also des Zurückführens auf die Realursache, sei es unmittelbar im Urtheil oder mittelbar durch Schluß. Die Thätigkeit des Verstandes wird geregelt durch das Gesetz der Uebereinstimmung, die Thätigkeit der Vernunft durch das Gesetz des Grundes, und dieses lautet: Jedes Ding hat seine Ursache, nicht: Jede Wirkung hat ihre Ursache — denn dann würde es nur aussprechen, was im Begriff Wirkung liegt, auf den Begriff Wirkung das Gesetz der Uebereinstimmung anwenden, — noch weniger: Wenn A B ist, so hat dies seinen Grund — denn dieser Grund ist eben nur die Uebereinstimmung von A und B. Das Gesetz des Grundes ist durchaus synthetisch, das Gesetz der Uebereinstimmung analytisch. Allerdings gibt es keine Thätigkeit der Vernunft ohne Thätigkeit des Verstandes, keine Anwendung des Gesetzes vom Grunde ohne Anwendung des Gesetzes der Uebereinstimmung. Jedes Urtheil muß gefällt, jeder Schluß gezogen werden nach dem Gesetz der Uebereinstimmung. Anderseits gibt es wohl Anwendungen des Gesetzes der Uebereinstimmung und Thätigkeiten des Verstandes ohne Anwendung des Gesetzes vom Grunde und ohne Thätigkeit der Vernunft, wie Logik und Mathematik zeigen. Gleichwohl aber müssen beide Thätigkeiten und Gesetze wohl unterschieden werden. — Wir müssen es uns versagen, auf die Beiträge zur Geschichte der Theorie des Gefühls, die der Verf. gibt, näher einzugehen, ebenso die vielen feinfühlenden sprachlichen Andeutungen zu würdigen. Hervorzuheben ist noch, daß der Verf. die physiologischen Resultate der neuern Wissenschaft eingehend benutzt. Die Annahme des sympathischen Nervensystems als Vermittler der vegetativen Lebensfunctionen wird indeß von Hagemann, Psychologie S. 18, als durch neuere Untersuchungen unsicher gemacht hingestellt.

Schloß Westerwinkel bei Herbern. Karl Uphues.

Die Erkenntnißlehre als Naturwissenschaft, eine Einleitung in die Philosophie auf der Basis der naturwissenschaftlichen Psychologie, von **W. Oehlmann.** Cöthen, Schettler 1868. VIII u. 167 S. 8. 1 Thlr.

Es gibt Schriften, von denen man kaum etwas sagen kann, ohne der guten Meinung, die, wie man doch annehmen muß, das Werk in die Oeffentlichkeit herausgetrieben hat, zu nahe zu treten. Der Verf. glaubt ohne Zweifel der Menschheit einen Dienst zu thun, wenn er die von Huschke und Schmidt wieder aufgenommene Gall'sche Gehirnschädellehre philosophisch, wie er

meint, verarbeitet; ich meinerseits kann höchstens eine gewisse Entschuldigung für die Möglichkeit einer solchen guten Meinung in dem Zustande unserer Philosophie sehen, welche, wie einerseits die Psychologie von der Physiologie, so nun anderseits die Logik (und warum denn nicht auch die Metaphysik?) von der Psychologie abhängig macht, welches letztere in neuester Zeit auch bei katholischen Philosophen und namentlich bei solchen, welche die scholastische Richtung vertreten, vorkommt. Thatsächlich Neues bringt die Schrift nicht, und als ein selbständiger Forscher auf dem Gebiete der Physiologie tritt der Verf. nirgends hervor. Zur Begründung der Erkenntnißlehre als Naturwissenschaft genügt es aber nicht, die Intelligenz auf die Thätigkeit dreier Grundrichtungen, der generalisirenden, der unterscheidenden und der ergänzenden zurückzuführen (was an sich ganz richtig und, wie auch der Verf. bemerkt, in den in der Logik aufgestellten Denkprincipien angedeutet ist), und nun diese nach Gall'scher Annahme in die „Oberstirn" zu placiren, während die Beobachtungskräfte in die Unterstirn verlegt, und das ganze übrige Gehirn für die Gemüthskräfte in Anspruch genommen wird, da doch alle wirklichen Physiologen bis heute noch vor der Thatsache des Selbstbewußtseins stille stehen; wobei wir uns besonders davor verwahren müssen, Johannes Müller als eine Auctorität für jenen eben so wenig echt philosophischen wie exact naturwissenschaftlichen Gallimathias angeführt zu sehen. Wenn die Unantastbarkeit des Selbstbewußtseins einmal klar feststeht, dann wird sich auch das Thatsächliche der Bedeutung der besondern Entwicklung des Gehirnes und seiner Theile, so wie alle andern Thatsachen, die sich aus dem dermaligen Zustande des im Menschen an den leiblichen Organismus gebundenen Bewußtseins ergeben, richtig würdigen lassen, auch vielleicht manches von dem, was der Verf. als Thatsache psychologischer Beobachtung vorbringt.

Braunsberg. F. Michelis.

Heliand-Literatur.

Der Heliand und seine Quellen. Von Dr. **Ernst Windisch.** Leipzig, F. C. W. Vogel 1868. 3 Bl. 118 S. 8. 24 Sgr.

Die Quellen des Heliand von Dr. **C. W. M. Grein,** nebst einem Anhang: Tatians Evangelienharmonie herausg. nach dem Codex Casselanus. Cassel, Kay 1869. IV u. 282 S. kl. 8. 2 Thlr.

Der Heliand oder die altsächsische Evangelienharmonie. Uebersetzung in Stabreimen nebst einem Anhange von **Chrn. Wilh. Mich. Grein,** Dr. phil. Zweite durchaus neue Bearbeitung. Cassel, Kay 1869. IV u. 188 S. kl. 8. 24 Sgr.

Die stabreimende altsächsische Evangelien-Harmonie oder, wie sie seit dem ersten Herausgeber Schmeller gewöhnlich genannt wird, der Heliand (Heiland) verdient nicht bloß als eine Perle der frühen deutschen Dichtkunst, sondern auch als das einzige größere Denkmal der altniederdeutschen Sprache ein eifriges Studium. Und dieses ist ihr, wie die drei oben aufgeführten Werke zeigen, im verflossenen Jahre reichlich zu Theil geworden. Um nun meinerseits bei der Besprechung der erwähnten Schriften den Boden des Verständnisses zu gewinnen, habe ich es für nöthig gehalten, auch die ältere Heliand-Literatur wenigstens in der Kürze heranzuziehen, weil sich nur so die Entwicklung und der jetzige Stand der Heliand-Frage darstellen läßt.

Erhalten ist uns das Gedicht, das seiner Sprache nach wahrscheinlich dem Münsterlande angehört, in zwei Handschriften: die vollständigere, der nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil des Schlusses fehlt, befindet sich im britischen Museum (Cottonianus), die andere, sehr verstümmelte, im J. 1794 in Bamberg wieder aufgefundene, wird jetzt in der Bibliothek zu München aufbewahrt (Monacensis). Die erste Ausgabe rührt von dem als Sprachforscher hochberühmten Schmeller her:

Heliand. Poema saxonicum seculi noni. Accurate expressum ad exemplar Monacense insertis e Cottoniano Londinensi supplementis necnon adiecta lectionum varietate nunc primum ed. *J. A. Schmeller.* Monach., Stuttgart. & Tubing. 1830. 4.

Zu dieser Ausgabe kam im J. 1840 als zweiter Band ein Wörterbuch nebst Grammatik und Einleitung, an welchem auch Ad. Holtzmann, der spätere Kritiker der Nibelungen, Antheil hat. Holtzmann, um dies hier gleich zu erwähnen, hält beide Handschriften für Uebersetzungen eines uns verlorenen Originals, C. für eine altniederländische, M. für eine niederdeutsche (Pfeiffers Germania XI, 224). Eine andere Ausgabe erschien unter dem Titel:

Heliand oder das Lied vom Leben Jesu, sonst auch die altsächsische Evangelienharmonie. In der Urschrift mit gegenüberstehender Uebersetzung, nebst Anmerkungen und einem Wortverzeichnisse. Von J. R. Köne. Münster 1855. 612 S. 3 Thlr.

Hier wird der Text des Cottonianus gegeben, aber nicht aus der Handschrift selbst, sondern aus Schmellers Ausgabe und Varianten „mühsam gewonnen." Kritik und Erklärung des Gedichtes, das Köne mit Stolz für sein theures Münsterland in Anspruch nimmt, sind trotz der wort- und ruhmreichen Anmerkungen keineswegs gefördert worden. Während nun Conrad Hofmann in München eine kritische Bearbeitung der Londoner Handschrift versuchte, aber nicht zum Drucke brachte, erschien die erste für wissenschaftliche Zwecke brauchbare Handausgabe:

Hêliand. Mit ausführlichem Glossar von *Moritz Heyne.* Paderborn 1868. VIII u. 380 S. 2 Thlr.

Heyne hat abermals den jüngern und schlechtern Monacensis zu Grunde gelegt, die Lücken aus dem Cottonianus ergänzt, der „zwar älter als jener, aber in seinen Dialekt erst aus dem des Münsterlandes umgeschrieben" sei. Diese Ansicht bekämpft Grein (Germania XI, 209 ff.), gesteht aber gern zu, daß der neue Herausgeber sich um die Textkritik wie um das Verständniß der herrlichen Dichtung große Verdienste erworben habe. Ist demnach der Streit um den Vorzug der beiden Codices noch keineswegs endgültig entschieden, so darf doch die Heyne'sche Ausgabe wegen ihrer consequenten Kritik und Orthographie, wegen ihrer bessern (stichischen) Abtheilung und Interpunction und besonders wegen des reichen Glossars für das Studium bestens empfohlen werden [1]).

Dichtungen sind übrigens nicht bloß dazu da, daß Kritiker ihren Stachel daran wetzen und Sprachforscher ihre Collectaneen daraus bereichern. Auch dem Heliand ist ein besseres Loos gefallen. Der liebenswürdige Literar-Historiker Vilmar, der nicht mit dem Scharfsinn der Kritik, wohl aber mit der hohen Begeisterung der Liebe und mit einem dichterisch angehauchten Gemüthe an die Betrachtung unserer ältern Poesie ging, hat das große Verdienst, den Heliand in seinem poetischen Werthe und in seiner religiösen und culturgeschichtlichen Bedeutung zur vollen Anerkennung gebracht zu haben:

Deutsche Alterthümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte. Beiträge zur Erklärung des altsächsischen Heliand und zur innern Geschichte der Einführung des Christenthums in Deutschland. Von A. F. C. Vilmar. Marburg 1845. Neuer Abdruck 1862. 15 Sgr.

---

1) Diese Ausgabe des Heliand ist der 2. Band der von Heyne herausgegebenen Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler. Der 3. Band enthält den Beowulf, der 4. kleinere altniederdeutsche Denkmäler; von dem 1. ist kürzlich die 4. Auflage erschienen (die 1. erschien 1858), mit dem Separat-Titel: *Ulfilas* oder die uns erhaltenen Denkmäler der gothischen Sprache. Text, Grammatik und Wörterbuch. Bearbeitet und herausgegeben von *Friedrich Ludwig Stamm,* Pastor zu St. Ludgeri in Helmstedt [† 1861]. Vierte Auflage, besorgt von Dr. *Moritz Heyne,* Docenten an der Universität Halle. Paderborn, Schöningh 1869. XII u. 368 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr. Der Text ist in der neuen Auflage nach Uppströms Ausgabe berichtigt (die Varianten der von Reifferscheid zu Turin gefundenen Fragmente sind S. XI mitgetheilt), das Glossar wesentlich erweitert worden. Die Red.

Der Verf. zeigt, wie hier die evangelische Geschichte in echt deutschem Gewande erscheint, eingekleidet in die Poesie und Sitte eines edlen deutschen Volksstammes, ausgestattet mit allem Großen und Schönen, was das deutsche Volk, das deutsche Herz und Leben zu geben hat. Unter acht Rubriken wird die deutsche Eigenthümlichkeit, die der Heliand an sich trägt, vorgeführt: 1) epische Form (Annäherung an unsere großen nationalen Epen); 2) Mythologie (dahin gehören die Bezeichnung mudspelli für Weltuntergang, die Tarnkappe [der Helithhelm] des Teufels, so wie die Bezeichnungen des Schicksals); 3) Naturanschauung (Schilderung des Seesturms, des Fischfangs, Beschreibung des menschlichen Leibes); 4) Gesinnung; 5) Sitte, Hausleben, Besitz und Vermögen; 6) Verwandtschaft; 7) Volk und König; 8) Kriegerleben. Wo in der biblischen Geschichte Sitten vorkommen, die dem deutschen Leben widerstrebten, da verfehlt der Dichter nicht, dieselben jedesmal sorgfältig als Sitten der Judenleute zu bezeichnen; wo er fürchten mußte mißverstanden zu werden, da überging er lieber die ganze Sache: er läßt die Beschneidung Christi weg und beschränkt sich auf die Namengebung, die auch bei den Deutschen ein feierlicher Act war; da der Eselsritt bei den Deutschen zu den schimpflichsten Ehrenstrafen gehörte, so schweigt der Dichter gänzlich davon, daß der Heiland auf einem Esel in Jerusalem einritt; daß sodann echt deutsch die Hirten auf dem Felde als Pferdehüter, Christus selbst wie ein Volkskönig, seine Jünger als ein Gefolge von treuen Dienstmannen, die Städte Judäa's als hochgehörnte sächsische Burgen dargestellt werden, ist schon mehrfach hervorgehoben worden.

Wann wurde das Gedicht verfaßt? Wer ist der Dichter desselben? Die Beantwortung dieser Fragen wird für uns nur möglich, wenn erstens das Verhältniß des Heliand zu einem noch vorhandenen alten lateinischen Actenstück und zweitens die vom Dichter benutzten Quellen klar gelegt sind. Wir kommen damit zur Besprechung der oben unter 1 und 2 aufgeführten Schriften von Windisch und Grein.

Flacius Illyricus, der bekannte Magdeburger Centuriator, hat zuerst in seiner Schrift: Catalogus testium veritatis (Straßburg 1562, S. 93) eine Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum abdrucken lassen, die sich dann bei Cordesius in der Ausgabe von Hinkmars Werken (Paris 1615, S. 634), bei Du Chesne (Historiae Francorum scriptores II, 326) und endlich bei Eckhart (Commentarii de rebus Franciae orientalis et Episcopatus Wirceburgensis, Würzburg 1729, II, 324), zum Theil in einer etwas verschiedenen Recension, findet. Ich setze den ersten und wichtigsten Theil unverkürzt hierher.

Cum plurimas Reipublicae utilitates Ludovicus piissimus Augustus summo atque praeclaro ingenio prudenter statuere atque ordinare contendat, maxime tamen, quod ad sacrosanctam religionem aeternamque animarum salubritatem attinet, studiosus ac devotus esse comprobatur, hoc quotidie sollicite tractans, ut populum sibi a Deo subiectum sapienter instruendo ad potiora atque excellentiora semper accendat et nociva quaeque atque superstitiosa comprimendo compescat. In talibus ergo studiis suus iugiter benevolus versatur animus, talibus delectamentis pascitur, ut meliora semper augendo multiplicet et deteriora vetando extinguat. Verum sicut in aliis innumerabilibus infirmioribusque rebus eius comprobari potest affectus, ita quoque in hoc magno opusculo sua non mediocriter commendatur benevolentia. Nam cum divinorum librorum solummodo literati atque eruditi prius notitiam haberent, eius studio [atque imperii tempore, sed Dei omnipotentia atque inchoantia mirabiliter] actum est nuper, ut cunctus populus suae ditioni subditus Theodisca loquens lingua eiusdem divinae lectionis nihilominus notionem acceperit. Praecepit namque cuidam viro de gente Saxonum, qui apud suos non ignobilis vates habebatur, ut vetus ac novum Testamentum in Germanicam linguam poetice transferre studeret, quatenus non solum literatis, verum etiam illiteratis sacra divinorum praeceptorum lectio panderetur. Qui iussis imperialibus libenter obtemperans, [nimirum eo facilius, quo desuper admonitus est prius] ad tam difficile tamque arduum se statim contulit opus, potius tamen confidens de adiutorio obtemperantiae, quam de suae ingenio parvitatis. Igitur a mundi creatione initium capiens, iuxta historiae veritatem quaeque excellentiora summatim decerpens et interdum quaedam, ubi commodum duxit, mystico sensu depingens ad finem totius veteris ac novi Testamenti interpretando more poetico satis faceta eloquentia perduxit. Quod opus tam lucide tamque eleganter iuxta idioma illius linguae composuit, ut audientibus ac intelligentibus non minimam sui decoris dulcedinem praestet. Iuxta morem vero illius poematis omne opus per vitteas distinxit, quas nos lectiones vel sententias possumus appellare.

So weit die kürzere Fassung bei Du Chesne (Quercetanus); die längere Fassung bei Flacius erzählt dann noch als Sage, daß der bis dahin des Sanges unkundige Sachse durch eine Traumerscheinung an sein großes Werk gewiesen und durch höhere Inspiration in der Sangeskunst unterrichtet worden sei. Es folgen dann als zweites Stück Versus de poeta et interprete huius codicis und erzählen, wie ein Landmann, durch eine Stimme vom Himmel aufgerufen, zum Dichter der heiligen Geschichte geworden:

Coeperat a prima nascentis origine mundi
Quinque relabentis percurrens tempora saecli
Venit ad adventum Christi . . . .

Der Codex, aus welchem Flacius die Präfatio abdrucken ließ und der dem Anscheine nach auch das Dichtungswerk selbst noch damals enthielt oder doch früher enthalten hatte, ist noch nicht wieder entdeckt, auch von dem ersten Herausgeber nicht näher beschrieben. Dennoch ist kein Grund vorhanden, an einen literarischen Betrug zu denken. Grein hält es für möglich, daß die Handschrift im J. 1620 mit der Heidelberger Bibliothek nach Rom übergeführt und 1815 bei der Rückgabe der altdeutschen Handschriften dort zurück geblieben sei.

Der bereits erwähnte Eckhart hat zuerst die Präfatio mit unserm Heliand in Verbindung gebracht (Windisch S. 9); er kannte den Cottonianus und den Würzburger Codex, von dem ihm Pez ein Stück geschickt hatte und der nach langem Verschwinden endlich in Bamberg wieder auftauchte. Auch sprach Eckhart bereits die Vermuthung aus, Badurad, der zweite Bischof von Paderborn, ein Sachse von Geburt, aber in Würzburg gebildet, möchte wohl der Verfasser des Gedichtes sein. Grimm und Lachmann halten ebenfalls die Zusammenhörigkeit der Präfatio und des Heliand fest. Nicht so Schmeller. Und allerdings scheinen zwei Umstände für Letztern zu sprechen, zuerst, daß die Sage von der göttlichen Berufung des Dichters ziemlich genau mit dem stimmt, was Beda in seiner Kirchengeschichte der Angelsachsen (IV, 24) von dem Dichter Cädmon erzählt; sodann ist bis jetzt keine Spur von dem dichterisch bearbeiteten Alten Testament aufgefunden, wozu noch kommt, daß ein so gewaltiges Unternehmen jener Zeit kaum zuzutrauen sein möchte und der Heliand in seinem Anfange ganz und gar als ein selbständiges Werk aufzutreten scheint. Schmeller stellte die Hypothese auf, der Heliand sei entstanden auf Anregung des h. Liudger, also noch im 8. Jahrh. Dieser, ein Angelsachse von Geburt und als solcher gewiß mit der Dichtung des Cädmon bekannt, habe in der Schule zu Werden oder Münster dazu aufgefordert, die biblischen Geschichten auf ähnliche Weise wie Cädmon, aber in altsächsischer Sprache zu behandeln; die Ausführung sei von Mehrern erfolgt. Püning (Programm des Gymnasiums zu Recklinghausen 1851) und Köne (Heliand S. 561) haben diese Hypothese acceptirt und weiter ausgeführt. Ensfelder (Etudes sur le Héliand, Straßburger Dissertation 1853) verwirft die Autorität der Präfatio, ohne Schmellers Hypothese zu billigen. Grünhagen (Programm des Breslauer Friedrichs-Gymnasiums 1855) hält die Auctorität der Präfatio in ihrer kürzern Fassung fest. Zarncke endlich (Berichte der Verhandl. der königl. sächs. G. d. W. XVII, 104 ff.) scheidet auch aus dieser kürzern Fassung noch einige Sätze aus, die ihm den Stempel des Sagenhaften an sich zu tragen scheinen und die

wir oben in Klammern eingeschlossen haben. Grein hegt keinen Zweifel, „nicht nur, daß jene Vorrede nebst den lateinischen Versen über den Dichter sich wirklich auf den Heliand bezieht, sondern auch daß uns in diesem bloß der neutestamentliche Theil des großen biblisch=epischen Werkes aus der Zeit Ludwigs des Frommen vorliegt, während der alttestamentliche Theil für uns verloren, allem Anschein nach unwiederbringlich verloren ist." Complicirter, aber nicht unwahrscheinlich ist die von Windisch S. 6 ff. aufgestellte Hypothese. Er glaubt nicht, daß der Verf. des Heliand auch das Alte Testament poetisch behandelt habe; der Schreiber der Präfatio sei offenbar ein Nichtsachse, bei der Abfassung seiner beiden Schriftstücke auf mündliche Berichte angewiesen und mit dem altsächsischen Dialekte nur wenig vertraut gewesen. Windisch vermuthet weiter, bei irgend einem Anlaß sei ein Codex des Heliand in ein fränkisches Kloster gebracht worden; hier habe denn nun Einer das Werk mit jener Präfatio ausgestattet, der sein Urtheil über die Vortrefflichkeit des Gedichtes weniger aus eigener Lectüre als aus der schon gangbaren Tradition geschöpft, aber doch so viel in dem sächsischen Codex gelesen habe, daß sich ihm aus dem Anfange des Gedichtes die Meinung bilden konnte, der Dichter habe auch das A. T. behandelt. Ein solcher Mann konnte dann auch die Sage von dem Angelsachsen Cädmon leicht auf den Helianddichter übertragen.

Seit einer Reihe von Jahren sind unsere Germanisten — ich verstehe darunter natürlich die germanistischen Philologen — eifrig mit der Erforschung der Quellen beschäftigt, aus denen unsere altdeutschen Schriftsteller geschöpft haben. Solche minutiösen Untersuchungen haben nicht nur den idealen Zweck wissenschaftlicher Genauigkeit; sie sind nicht selten geeignet, die Fragen nach dem Autor und seiner Zeit der Lösung näher zu bringen; jedenfalls gestatten sie einen interessanten Einblick in die Werkstätte des Meisters, oft auch die Möglichkeit, aus den einzelnen Zügen und Linien den Schattenriß des Schriftstellers herzustellen — alles das freilich nur dann, wenn die Forschungen mit der äußersten Vorsicht und Genauigkeit durchgeführt werden. Windisch widmet den größten Theil seines Werkchens (S. 24—87) der Erforschung der Heliandquellen und stellt als sein gefundenes Resultat hin, daß der Dichter außer der seinem Werke so zu sagen zu Grunde gelegten Evangelien=Harmonie des Tatian (von Ammonius, dem Lehrer des Origenes verfaßt?) zum Markus und Lukas die Expositiones des Beda, zum Johannes die Commentaria des Alcuin, zum Matthäus aber die Expositio in Matthaeum des Hrabanus Maurus benutzt habe. Die letzte Entdeckung, welche W. gemacht haben will, soll ihm dann die Zeit der Abfassung des Heliand bestimmen helfen. Hrabanus konnte seinen Commentar zum Matthäus nicht vor Ende des Jahres 821 vollendet haben; die Präfatio ist allem Anschein nach noch zu Lebzeiten Ludwigs des Frommen († 840), aber doch einige Zeit nach der Abfassung des Heliand entstanden: „so wird die Vollendung des Heliand in eins der zehn Jahre von 825—835 fallen" (S. 83). Den Dichter aber möchte sich W. am liebsten als einen edlen Sachsen vorstellen, der in seiner Jugend die scholae exteriores irgend welches Klosters besuchte, ohne jemals selbst in das Kloster einzutreten, dem er die Kenntniß des Latein und die christlichen Anschauungen verdankte (S. 86).

Wer indessen weiß, wie wenig selbständige Gedanken Hraban vorbringt, wie er fast nur aus ältern Exegeten schöpft, der darf gegen die von W. aufgestellte Hypothese wohl etwas mißtrauisch sein. Wie, wenn sich beweisen ließe, daß die Gedanken, welche der Helianddichter nach W. aus Hrabanus genommen haben soll, sämmtlich schon bei frühern Exegeten zu finden seien? Diesen Beweis stellt Grein (No. 2), wie ich glaube, ganz überzeugend her. Er zieht alle von Windisch angezogenen Stellen des Heliand in den Bereich seiner Untersuchung und verwirft die Benutzung des Hraban und Alcuin, weil Beda und die andern Exegeten (Augustin zur Bergpredigt, Gregors des Großen Homilieen und Hieronymus zu Matthäus) vollkommen ausreichen, zuweilen sogar besser stimmen (S. 114). Nachdem Grein dann noch für eine Stelle des Heliand das apokryphe Evangelium des Nikodemus als Quelle nachgewiesen hat, führt er (S. 124) eine Reihe von Stellen auf, für die kein Nachweis einer besondern Quelle gelungen ist, die er daher unbedenklich als freies Eigenthum des Dichters gelten läßt. Den zweiten Theil seiner Schrift bildet ein genauer Abdruck der Evangelien=Harmonie des Tatian nach einem Casseler Codex, dessen Text der von dem Helianddichter benutzten Handschrift näher zu stehen scheint, als die Texte, welche Schmeller und Ranke herausgegeben haben.

Indem so die Hypothese von Windisch beseitigt, die Präfatio aber als Führer beibehalten wird, kommt Grein (der Heliand, S. 181) zu der Vermuthung, daß der Heliand im Anfang der Regierung Ludwigs des Frommen, wenigstens vor dem J. 820 entstanden sei. Gerade in den ersten Jahren seiner Regierung habe Ludwig dem Sachsenvolke eine vorzügliche Sorgfalt zugewandt und im J. 815 einen Reichstag zu Paderborn gehalten. Auf diesem Reichstage habe er gewiß die beste Gelegenheit gehabt, sich davon zu überzeugen, daß bei den eben bekehrten Sachsen das Christenthum trotz allem Eifer der Geistlichen noch nicht überall tiefe Wurzeln geschlagen hatte; ohne Zweifel habe er dort auch gesehen, wie die Sachsen noch immer mit besonderer Vorliebe an ihren alten epischen Gesängen hingen. Wohl habe da dem Kaiser, dem das geistige Wohl seiner Unterthanen so sehr am Herzen lag, die Ueberzeugung kommen müssen, es werde gerade bei den Sachsen von besonderer Wirkung sein, wenn ein begabter sächsischer Dichter seinem Volke nicht bloß in der eigenen Sprache, sondern auch in der althergebrachten epischen Gesangesform den Hauptinhalt der Bibel darlege und so dasselbe in den neuen christlichen Ideenkreis tiefer einzuführen suche. Ohne Zweifel sei daher eben auf jenem Reichstage dem Sachsensänger der kaiserliche Auftrag geworden. Diese Ansicht hat bereits früher Middendorf in der ‚Zeitschrift für Geschichte und Alterthum Westfalens' (Bd. 22) und in einem besondern Abdruck: „Ueber die Zeit der Abfassung des Heliand" (Münster 1862) ausgesprochen, leider nicht ohne heftige, pietätslose Angriffe auf den damals schon verstorbenen Schmeller. Daß aber die poetische Kraft des alten Sachsensängers ausgereicht habe, auch die fünf vorchristlichen Zeitalter darzustellen, glaubt Grein durchaus nicht beanstanden zu sollen.

Indem ich mich zu den Uebersetzungen des Gedichtes wende, bleiben die Prosa=Uebertragung von Köne in seiner Heliandausgabe und die von Rapp gefertigte Umdichtung in langen monotonen Versen (1856) billig außer Betracht; sie entkleiden das Epos allzusehr seines eigenthümlichen Gewandes. Kannegießers Uebersetzung (1847) scheint so ziemlich vergessen zu sein. So bleiben noch die, beide in neuen Auflagen vorliegenden Uebertragungen von Simrock (Elberf. 1856, 2. Aufl. 1866. 27 Sgr. Lit.=Bl. 1866, 224) und von Grein übrig. Von Cervantes rührt die Bemerkung her, die Uebertragung eines Dichtungswerkes sei mit der Rückseite eines Teppichs zu vergleichen. Will man mir die Ausführung dieses Gleichnisses gestatten, dann glaube ich die Verschiedenheit und die Eigenthümlichkeiten der beiden Uebertragungen auf den kürzesten Ausdruck zurückführen zu können, indem ich die Grein'sche der Rückseite eines Teppichs vergleiche, die zwar alle Fäden und Farben des Gewebes zeigt, aber die Schönheit desselben mehr nur ahnen läßt, während die Simrock'sche einem nach alten Mustern, aber mit moderner Technik ausgeführten Kunstwerke zu vergleichen ist. Möge denn Jeder nach seinem Geschmacke wählen!

Niederkrüchten. Lindemann.

Literarische Notizen.

— Die Adresse, welche kürzlich bezüglich des bevorstehenden Concils von einer Anzahl von katholischen Laien dem Bischof von

Trier überreicht wurde, ist jetzt auch als Broschüre herausgegeben [1]). Sie ist eine der beachtenswerthesten Kundgebungen hinsichtlich des Concils, welche das ‚Lit.=Bl.' bis jetzt zu verzeichnen hatte. Sie enthält nicht nur nichts, was gegen die katholische Wahrheit oder die kirchliche Ordnung irgendwie verstieße, sondern bringt auch, im ausgesprochenen Gegensatze zu dem bekannten Artikel der ‚Civilta cattolica,' in einer gemessenen, edlen und warmen Sprache solche Wünsche in Bezug auf das Concil zum Ausdruck, welche von sehr vielen — nach den der Redaction zugehenden brieflichen und mündlichen Mittheilungen von weitaus den meisten — Katholiken Deutschlands, denen das Wohl der Kirche am Herzen liegt und welche für die Bedürfnisse unserer Zeit ein Verständniß haben, getheilt werden: Regelung des Verhältnisses der Kirche zum Staate und zur modernen Gesellschaft überhaupt mit entschiedener Verzichtleistung auf die theokratischen Staatsformen des Mittelalters; Regelung des Verhältnisses von Klerus und Laien, Seelsorgern und Gemeinden; Förderung der wissenschaftlichen Bildung der angehenden Geistlichen mit Rücksicht auf die deutschen Verhältnisse; Beseitigung des Index in seiner jetzigen Gestalt. Bei der Sicherheit, mit welcher in Bezug auf das Concil vielfach Privat= oder Partei=Ansichten ganz unbefugt als Ansichten aller guten Katholiken vorgetragen werden, ist es zu wünschen, daß in allen Theilen Deutschlands die Katholiken, welche berechtigt sind, in kirchlichen Fragen ihr Votum abzugeben, mit der gleichen männlichen Entschiedenheit und maßvollen Klarheit, wie die Unterzeichner der Trierer Adresse, ihre Ueberzeugungen und Wünsche aussprechen.

— Der kürzlich veröffentlichte siebente Band von Bunsens Bibelwerk enthält die „apokryphischen Bücher," von mehrern jüngern Theologen übersetzt, nebst einer längern Einleitung über die Geschichte des jüdischen Volkes von Alexander dem Großen bis zur Geburt Jesu von Holtzmann. Als alttestamentliche Apokryphen erscheinen hier die drei Bücher der Makkabäer, Judith, Tobit, das 3. Buch Esra, Zusätze zu Daniel und Esther, Baruch nebst dem Briefe Jeremiä, Weisheit Salomo's, Jesus der Siracide, das Gebet Manasse's und als Anhang Bruchstücke aus dem Buche Henoch, namentlich diejenigen Stücke, welche wegen ihrer Berührung mit neutestamentlichen Stellen bemerkenswerth sind. Man sieht, daß hier zwischen deuterokanonischen (apokryphischen) und apokryphischen (pseudepigraphischen) Schriften kein Unterschied gemacht wird. Ueberdies ist auch die Auswahl von Willkür nicht ganz frei zu sprechen. Ungeachtet der Bemerkungen auf S. VII begreifen wir nicht, warum nicht das 4. Buch Esdras und das 4. B. der Makkabäer mitgetheilt wurden. Beide Werke bildeten seit jeher wie das Gebet Manasse's einen Anhang zum A. T., und sind auch ihrem Inhalte nach wichtiger als 3. Esdr. und 3. Makk. Die Textesverschiedenheiten bei 4. Esdr. durften hiervon nicht abhalten, weil, zumal nach der neulich erfolgten Publication der syrischen Uebersetzung, an allen wichtigern Stellen der ursprüngliche Wortlaut sich ziemlich sicher ermitteln ließ. Die historische Einleitung Holtzmanns ist ruhig und anziehend geschrieben, frei von theologischer Polemik und zudringlich sich vordrängender Tendenz. Gleichwohl gibt sich der Standpunkt des Verf. zu erkennen durch die Hinneigung zu den Resultaten der neuesten rationalistischen Kritik. Dies zeigt seine Anschauung von der Messiaserwartung und der Hoffnung der Juden auf ein jenseitiges Reich, seine Verlegung der Bücher Judith und Tobias in den Zeitraum der beiden Jahrhunderte vor und nach Ch.; seine Geneigtheit, das Buch der Weisheit der christlichen Zeit zuzuweisen u. s. w. Um so weniger kann dies auf vorurtheilsfreier Untersuchung beruhen, als H. sonst in seinem Urtheil, namentlich über die Entstehung der eigentlich apokryphischen Schriften, sehr vorsichtig ist und Angesichts der weit auseinandergehenden Ergebnisse neuester Forschungen sich nur reservirt ausspricht. L.

1) Zum bevorstehenden allgemeinen Concil. Laien=Adresse an den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Trier. Coblenz, Hergt 1869. 14 S. 8. 3 Sgr.

2) Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde. In drei Abtheilungen. Von Ch. C. J. Bunsen. Siebenter Band. Zweite Abtheilung: Bibelurkunden. Dritter Theil: Die apokryphischen Bücher. Herausgegeben von Heinrich Julius Holtzmann. Leipzig, Brockhaus 1869. VIII u. 503 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1⅓ Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 19. Juli 1869. № 15.

Biblische Literatur.

Études bibliques par M. l'abbé **Le Hir,** Professeur des cours spéciaux d'Écriture sainte et d'Hébreu au séminaire de Saint-Sulpice, avec introduction et sommaires par M. l'abbé *Grandvaux*, Directeur au séminaire de Saint-Sulpice. Paris, J. Albanel 1869. Zwei Bände. LXXVII u. 315, 489 S. 8. 12 Fr.

Durch die Herausgabe dieser beiden Bände hat Hr. Grandvaux allen Freunden biblischer Wissenschaft einen Dienst erwiesen und zugleich dem am 13. Jan. 1868 verstorbenen Verf. [1]) ein Monument errichtet, „dauerhafter als Erz." Die hier gesammelt vorliegenden Aufsätze sind allerdings meist schon gedruckt, zum großen Theil in den Pariser Études religieuses. Eine Sammlung derselben war indeß für die Verbreitung, namentlich in Deutschland, höchst wünschenswerth. Nun steht zu erwarten, daß der Name Le Hir, bis dahin fast nur in seinem Vaterlande bekannt, auch auswärts mit Ruhm und Ehre genannt wird. Obgleich nämlich dieser verdienstvolle Gelehrte nie eine größere Arbeit veröffentlicht hat, so bewährt er doch ein so umfassendes Wissen, eine so klare und eindringende Behandlung seines Stoffes, eine so feste und geregelte Methode, daß er unzweifelhaft zu den besten und durchgebildetsten katholischen Gelehrten unseres Jahrhunderts zählt. Namentlich hat er in der Bibelwissenschaft seine Landsleute in ganz auffallendem Maße überholt, und erinnert er fast wieder ein Mal an die alten Zeiten, in denen französische Gelehrte in den kritischen Wissenschaften als die ersten Sterne glänzten. Daß ihm hiermit nicht zu viel des Lobes gespendet wird, möge einer seiner begabtesten Schüler beweisen, dessen er wiederholt mit tiefer Wehmuth gedenkt. In der Jahressitzung der Société Asiatique vom 9. Juli 1868 widmete E. Renan dem Verstorbenen folgende ehrende Erinnerung:

Erlauben Sie mir, meine Herrn, bei unsern Trauerklagen noch von einem Gelehrten zu reden, der wegen seiner Bescheidenheit und des religiösen Grundzuges seines Lebens nur Wenigen bekannt war. Ich habe besser als irgend Jemand das Verdienst des Herrn Abbé Le Hir würdigen können, indem ich ihn zum Lehrer im Hebräischen und Syrischen hatte. Herr Le Hir hat wenig veröffentlicht, und einige seiner Publicationen gehören, da sie einen theologischen Zweck verfolgen, nicht zu dem Gebiete, mit dem sich unsere Gesellschaft beschäftigt. Aber abgesehen von seiner Kenntniß des Hebräischen und der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen war Herr Le Hir bei uns derjenige, welcher am besten das Syrische verstand. . . Er war ein Mann der höchsten Tüchtigkeit, indem er seltene gelehrte Fähigkeiten mit einem grammatischen Wissen von weitestem Umfang verband.

Das Leben des Verstorbenen, wie der Herausg. es in der Einleitung beschreibt, war ein ächtes Gelehrtenleben: äußerlich einförmig und unscheinbar, aber innerlich um so reicher, nur der eigenen Vervollkommnung und dem Lehramt gewidmet. Möchte das leuchtende Beispiel dieses bedeutenden Mannes manchen seiner zahlreichen Schüler begeistern, ihm zu folgen auf dem Wege unermüdlicher Forschung, bescheidenen, selbstlosen Fleißes und jenes ruhigen nüchternen Denkens, dessen die heutige französische Theologie nur allzu sehr noch bedarf.

Der erste Band der vorliegenden Sammlung enthält eine gegen den durch seine negativ-kritische Richtung bekannten protestantischen Pfarrer Reville von Rotterdam gerichtete Abhandlung über das alttestamentliche Prophetenthum und die Echtheit des zweiten Theiles des Isaias (S. 1—138), eine über das vierte B. Esdras (S. 139—250), eine über die von Cureton (1858) zuerst veröffentlichten syrischen Fragmente der Evangelien (S. 251—311) und einen Anhang über die auch in diesem Blatte (1866, 406) besprochene Schrift von Gildemeister über die arabische Uebersetzung der Evangelien aus der Peschito (S. 311—315). — Im zweiten Bande folgen Aufsätze über 1 Joh. 5, 7 (S. 1—89), über die von Tischendorf (1866) veröffentlichten apokryphischen Apokalypsen und über die Himmelfahrt Maria's (S. 90—185), eine gegen Bunsen (Sohn) und Burnouf gerichtete Abhandlung über die Anfänge des Christenthums und die Religion des Zoroaster (S. 187—260), eine Kritik der Apostelgeschichte von Renan (S. 261—292), ein Aufsatz über die Apostel Petrus und Paulus mit Rücksicht auf das durch Michel Nicolas (Prof. an der protest.-theol. Facultät zu Montauban) in Frankreich eingeführte System der Tübinger Schule (S. 293—324), endlich Abhandlungen über den Papst Callistus (S. 325—387), über den h. Ephräm und die syrische Poesie mit Bezug auf die Arbeiten von Bickell (S. 388—426), über zwei von Renan aus dem Orient mitgebrachte phönicische Inschriften (S. 427—473) und über amerikanische Sprachen im Anschluß an die Untersuchungen eines Missionars (S. 474—489.) Diese kurze Inhaltsangabe möge die Reichhaltigkeit dieser „biblischen Studien" erkennen lassen. Man wird es dem Herausg. zu gute halten, daß er den Titel seiner Publication nach dem Grundsatze a potiori fit denominatio wählte, und dieselbe kurzweg „biblische Studien" nannte, obschon, wie die vier letzten Stücke zeigen, die Forschungen des Verf. auf das biblische Gebiet sich nicht beschränkten, sondern auch das historische und mehr noch das sprachwissenschaftliche umfaßten.

1) Arthur Maria Le Hir wurde geboren 5. Dec. 1811 zu Morlaix in der Bretagne; 1833 trat er in das Seminar St. Sulpice ein, welches er seitdem nur einige Male in den Ferien verlassen hat. Seine Lehrer in den orientalischen Sprachen waren außer Garnier, dem Superior von St. Sulpice, Sylvester de Sacy, Ch. Lenormant, de Rougé und Quatremère.

Ehe ich mit der Besprechung einzelner Punkte beginne, will ich nicht unterlassen, auf eine Schwäche aufmerksam zu machen, die sich bei den meisten Arbeiten Le Hirs wiederholt und die darum ein für allemal gerügt sein möge. Ich darf mir dies mit um so größerer Unbefangenheit erlauben, als meine Anerkennung der Tüchtigkeit des Verf. dadurch im Wesentlichen nicht gemindert werden soll, und selbst jener Mangel wieder in einem gewissen Vorzuge begründet zu sein scheint. Wie zum Theil schon aus der Inhaltsangabe erhellt, hat der Verf. seine Arbeiten vorzüglich der aus Deutschland nach Frankreich importirten negativen Kritik gegenübergestellt, er hat auf dem biblisch-kritischen Gebiete die Rolle eines Apologeten übernommen. Die Aufgabe ist nun schwieriger, als ein Unerfahrener sich denken mag, bei ausgesprochen apologetischer Tendenz doch nur die Wahrheit zu vertheidigen und unhaltbare Positionen aufzugeben, selbst wenn ihre Erhaltung dem Feinde gegenüber außerordentlich wünschenswerth erschiene. Nur mit großer Mühe und seltener Selbstüberwindung wird ein Apologet die Gefahr vermeiden, selbst zum Parteigänger zu werden und durch die Wärme seines Gefühles die kalte Ruhe objectiver Erkenntniß zu verlieren. Auch Le Hir ist dieser Gefahr mitunter sichtlich unterlegen. Aber was diesen Fehler in schönerm Lichte erscheinen läßt, ist der Umstand, daß nicht die Heftigkeit des Streites oder die Leidenschaft der Rechthaberei den Verf. blendete, sondern sein demüthiger, frommer Sinn ihm bisweilen die Augen schloß, daß die Innigkeit seines religiösen Gemüthes hier und da seine Erkenntniß trübte. Ein Mangel bleibt dies, wenn auch ein aus Frömmigkeit entsprungener, denn mit Gregor dem Großen und Augustinus geht der h. Bernard so weit zu sagen: Melius est ut scandalum oriatur, quam veritas relinquatur (Ep. 78, 10). Also die Wahrheit über Alles!

In der Untersuchung über das 4. B. Esdras erklärt Le Hir den syrischen Text für den bei weitem besten (S. 150). Leider konnte er sich bei diesem Urtheile fast nur auf die lateinische Uebersetzung dieses Textes berufen, und hat er die kürzlich durch Ceriani in Mailand erfolgte Veröffentlichung des syrischen Textes selbst (Monumenta t. V, fasc. 1, Mailand 1868) nicht mehr erlebt. Ein so erfahrener Kenner der syrischen Sprache wie er hätte diesen Text einer maßgebenden Kritik unterwerfen können; nun hat er sich darauf beschränken müssen, zu einer ihm von dem genannten italienischen Gelehrten übersendeten Copie der syrischen Handschrift einige kurze Noten zu machen, welche jener bei seiner Publication mit zum Abdruck brachte. Ob dies Hrn. Grandvaux gar nicht oder vielleicht erst zu spät bekannt wurde? Es findet sich wenigstens nirgendwo bemerkt. Bezüglich der Entstehung des Apokryphums vertritt Le Hir eine von der gewöhnlichen durchaus abweichende Ansicht. Wie es scheint, durch die hohe Anerkennung desselben bei einigen Kirchenvätern, namentlich bei dem h. Ambrosius, sowie durch die Aufnahme einzelner Stellen desselben in die kirchliche Liturgie verleitet, hält er das Buch für durchaus orthodox und meint, es hätten sich nur einige Fehler in seine Lehre eingeschlichen (S. 140). Einige Spuren von Judaismus erkennt er in dem Buche an, rabbinische Fabeln, die auf keine Weise christlich umgedeutet werden könnten; aber andern durchaus jüdisch klingenden Stellen sucht er eine christliche Deutung unterzuschieben (S. 213 ff.). Wenn z. B. Pseudo-Esdras sagt, die Erde sei den Israeliten übergeben, und alle andern Völker seien vor Gott, als wenn sie nicht existirten; wenn es heißt, die zehn Stämme Israels hätten sich ans Ende der Erde ins Land Arsareth zurückgezogen, um dort unbehindert von dem Verderbniß der Welt das Gesetz zu beobachten und einst vom Messias nach Jerusalem zurückgeführt zu werden; wenn nach bekannter jüdischer Weise die Dauer des messianischen Reiches auf 400 Jahre bestimmt wird: so kann man allenfalls diese Stellen, einzeln genommen, christlich umdeuten, wie dies auch offenbar Ambrosius bei der vorletzten Stelle gethan hat; jedoch in einem Buche, welches nach dem eigenen Geständniß Le Hirs rabbinische Fabeln enthält und dessen ganzer Charakter ein jüdischer ist, wird eine Umdeutung aller jener Stellen schwerlich zuzulassen sein. Ganz mit Unrecht aber hält der Verf. sogar die Verlegung der messianischen Wirksamkeit ans Ende der Welt (S. 216) für einen richtigen Gedanken, der auch in den biblischen Prophetieen wiederholt ausgesprochen sei. Allerdings wird namentlich im A. T. von dem Erscheinen des Messias und dem großen Weltgericht geredet mit Bezug auf die ideelle Identität dieser beiden Ereignisse und ohne Rücksicht auf deren temporelle Trennung. Aber dies war nur so lange möglich, als beide Thatsachen noch in ferner Zukunft lagen. Wie wenig eine solche perspectivische Betrachtung der Dinge in der christlichen Zeit zulässig erschien, zeigt klar die durchaus in das alttestamentliche, jüdische Gewand gehüllte johanneische Apokalypse, in welcher die Hochzeit des Lammes durch die Dauer des 1000jährigen Reiches (die Zeit des Bestehens der Kirche) von dem Weltgerichte getrennt wird. Jene Darstellung also, welche recht eigentlich das Thema des ganzen Buches bildet, ist durch und durch jüdisch. Daß bei Pseudo-Esdras christliche Reminiscenzen sich finden, kann Niemand in Abrede stellen. Manche derselben sind aber sicher erst von den Abschreibern in die Texte hineingetragen worden, indem deren Varianten eben vielfach die christliche oder jüdische Färbung einzelner Stellen zum Inhalte haben (vgl. mein Judenthum zur Zeit Christi S. 114 ff.). Auch ist offenbar Pseudo-Esdras selbst mit christlichen Ideen schon bekannt gewesen, wenngleich nicht alle Elemente seines Werkes specifisch christlich sind, welche Le Hir dafür erklärt. So kommen namentlich die Spuren der Trinitätslehre, welche er S. 216 ff. hervorhebt, im spätern Judenthum schon in so vielfacher Gestalt vor, daß ein mit dem Christenthum in etwa bekannter Jude seinen Standpunkt noch durchaus nicht zu verlassen brauchte, um vom Messias als dem Sohne Gottes zu reden und in dem über dem Chaos brütenden Geiste ein besonderes, zum Worte in einem eigenen Verhältniß stehendes Wesen zu erkennen. Nach Abzug der durch die Abschreiber in den verschiedenen Texten verschieden vorgenommenen christlichen Aenderungen bleibt als Resultat für die dogmatisch unbefangene Betrachtung übrig, daß das Buch nach seinem ganzen Grundzuge sowie nach der Ausführung im Einzelnen jüdisch ist, daß dessen Verf. nur mit dem Christenthume bereits bekannt war und sogar Reminiscenzen aus neutestamentlichen Schriften, besonders aus Apok. und Matth. hat einfließen lassen (vgl. Judenth. S. 135 ff.). Zumal durch letztern Umstand wurde man in alter Zeit leicht veranlaßt, dem Buche ein hohes Ansehen beizumessen und einzelne dogmatisch ganz unverfängliche Stellen desselben der Liturgie einzuverleiben. Der h. Hieronymus hingegen bezeichnet das 3. und 4. B. Esdras einfach als „Träumereien," und auch Le Hir selbst nennt den Verfasser des von manchen Kirchenvätern so hochgestellten Buches S. 196 in einer Anwandlung von Unbefangenheit kurzweg faussaire, menteur. Das hohe Ansehen des Buches in der alten Kirche beruhte doch nur auf der irrigen, freilich noch von Cornelius a Lapide (zu Apok. 6, 9) gemachten Voraussetzung, daß Edras wirklich der Verf. sei.

Auf Grund seiner Ansichten über den doctrinellen Charakter des Apokryphums stellt nun Le Hir die sonderbare Behauptung auf, ursprünglich habe freilich ein jüdisches 4. B. Esdras existirt, dasselbe sei von einem Christen lange nachher umgearbeitet worden, und so fänden sich denn in diesem christlichen Werke noch deutliche Spuren des Judaismus vor. Abgesehen nun von jener irrigen doctrinellen Charakterisirung des Buches wäre es zunächst sehr auffallend, wenn im J. 218, wie der Verf. meint, ein Christ ein vorchristliches jüdisches Werk zur Grundlage einer neuen apokalyptischen Arbeit gemacht, wenn er ganz und mit großem Geschicke die alte jüdische Apokalypsen-Form nachgebildet und in seinem Werke, welches er doch für eine dem Esdras zu

Theil gewordene Offenbarung ausgeben wollte, eine Reihe der handgreiflichsten rabbinischen Märchen stehen gelassen hätte. So etwas wäre in jener Zeit denkbar gewesen, in welcher das Judenchristenthum mit dem Judaismus noch vielfach vermischt war, in welcher die aus dem Judenthum hervorgegangenen Christen Palästina's, an ihre vaterländische Literatur gewöhnt, auch die christliche Lehre in diesem Gewande zu sehen verlangten und sogar oft Jüdisches mit Christlichem vermengten. Im J. 218 aber hat sicher eine solche hermaphroditische Mißgeburt das Licht der Welt nicht mehr erblickt [1]). Aus einem ähnlichen Grunde müssen wir selbst in Abrede stellen, daß überhaupt in so später Zeit noch eine eigentliche Apokalypse entstehen konnte. Auch auf dem Gebiete der jüdischen Literatur nämlich ist die Periode der Apokalypsen eine ganz bestimmt abgegrenzte. Dem Vorbilde Daniels folgend beschäftigte man sich mit dieser ganz originellen Gattung literarischer Erzeugnisse während der Zeit, in welcher man so zu sagen mit jedem Tage der Ankunft des Messias entgegensah; dies hörte aber auf mit der völligen Vernichtung des jüdischen Staates unter Hadrian. Das Judenthum erhielt in der Schule R. Akiba's jene neue Färbung einer dem Leben und der nationalen Hoffnung abgestorbenen Bücherwissenschaft, welche sich im Talmud verkörpert hat. Weisheitslehren und casuistische Entscheidungen wurden nun noch allein der Gegenstand jüdischen Denkens, während der einzige Zweck der Apokalypsen-Literatur die Hinweisung auf die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Messias und auf das damit verbundene große Gericht über die Heiden gewesen war. Mit Hadrian also erlosch die Periode der Apokalypsen, und auch kein Christ des 3. Jahrh. konnte es sich mehr einfallen lassen, auf diese längst verschwundene ächt jüdische Literaturgattung wieder zurückzugehen. In der That haben die spätern christlichen Apokalypsen einen ganz andern Inhalt und einen andern Charakter, als die ächten Apokalypsen alter Zeit, während das 4. Buch Esdras specifisch zu jenem Cyclus von pseudo-historisch-prophetischen Schriften gehört, die sich lediglich mit der nahe bevorstehenden Ankunft des Messias beschäftigen. — Leider hat Le Hir in dem vorliegenden Aufsatze der kurz vor seinem Tode erschienenen Apokalypse des Baruch (*Ceriani*, Monumenta t. I, fasc. 2, Mailand 1866) noch keine Beachtung geschenkt; wir möchten zweifeln, ob er in diesem Falle seine Ansicht festgehalten haben würde. Diese Apokalypse berührt sich unverkennbar mit 4. Esdr., scheint vielfach eine Nachbildung dieses viel bedeutendern Werkes zu sein, ist durchaus jüdisch und enthält gleichwohl einige wenige neutestamentliche Reminiscenzen. Man kann ziemlich sicher nachweisen, daß sie unter Trajan entstand. Auch von diesem Punkte aus wird also der Ursprung des 4. B. Esdr. in eine viel frühere Zeit zurück verwiesen.

Jedoch wollen wir auch die chronologische Beweisführung Le Hirs, die zum Theil aus sehr geistreichen und blendenden Combinationen besteht, einer kritischen Prüfung unterwerfen. Die wichtigste Rolle bei der Untersuchung über die Entstehungszeit spielt natürlich die viel gedeutete Adlervision (im 11. Cap. des lat. Textes). Daß unter dem Adler das Römerreich zu verstehen sei, unterliegt keinem Zweifel. Der Adler hat drei Köpfe, zwölf Flügel und acht kleinere oder Gegenflügel. Nach Le Hir stellen die zwölf Flügel die Kaiser vor von Cäsar bis Commodus einschließlich mit Ueberspringung der Usurpatoren und der Kaiser Titus und Nerva (S. 185 ff.). Die Auslassung der Usurpatoren Galba, Otho und Vitellius wäre zu rechtfertigen, da dieselben auch bei den alten Chronographen nicht mitzählen. Aber daß Commodus mit Mark Aurel zusammen den zwölften Flügel ausmachen soll, hat der Verf. nicht hinreichend zu begründen vermocht. Eben so wenig durfte er Titus und Nerva mitten aus jener Reihe herausreißen und unter den acht Gegenflügeln finden wollen. Nur scheinbar reicht nach 12, 20 f. eine kurze Regierungsdauer hin, einen Imperator dieser Kategorie einzuverleiben; dieselbe umfaßt bloß Usurpatoren, die theils gar nicht, theils bloß auf kurze Zeit zur Herrschaft gelangten. In dem Ausdruck Gegenflügel aber einen Uebersetzungsfehler vermuthen, weil Titus und Nerva doch keine Gegenkaiser gewesen seien (S. 211), heißt eine unerwiesene Hypothese durch eine andere stützen. Die sechs übrigen Kleinflügel erheben sich gegen Ende, zwei von ihnen zuletzt. Zwei werden von dem mittlern Kopfe verschlungen. Dies sollen die Usurpatoren Pescennius Niger und Clodius Albinus sein, welche Septimius Severus besiegt, nachdem Pertinax und Didius Julianus voraufgegangen sind. Aber daß Caracalla und sogar dessen Bruder Geta, der, von jenem ermordet, gar nicht zur Herrschaft gelangte, durch die beiden andern Köpfe versinnbildet werden, ist am wenigsten wahrscheinlich. Die drei Köpfe sind nach 11, 34 drei mächtige Kaiser. Von dem mittlern heißt es sogar 11, 32, er habe in höherm Maße als irgend einer seiner Vorgänger die Herrschaft über den Erdkreis ausgeübt. Dies paßt auch nicht auf Septimius Severus. Unter den beiden letzten Gegenflügeln versteht der Verf. Macrinus und dessen Sohn und läßt nun das Buch in der Zeit geschrieben sein, als Heliogabal gegen diese zu Felde zog. Bei dieser Voraussetzung aber müßte man drei statt zwei Flügel, oder aber bloß Einen am Schlusse der Vision erwarten.

S. 192 ff. unternimmt Le Hir den Nachweis, daß die Zeitbestimmungen des Buches theils jüdisch, theils christlich sind, und schließt hieraus, dem nunmehrigen christlichen Werke liege ein jüdisches zu Grunde. Aber da das B. nachweislich an einzelnen Stellen von christlichen Händen verändert wurde, so ist dieser Schluß an und für sich schon unrichtig. Außerdem steht auch die eine Bemerkung, in welcher der Verf. eine christliche Zeitbestimmung entdeckt, am Ende des ganzen Buches in den orientalischen Uebersetzungen, fehlt aber in der lateinischen ganz. Man kann sie ohne Bedenken für einen spätern Zusatz halten. Die andere Stelle (14, 10 ff.) lautet wiederum in den Texten sehr verschieden, und fordert sogar, um die für Le Hirs Berechnung günstige Form zu erhalten, eine Conjectur in dem freilich sicher verdorbenen lat. Texte. In zwölf Abschnitte wird nämlich die Weltdauer zerlegt; neun und die Hälfte des zehnten sind vorüber. Mit Thilo ändert Le Hir zweimal das decimae in undecimae, wonach also $10^1/_2$ Theile vorüber wären und noch $1^1/_2$ Theile bevorständen. In andern Texten dagegen heißt es, $9^1/_2$ Theile seien vorüber und $2^1/_2$ ständen bevor. Legen wir nun aber auch den lat. Text mit der angeführten Verbesserung zu Grunde, so folgt noch keineswegs, daß Pseudo-Esdras das Jahr 224 für das letzte Jahr der Welt gehalten habe. Dies Resultat erhält man bloß, wenn man, ausgehend von der am Schlusse befindlichen Notiz, das J. 5000 des Bestehens der Welt für das Todesjahr des Esdras hält. Dann folgen die übrigen $1^1/_2$ Theile bis zum J. 5724; nur muß man noch hiermit die Voraussetzung verbinden, der Messias sei nach dieser Chronologie 5500 erschienen. Aber an dieser Combination ist Alles unrichtig. Daß Pseudo-Esdras sich ins Jahr 5000 versetzt habe, wird nur aus jener zweifelhaften Schlußbemerkung gefolgert, ist also nicht hinreichend begründet. Wenn man den Messias 5500 erscheinen ließ, so beruhte das bloß auf der Voraussetzung, daß die Welt 6000 Jahre stehen werde, welche in alter Zeit Alle, Juden wie Christen, machten, und hing mit der Parabel des Evangeliums zusammen, in welcher die Letzten um die eilfte Stunde zur Arbeit berufen werden. Diese Anschauung

1) Man vergleiche nur die christliche Nachbildung von 4. Esdr., die sog. Apoc. Esdrae bei Tischendorf, Apoc. apocr. Leipzig 1866, um zu erkennen, wie ein Christ der spätern Zeit die vorhandene jüdische Apokalypse umgestaltet haben würde. Das 4. B. Esdr. ist in der Apoc. Esdr. kaum mehr wieder zu erkennen; hier wird von den Aposteln und Evangelisten, von den Christen, von dem mit Galle und Essig getränkten Heiland gesprochen u. s. w.; den echten Apokalypsen-Charakter hat die Schrift ganz verloren.

konnte also unmöglich mit einem chronologischen Systeme in Verbindung gebracht werden, nach dem das Ende der Welt 5724 eintreffen sollte. Endlich würde Pseudo-Esdras die Ankunft des Messias nach christlicher Chronologie berechnen, aber nach jüdischem Dogma in die Zukunft verlegen. Wie stimmt hierzu, daß er dem jüdischen Standpunkt durchaus getreu in seinem ganzen Werke den Gedanken festhält, der Messias werde erst am Ende der Welt kommen? So sehr dies an sich schon gegen einen christlichen Verfasser spricht, so trauen wir einem solchen doch noch weniger den Widerspruch zu, daß er an jener einen Stelle aus der Rolle fallend den Messias 224 Jahre vor dem Weltende schon erscheinen ließ. So zerfällt also die so fein ausgedachte Uebereinstimmung der Le Hir'schen Deutung der Adlervision mit der eben besprochenen Berechnung der Weltzeitalter, indem beide nur auf einer Reihe halb problematischer, halb positiv irriger Annahmen beruhen.

Aber wie die Ansicht der meisten Gelehrten, das Buch sei gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts von einem Juden verfaßt, durch die Ausführungen Le Hirs nicht überwunden worden ist, so auch nicht die andere, es sei ursprünglich nicht hebräisch, sondern griechisch geschrieben gewesen. Die einzige Spur eines (sehr ungewissen) Uebersetzungsfehlers (6, 59): cum saeculo für saeculum in Folge der Doppelbedeutung des את, in Verbindung mit einer höchst subjectiven Hypothese über die mögliche Entstehung der Ausdrücke contrariae pennae, sequentes pennae, subalares aus dem Hebräischen (S. 210 ff.), vermag doch gegen die gewöhnlichen Gründe für die Annahme eines griechischen Originaltextes nicht aufzukommen.

(Schluß folgt.)

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Justus Menius, der Reformator Thüringens. Nach archivalischen und andern gleichzeitigen Quellen von Dr. **G. L. Schmidt.** Zwei Bände. Gotha, Perthes 1867. VI u. 305 S. IV u. 304 S. 2 Thlr. 20 Sgr.

In dem Schlußworte zu meinem Buche „Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation" habe ich die Erfurter Humanisten in Hinsicht auf ihre spätere kirchliche Haltung in drei Gruppen eingetheilt. Die erste Gruppe bilden diejenigen, die alsbald aus dem erasmischen in das lutherische Heerlager übergingen und fortan ihre ganze Kraft dem Dienste des neuen Evangeliums widmeten. Die zweite besteht aus den Gesinnungsgenossen des Crotus und Wicelius, die nach anfänglicher Begeisterung für Luther wieder ihren Rückzug in die alte Kirche antraten und theilweise sogar ihre Vertheidigung übernahmen. Auch diese brachen mit ihrer humanistischen Vergangenheit. Die dritte und zahlreichste Gruppe endlich bilden die treu gebliebenen Humanisten, welche unter allen Anfechtungen des Zeitalters und unbeirrt durch die kirchlichen Wirren an den alten Bestrebungen festhielten, die Pflege des Humanismus auch ferner noch für ihre Lebensaufgabe hielten, aber seinen fortschreitenden Verfall nicht aufhalten konnten.

Der Held der vorliegenden Monographie gehört der ersten Gruppe an und muß als einer ihrer bedeutendern Vertreter angesehen werden.

Im Jahre 1499 in Fulda geboren, kam Justus Menius schon in jungen Jahren an die Universität Erfurt, trat, vielleicht durch Crotus' Vermittlung, in ein näheres Verhältniß zu Mutian, dessen Einfluß damals die akademische Jugend beherrschte, stimmte mit ein in die Sprache der feurigsten Humanisten und war mehrere Jahre hindurch ein eifriges Mitglied des Eoban'schen Dichterbundes. Die Stürme des Jahres 1521 machten dem poetischen Treiben ein Ende, und Menius wandte sich, wie so mancher Andere, der neu aufgehenden Sonne in Wittenberg zu. Aus dem Erasmianer wird ein Lutheraner, Bibel und theologische Streitschriften treten an die Stelle der Classiker, aus dem begeisterten Humanisten ist binnen kurzer Zeit ein zorniger Prädicant geworden. Anfangs Vicar in Mühlberg, wurde er 1525 unter den Stürmen des Bauernkrieges lutherischer Pfarrer an der St. Thomaskirche in Erfurt, mußte aber, da er sich im Widerspruch mit dem toleranter gesinnten Rath der Duldung der Katholiken entgegensetzte und mit Conrad Kling, dem Wortführer der „gottlosen Papisten und Suppenprediger," in eine derbe Fehde gerieth, 1528 seine Stelle aufgeben. Was ihn in Erfurt unmöglich machte, empfahl ihn den Wittenbergern. Menius wurde neben Melanchthon, Myconius u. A. Mitglied der Kirchenvisitation für das westliche Sachsen, bald Superintendent in Eisenach und nach dem Tode des Myconius (1546) auch in Gotha. In dieser wichtigen Stellung nahm er nicht bloß an der Reformation der thüringischen Lande, sondern auch an allen wichtigen Verhandlungen und Versammlungen der Protestanten einen hervorragenden Antheil. Schon 1529 finden wir ihn zur Seite Luthers zu Marburg, 1537 zu Schmalkalden, 1540 zu Hagenau und Worms, von wo aus er in einem Schreiben an Myconius seiner Mißstimmung über das kaiserliche Unionsproject in den kräftigen Worten Ausdruck gab: „Der Teufel hole Papst, Legaten, Pfaffen, Mönche, Tyrannen und gebe der Kirche den Frieden." In den Tagen des schmalkaldischen Krieges und des Interims gehörte er zu den entschiedensten Eiferern gegen Karl V. In einer Schrift „Von der Notwehr," ermuthigte er geradezu die „Herren" zu einer Schilderhebung, um „sich, jr Gemahel vnd junge Herrschaft, Land und Leute, Priester, Kirchen, Studien, tugendsame Frawen vnd Jungfrawen vnd Kinder zu schützen." Entgegengesetzte Ansichten seien nicht zu hören. „Dagegen stehet Epicurus mit seinem gantzen hauffen, das ist mit der grossen meninge der fürnemesten weisen Leute, Bepste, Türcken, Cardinele, Bischouen, Rete, falschen Predigern, Scribenten &c. die sagen alle, dieses sey die rechte nötige weisheit, friede vnd einigkeit der regiment erhalten" u. s. w. (Von der Notwehr vnterricht. Witteb. 1547. D. 1. a.) Er führte in dieser Schrift eine so derbe, fanatische und maßlose Sprache, daß Melanchthon sich derselben schämte und die stärksten Stellen beim Drucke tilgen ließ.

Die Stellung, welche Menius in allen wichtigen Fragen einnahm, war genau durch Luther vorgezeichnet. Die gewaltige Persönlichkeit des Wittenberger Reformators beherrschte ihn vollständig. Ihm sendet er seine wichtigern Schriften vor der Veröffentlichung zur Approbation zu, mit ihm übereinzustimmen, ist sein Stolz. „Wir trotzen euch mit vnserm einigen Luther," ruft er schon Kling triumphirend zu. Luther ist ihm „der erste vnd einige, davon vnser Deutschland zu sagen weis, der das gnadenreiche vnd heilsame Euangelion vnsers Herrn vnd Heilandes Jhesu Christi vnd des rechten Christenglaubens lere vns armen Deutschen zu predigen vnd zu offenbaren von Gott gesandt ist." (Etlicher Gottlosen vnd widderchristischen lere von der Papistischen Messen. Wittenb. 1527. C. 1. a.) Sich selbst zählt er, bescheiden genug, zu den „armen Eseln, D. Luthers, D. Philippi vnd der heiligen kirchen vnd schulen zu Wittenberg Discipuln." (Von der Gerechtigkeit die für Gott gilt. L. 3. b.) Von Luthers Gnadenlehre ist er so hingerissen, daß er in der Leichenrede auf seinen hingeschiedenen Amtsbruder Myconius es als das größte Lob desselben verkündet, „in der gnadenlere sei sein hertz also ersoffen vnd so gar trunken gewesen, das er nicht allein wachend davon gern redet vnd höret, sondern das er auch im schlaff tag vnd nacht solche treume gehabt." (Ein tröstliche Predigt vber der Leich Fr. Mecums. D. 3. b.) Als Andreas Osiander das lutherische Rechtfertigungsdogma durch seine Ansichten zu verkümmern drohte, da stand Menius, als „der heiligen Christlichen Kirchen vnd Schulen zu Wittenberg alumnus" unter den Streitern für die lutherische Orthodoxie in

erster Linie und bekämpfte in mehreren Schriften jene „neue, unerhörte, selbsterfundene Lehre, welche im Grunde nichts Besseres sei, denn der papistischen Mönche und Sophisten antichristliche Lehren, ja so viel ärger und schändlicher, so viel sie besser und heilsamer scheine." Der gelehrte und religiöse Königsberger Theologe, der es gewagt, anderer Ansicht zu sein als Luther, ist ihm ein „wüthender, reißender Wolf, der die Kirche mit aller Gewalt durch seine Schriften einreißen, alles zerstören und verwüsten will."

Und dennoch begegnete es diesem eifrigen Glaubenswächter, daß schließlich seine eigene Rechtgläubigkeit verdächtigt wurde. Männern wie Amsdorf und Flacius that selbst ein Menius, der, wie entschieden er auch mit den Ueberzeugungen seiner Jugend gebrochen hatte, doch den alten Humanisten nicht so ganz verleugnen konnte, noch nicht genug. Menius gerieth in den Verdacht, majoristische Ansichten zu hegen, und verwickelte sich darüber in den letzten Jahren seines Lebens, namentlich mit den beiden Genannten, in eine heftige Fehde, die für ihn die schlimmsten Folgen hatte. Das Schicksal, das er vorher Andern bereitet hatte, traf ihn selbst. Er mußte sich demüthigenden Verhandlungen, Verhören, Widerrufen unterziehen, wurde wie ein Missethäter behandelt, bis er endlich seine Stellung in Gotha ganz aufgab und sich nach Leipzig zurückzog. Hier ist er 1558 gestorben.

Es wäre gewiß eine dankbare und interessante Aufgabe gewesen, den merkwürdigen Entwicklungsgang dieses Mannes, seinen Uebergang von der humanistischen zu der lutherisch-theologischen Richtung und die weitere Gestaltung und Ausbildung der letztern aufmerksam zu verfolgen und im Einzelnen darzulegen, und so an einem Beispiele den gewaltigen Umschwung zu veranschaulichen, den mehr oder minder das ganze Zeitalter erfahren hat. Allein Schmidt hat seine Aufgabe anders aufgefaßt. Er führt uns Menius in seinen verschiedenen äußern Lebensstellungen und Aemtern vor, schildert seine Verdienste um die Reformation, die Fehden, welche er geführt, zählt die Bücher auf, die er geschrieben hat oder geschrieben haben soll, und gibt — genaue Citate werden durchweg vermieden — auch längere oder kürzere Auszüge aus denselben. Eine Darlegung seines Entwicklungsganges, eine Erklärung der Wandlungen, die er durchgemacht hat, eine allseitige Würdigung des Mannes sucht man vergebens. Dafür erhalten wir eine Menge von theilweise sehr ausführlichen Excursen, welche die Hauptperson vollständig in den Hintergrund drängen, indem der Verfasser, ähnlich wie Karl Jürgens in seinem Werke über Luther, es für nöthig hält, die frühere Geschichte des Schauplatzes, auf den er seinen Helden begleitet, die äußern Verhältnisse, unter denen er wirkte, die Gegner, welche er bekämpfte, und die Streitigkeiten, an denen er Theil nahm, ausführlich und oft sehr weit ausholend zu schildern. Ungefähr die Hälfte des Buches ist solchen Excursen gewidmet. So erhalten wir eine Schilderung des Mutianischen und Eobanischen Dichterbundes in Erfurt, eine Geschichte Eisenachs, eine ausführliche Darstellung der Wirksamkeit des Jacob Strauß, eingehende Mittheilungen über die Wiedertäufer in Thüringen, über die Verhandlungen mit den Schweizern, die Concordienverhandlungen, über die Doppelehe des hessischen Landgrafen, aus der Reformationsgeschichte Mühlhausens, über Münzer und Pfeifer, über Myconius, aus der Correspondenz des gefangenen sächsischen Churfürsten, über Interim und Exorcismus, über den osiandrischen und majoristischen Streit u. s. w.

Das alles ist recht schön und theilweise sogar verdienstlich, da der Verf. hier manches aus archivalischen und andern gleichzeitigen Quellen geschöpft hat. Wir erwähnen insbesondere den interessanten Abschnitt über die Wiedertäufer, die in Thüringen sehr verbreitet waren und auch hier wie allenthalben — Lutheraner und Katholiken handelten in diesem Punkte völlig übereinstimmend — mit unbarmherziger Strenge verfolgt wurden. Man brachte die Unglücklichen durch das Schwert vom Leben zum Tode, verurtheilte sie zu langjähriger Einschließung. Einer, Fritz Erbe, ein ruhiger, unbescholtener Mann, von dem die Behörden selbst erklärten, daß er „bis auf diese Mißhandlung einen guten Wandel geführt und sich allerwege billigen Gehorsams gehalten," saß 17 Jahre lang in einem Thurme zu Eisenach in strenger Haft, weil er seine täuferischen Ansichten nicht verleugnen wollte, bis ihn endlich 1548 der Tod von seinen Leiden erlöste (vgl. I, 168 ff.). Auch die Mittheilungen aus der Reformationsgeschichte der Stadt Mühlhausen, die seit der Katastrophe Münzers mit großer Zähigkeit an dem alten Glauben festhielt und nur unter dem von Hessen und Sachsen ausgeübten Druck nach langem Widerstande sich endlich zur Annahme der Reformation entschloß, haben wir mit vielem Interesse gelesen.

Aber in eine Biographie des Menius gehören diese Vorgänge doch nicht, wenigstens nicht in solcher Ausführlichkeit. Der Verf. hat sich hier offenbar zu sehr von seiner Liebe zur Kirchengeschichte der thüringischen Heimath leiten lassen, der, wie die Vorrede sagt, das Werk überhaupt seine Entstehung verdankt. In seiner gegenwärtigen Gestalt bildet das Buch in der That mehr einen Beitrag zu der allgemeinen Kirchen- und Reformationsgeschichte Thüringens, als ein Lebens- und Charakterbild des Menius, wie man es nach dem Titel erwartet. Die mancherlei Streitfragen, welche sich an die Person des Menius knüpfen, werden durch vorliegende Arbeit wenig aufgeklärt. Unter den verschiedenen Abschnitten sind übrigens einige sichtlich mit Liebe und Fleiß ausgearbeitet, was indeß den Verf. nicht immer vor Ungenauigkeiten und Irrthümern bewahrt hat, wie z. B. Bucer einmal als Caplan des hessischen Landgrafen figurirt. Anerkennung verdient der humane, freie und im Ganzen unbefangene Geist, von dem die Darstellung getragen ist. Der Verf. unterscheidet sich dadurch sehr zu seinem Vortheil von seinem Helden, dem eine gleiche Gesinnung von ihm wohl wiederholt nachgerühmt, aber nicht nachgewiesen wird. Daß Menius schließlich gegen Männer wie Flacius und Amsdorf, der nicht bloß die guten Werke für schädlich erklärte, sondern sich auch bis zu der Behauptung verstieg, „es habe zu allen Zeiten niemand der Kirchen Christi größern schaden gethan, denn hochgelarte Leute, darumb hab Christus auch nicht hochgelarte Leute, sondern albere und einfeltige Fischer zu Aposteln erwelet" (vgl. Bericht der bittern Warheit Justi Menii, Wittenb. 1558, S. 4 a), sich zur Wehr setzte, verschafft ihm doch wohl noch keinen Anspruch auf jenes Lob. In seiner Polemik gegen Flacius und Amsdorf selbst erhebt er sich nicht über den Standpunkt der gewöhnlichen Nachbeter und Nachtreter Luthers, dem gegenüber der ehemalige Humanist sich mit der bescheidenen Rolle des „Esels" begnügt. Es kommt ihm stets nur darauf an, seine Uebereinstimmung mit Luther nachzuweisen, und wird er in der Unterwürfigkeit unter den Wittenberger Reformator auch von Andern noch übertroffen, so gehört doch auch er zu jenen Männern, von welchen Calvin in der zweiten Schrift gegen Westphal (Opp. Calvini ed. Amstel. T. VIII, p. 681) sagt: Istis hominibus iam ad Lutheri nomen non secus atque ad clypeum Aiacis solennis est receptus.

Bonn. Kampschulte.

Der ermländische Bischof **Martin Kromer** als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst. Von Dr. **Ant. Eichhorn,** Domdechant zu Frauenburg im Ermlande. Separat-Abdruck aus Bd. IV. der Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands. Braunsberg, E. Peter 1868. 4 Bl. 471 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Der Verf., bereits bekannt durch seine Biographie des Cardinals Hosius, gibt uns in dem vorstehenden Buche das Lebensbild des Freundes und Nachfolgers desselben auf dem bischöflichen Stuhle von Ermland, des Martin Kromer, einer Zierde des polnischen Episkopates zu seiner Zeit, indem er es für angemessen hielt, „beide Freunde, die so oft im Leben beisammen

gestanden, auch in ihrem Wirken neben einander zu stellen.“ Die Darstellung, zum größten Theil auf nicht veröffentlichte Urkunden und besonders die zahlreichen Briefe von und an Kromer gestützt, zeugt von außerordentlicher Sorgfalt und Umsichtigkeit und ist gemessen, einfach und edel, wie es dem Gegenstande entsprechend ist. Nur bisweilen ergeht sie sich in ein Detail, dessen Kenntniß wenigstens für einen weitern Leserkreis kein Interesse bietet. Auch konnte es bei der Eintheilung des Stoffes, welche der Verf. getroffen, namentlich bei der Trennung der Thätigkeit, welche Kromer in seiner Eigenschaft als Coadjutor und als Bischof entfaltet hat, dort nicht an kleinen Wiederholungen fehlen, wo die allgemeinen Grundsätze dargestellt werden, von denen sich derselbe während der beiden Perioden seines Lebens in seinem Handeln bestimmen ließ, da diese Grundsätze bei einem so durchgebildeten Charakter, wie es Kromer war, stets die gleichen sein mußten. Indessen sind die Mängel, die wir damit angedeutet, nur ganz untergeordneter Art und bezieht sich unsere erste Aussetzung überhaupt nur auf das Verhältniß der Schrift zu einem weitern Leserkreise. Das Buch ist daher an sich als eine bedeutende Leistung und als eine für Geschichtsforscher willkommene Erscheinung zu bezeichnen.

Kromer wurde 1512 oder 1513 zu Biecz in der Diöcese Krakau geboren. Nach Vollendung seiner Studien in letzterer Stadt machte er mit der Unterstützung eines ihm gewogenen Bischofs eine Reise nach Deutschland und Italien, nach deren Beendigung er in der Heimath zur Sicherung seines Unterhaltes verschiedene Pfründen erhielt. Nun begann auch seine öffentliche Wirksamkeit in Kirche und Staat. Besonders dem letztern sah er sich Anfangs in seiner Eigenschaft als königlicher Secretär seine Dienste zu widmen veranlaßt in Uebernahme zahlreicher, aber meist nur vorübergehender Gesandtschaften. Längere Zeit (1558—1564) lebte er als residirender Gesandter am Hofe Ferdinands I. So großer Gunst und Ehre er sich indessen auch hier erfreute, so sehnte er sich doch immer mehr aus der Unruhe des politischen Treibens zurück in seinen eigentlichen Beruf, um in Ruhe im geistlichen Leben erstarken zu können. Als Besitzer eines Kanonikats in Krakau brachte er nun, um seine Residenzpflicht zu erfüllen, seine nächste Zeit ununterbrochen in der genannten Stadt zu; nur bisweilen begab er sich zu seinem Freunde Hosius in das Ermland, um der gleichen Pflicht zu genügen. Als letzterer sich im J. 1569 zu einem bleibenden Aufenthalt nach Rom begab, wurde Kr. zum Verwalter des Bisthums und bald auch trotz des heftigen Widerstandes des Capitels zum Coadjutor ernannt. Im J. 1579 folgte er dem Cardinal in dem bischöflichen Amte, das er bis zu seinem 1589 erfolgten Tode bekleidete.

Kromer hat sich ebenso als Landesherr wie als wachsamer Oberhirt in seinem Lande ein gesegnetes Andenken geschaffen.

Seinen Unterthanen war er ein gnädiger Fürst und väterlich besorgter Herr. Nur die Trotzigen ließ er die Kraft seines Armes fühlen, um sie unter das Joch des Gesetzes zu beugen, im Gefühle seines Rechts weder auf ihre Klagen bei Hof, noch auf ihre verleumderischen Angriffe gegen seine Person achtend. Als Bischof zeigte er die größte Wachsamkeit und Hirtentreue und trat würdig in die Fußtapfen des Cardinals Hosius. In ihm lebte derselbe Eifer, in ihm glühte dieselbe feurige Liebe zur katholischen Kirche, wie in seinem erlauchten Freunde. In dieser Liebe trat er als emsiger Reformator seines Klerus auf, nicht eher ruhend, bis die Geistlichen, von den Schlacken der Zeit gereinigt, dem Volke mit gutem Beispiele voranleuchteten. Gleich kräftig bekämpfte er jede Unsitte bei seinen Diöcesanen und suchte sie durch Ermahnungen und ernste Handhabung der Kirchenzucht vom Bösen abzuziehen und im Guten zu fördern. Die Früchte seines Wirkens waren so lohnend, daß seine Heerde viele andere an Schönheit übertraf und ein glänzendes Zeugniß ablegte von der Pflichttreue des Hirten (S. 466).

Nicht geringer und nicht weniger glänzend war seine schriftstellerische Thätigkeit. Seine lateinisch geschriebene Geschichte Polens, die in ihrer ersten Form drei und in ihrer erweiterten Gestalt vier Auflagen erlebte und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde, hatte ihm einen europäischen Ruf erworben. Einen ähnlichen Erfolg hatten seine Dialoge über die wahre und falsche Religion. Außer den genannten sind als literarische Producte von Kr. noch zu erwähnen eine Leichenrede auf König Sigismund I., eine Schrift über den Cölibat, Katechesen über die Sacramente und seine Sermones, unter denen sich einige Synodalreden befinden. Endlich hat die Diöcese Ermland seiner Thätigkeit eine neue Ausgabe des Rituale, des Breviers und des Missale zu verdanken.

Tübingen. **Funk.**

Patrologie.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung, herausgegeben unter Oberleitung von Dr. **Fr. X. Reithmayr**, o. ö. Professor der Theologie an der Universität München ꝛc. **1.** A. u. d. T.: **Die Schriften der apostolischen Väter** nebst den Martyr-Akten des hl. Ignatius und hl. Polykarp, nach dem Urtexte übersetzt von Dr. **J. Chrys. Mayer.** Kempten, Kösel 1869. XII u. 132 S. 12. 4 Sgr.

Vor nicht ganz vierzig Jahren begann die Köselsche Buchhandlung in Kempten die „sämmtlichen Werke der Kirchenväter“ in deutscher Uebersetzung herauszugeben. Zwischen 1830 und 1850 erschienen 39 Bände von ungleichem Werthe; dann gerieth das Unternehmen aus verschiedenen Gründen ins Stocken. Es ist ein glücklicher Gedanke des jetzigen sehr unternehmenden Chefs der genannten Buchhandlung, statt einer Fortsetzung jener Sammlung eine Auswahl des Vortrefflichsten aus der patristischen Literatur zu bieten, und zwar in einer völlig neuen Uebersetzung, in sehr bequemem (Classiker-)Format, in schöner Ausstattung und zu einem äußerst billigen Preise (4 Sgr., 14 Kr. für das Bändchen von 6—9 Bogen).

Die erste Serie soll enthalten die Schriften der apostolischen Väter, die Apologieen Justins, ausgewählte Schriften von Origenes (de oratione, adhortatio ad mart.), von Tertullian und Cyprian, die Kirchengeschichte des Eusebius, des h. Athanasius Oratio contra gentes, sowie dessen Abhandlung de incarnatione, die Katechesen des h. Cyrill von Jerusalem, des h. Chrysostomus Schriften de sacerdotio und de virginitate, die Bekenntnisse des h. Augustin, sodann ausgewählte Reden von den berühmtesten altchristlichen Rednern, von Ephräm dem Syrer, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Leo dem Großen, Petrus Chrysologus u. A. — Die Oberleitung des ganzen Unternehmens ruht in den Händen eines gründlichen Kenners der Väter-Literatur, des Prof. Reithmayr, welcher in dem sehr warm geschriebenen Vorwort sich über den großen Nutzen der Väter-Lectüre ausspricht und diese namentlich dem Klerus dringlichst empfiehlt:

Diejenigen, welche zu einem kirchlichen Amte adspiriren oder, damit betraut, zu lehren, zu erziehen, zu vertheidigen und zu kämpfen haben, finden hier [in der patristischen Literatur] eine gefüllte Vorrathskammer, welche das für ihren unmittelbaren Beruf Geeignete und Nothwendige ihnen gewährt. Dabei hat, von dem materiellen Gewinne abgesehen, diese Lectüre für sie auch sonst noch einen eigenen Reiz. Es ist ein großartiger Gedanke für Jeden, sich damit über die weite Kluft von Jahrhunderten wie im Schwunge hinweg zu setzen und als Schüler den Lehrvorträgen der alten Meister zu lauschen, welche dereinst Tausende durch ihr Wort im Evangelium wieder erzeugt haben. Hieronymus pries im hohen Alter sich glücklich, als Lehrling zu den Füßen eines Gregor von Nazianz und eines Didymus von Alexandrien gesessen zu haben. Haben wir etwas von dem Geiste jenes erhabenen Kirchenlehrers in uns, so wird derselbe Eifer durch die Lesung der Werke der Kirchenväter uns in die Auditorien von Nisibis, Antiochien, Alexandrien u. s. w. zurückführen (S. IX).

Für die Uebersetzung hat die Verlagshandlung „eine große Anzahl der tüchtigsten Kräfte“ gewonnen. Aus nahe liegenden Gründen ist es sehr wünschenswerth, daß die Uebersetzer durchweg ihre Namen nennen, daß sie bei ihrer Arbeit immer die beste und respective die neueste Textesgestalt zu Grund legen, und in kur-

zen Einleitungen den Leser auch über den betreffenden Urtext und seine Geschichte bündig orientiren. Wenn die Uebersetzer ihre mühsame, nicht immer genußreiche Arbeit gründlich vollführen, dann, aber auch nur dann wird das Unternehmen großen Nutzen stiften, und wird diese „Bibliothek der Kirchenväter“ leicht die größte Verbreitung finden; denn so wahr es ist, daß selbst die beste Uebersetzung das Original nicht erreichen und nicht völlig ersetzen kann, so ist es anderseits doch auch Thatsache, daß verhältnißmäßig nur wenige Theologen, zumal unter dem Seelsorge-Klerus, die h. Väter in den Urtexten besitzen, und daß nicht all zu viele im Stande sind, die griechischen Väter — von den syrischen gar nicht zu reden — mit Leichtigkeit im Originaltext zu lesen. Eine gute deutsche Uebersetzung patristischer Schriften kann auf ein großes Publicum rechnen, und ein solches wünschen wir der hier in Rede stehenden.

Das erste Bändchen enthält die beiden Briefe des römischen Clemens an die Korinthier, den sogenannten Barnabasbrief und fünf Kapitel vom Epheserbrief des h. Ignatius, übersetzt von Dr. Mayer, dem Verfasser der „Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten“ (vgl. Lit.-Bl. 1868, 295). Die vorausgeschickte Einleitung über Veranlassung, Aechtheit u. s. w. der betreffenden Schriften ist in aller Kürze für ihren Zweck vollkommen ausreichend; besonders angesprochen hat uns die Einleitung zum Barnabasbrief, über den bekanntlich eine ganze Literatur vorhanden ist. Der Uebersetzer legt den Text der ersten Dresselschen Ausgabe zu Grunde, unter beständiger Rücksichtnahme auf die 4. Auflage der apostolischen Väter von Hefele. Wenigstens für den Barnabasbrief hätte auch die zweite Dresselsche Ausgabe (1863) und die neueste von Hilgenfeld (Novum Testamentum extra canonem, fasc. II.) mit berücksichtigt werden sollen; den jüngst erschienenen Commentar über den Barnabasbrief von J. G. Müller konnte der Uebersetzer noch nicht benutzen; auch die fleißige Abhandlung von Kayser (Lit.-Bl. 1866, 451) scheint ihm nicht vorgelegen zu haben.

Die Uebersetzung glaube ich als im Ganzen sehr gelungen bezeichnen zu dürfen. Sie gibt in der Regel das Original getreu wieder, wird im Streben nach engstem Anschluß an den Urtext freilich mitunter (vgl. z. B. Barn. c. 1) etwas schwerfällig und hätte an manchen Stellen noch der Feile bedurft; doch liest und versteht man sie durchschnittlich ziemlich leicht. Wer die Schwierigkeit einer Uebersetzung der apostolischen Väter, zumal des Barnabasbriefes, aus eigenen Versuchen kennt, wird die ihm hier aufstoßenden Mängel unschwer zu entschuldigen wissen [1]).

Der Barnabasbrief wird S. 72 ff. auf Grund umsichtiger Prüfung dem Apostel Barnabas abgesprochen; die Leser desselben sucht der Verf. in Kleinasien, und hält sie für Heidenchristen, denen die Gefahr der Verführung zum Ebionitismus drohte; die Zeit der Abfassung fällt ihm zwischen 80—100 n. Chr. Diese Resultate zu prüfen und resp. gegen das eine und andere derselben Bedenken geltend zu machen, würde hier zu weit führen. — Der Urtext der ersten $4^1/_2$ Capitel des Barnabasbriefes wurde bekanntlich erst von Tischendorf aufgefunden und edirt. M. hat sich ganz an diesen Tischendorfschen Text gehalten und auf die Emendationen, welche derselbe durch Volkmar, Hilgenfeld und neuestens durch J. G. Müller erfahren, nicht Rücksicht genommen. Mögen auch nicht alle diese Emendationen berechtigt sein, jedenfalls ist der Tischendorfsche Text mannigfacher Verbesserung fähig und die alte lateinische Uebersetzung, die eine frühere Textesgestalt als der Codex Sinaiticus repräsentirt, nicht selten ihm vorzuziehen. So ist ohne Zweifel Cap. 1 *ἐπίσταμαι, ὅτι* nach *πολλά* unecht und statt *πρόςαγειν τῷ φόβῳ* zu lesen *πρόςαγειν τῷ βωμῷ*; Cap. 3 ist sicher *ἱμάτια* und nicht *ἰάματα* die ursprüngliche Lesart, und Cap. 4 die Lesart des Sin. *ὅτι ἡ διαθήκη ἡμῶν μὲν κτλ.* nach der lateinischen Uebersetzung zu corrigiren. Bei mehrern Stellen des Barnabasbriefes ist es mir sehr fraglich, ob M. sie richtig übersetzt habe; es sind aber meist Stellen, die so, wie sie uns im Urtext vorliegen, sehr dunkel und vieldeutig sind [1]).

Zur Aufhellung der mannigfachen Dunkelheiten sind unter dem Text der Uebersetzung Anmerkungen beigefügt, zumeist aus Hefele entnommen. Sie reichen freilich mitunter nicht aus. Was S. 108 Anm. 2 über den Sabbath gesagt wird, welcher die 6000 Jahre des *αἰών οὗτος* abschließen soll, ist entschieden unhaltbar; will man bei der Deutung dieser vielbesprochenen Stelle, welche nach gewöhnlicher Auslegung chiliastisch ist, sich nicht an Kayser (S. 128 ff.) anschließen, was auch seine Bedenken hat, so wird nichts übrig bleiben, als anzunehmen, dem jüdischen Sabbath entspreche nach Pseudo-Barnabas ein siebentes Jahrtausend, und erst auf diesen messianischen Sabbath folge als achter Tag, dem Sonntag der Christen entsprechend, das jenseitige ewige Leben, der *ἄλλος κόσμος*. — Den in der neuesten Evangelien-Kritik berühmt gewordenen Schlußsatz des Cap. 15 übersetzt M. also: „Darum begehen wir auch den achten Tag in festlicher Freude, an welchem auch Jesus von den Todten auferstanden, und nachdem er sichtbar sich gezeigt, aufgestiegen ist

1) S. 14 wird *ἡσύχασον· πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ* übersetzt: „gib dich zufrieden! zu dir hin wird sein Zug sein, du wirst Herr sein über u. s. w.“ Die Stelle (Gen. 4, 7) ist bekanntlich der LXX entnommen, in deren Sprachgebrauch aber *ἀποστροφή* unseres Wissens niemals „Zug“ bedeutet; auch ist *αὐτοῦ* wohl nicht auf Abel, sondern mit den meisten Vätern (vgl. *Aug.* C. D. 15, 7; dagegen *Chrys.* in Gen.) auf ein im vorausgehenden *ἥμαρτες* eingeschlossen gedachtes Substantiv in der Bedeutung „Sünde“ zu beziehen. — S. 17 und S. 31 wird *ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου* übersetzt: „aus dem Sehbereich meiner Augen,“ was in Beziehung auf den allsehenden Gott weder gut noch schön gesagt ist, noch auch das *ἀπέναντι* (לְנֶגֶד עֵינַי) präcis wiedergibt. — In Cap. 9 sagt Clemens, Noe habe der Welt Palingenesie verkündet *διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ*, was übersetzt ist: „gemäß seines Amtes;“ indeß ist *λειτουργία* hier wohl das von Gott dem Noe aufgetragene Thun (vgl. Cap. 20), d. i. der Bau der Arche selbst; durch dieses Bauen der Arche, als des Rettungsschiffes, wies Noe hin auf die Rettung in der Taufe (1. Petr. 3, 21; Hebr. 11, 7) und erwies sich als *κήρυξ δικαιοσύνης* (2. Petr. 2, 5); vgl. dazu Cap. 17, wo *διὰ τῆς ὑπηρεσίας* richtig übersetzt wird: „durch sein Amt.“ — S. 19 ist *λινοκαλάμη* durch „Flachsabfall“ statt durch „Flachsstengel“ (פִּשְׁתֵּי הָעֵץ) gegeben. — S. 27 lesen wir: „die Posten der Winde vollziehen zur bestimmten Zeit ihren Dienst.“ Was sind diese „Posten der Winde?“ Sicher schwebte hier dem h. Clemens die Stelle Job 28, 25 vor, wo gesagt ist, Gott habe dem Winde Gewicht (מִשְׁקָל) und dem Wasser Maaß gegeben, LXX *ἐποίησεν ἀνέμων σταθμόν καὶ ὕδατος μέτρα. Σταθμός* bedeutet hier, wie oft bei den LXX, Gewicht, und der Sinn der Stelle ist, Gott habe selbst dem Winde, der an kein Gesetz gebunden scheine (Joh. 3, 8), seine bestimmten Gesetze bezüglich der Zeit und der Stärke seines Wehens gegeben. Und die also geregelten, nach Gewicht vertheilten Winde (*ἀνέμων σταθμοί*) thun ihren Dienst zur bestimmten Zeit. — Das *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα* (LXX und Hebr. 1, 7) läßt bekanntlich verschiedene Deutungen zu; aber jedenfalls wird *πνεύματα* nicht durch „Geister“ (S. 37), sondern durch „Winde“ zu übersetzen sein.

1) Das schwierige *θεοῦ δικαιώματα* in Cap. 1 gibt M. durch „Gottes Anordnungen,“ was wohl dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von *δικαίωμα*, aber nicht dem Zusammenhang der Stelle entspricht, wie schon der alte lateinische Uebersetzer fühlte; es wird nichts übrig bleiben, als *δικαιώματα* an unserer Stelle im Sinne von Apok. 19, 8 zu nehmen. Auch ist *οὕτως . . . εἰλήφατε* als selbständiger Satz zu behandeln und nicht als abhängig von *ὑπερευφραίνομαι*: „so (reichlich) empfinget ihr das, was eingepflanzt (eingegossen) ist, die Gnade der Geistesgabe.“ Ferner dürfte *καὶ πάντως ἀναγκάζομαι* als selbständiger Satz und nicht als Nachsatz aufzufassen sein. In der zweiten Hälfte des 1. Capitels (von *τρία οὖν δόγματα* an) weicht Tischendorfs Text von der lateinischen Uebersetzung bekanntlich sehr stark ab; M. hält sich an Tischendorfs Text, den er aber sicher nicht richtig interpungirt und in Folge dessen auch nicht befriedigend übersetzt hat; *δικαιοσύνη κρίσεως* übersetzt er gegen den Zusammenhang: „Gerechtigkeit im Gericht.“

zu den Himmeln.“ Da hier offenbar *καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς* nicht als selbständiger Satz aufgefaßt wird, hätte in der Anmerkung mit ein paar Worten angedeutet werden sollen, in wiefern gesagt werden könne, Christus sei am achten Tage, wie von den Todten erstanden, so auch in den Himmel aufgefahren.

Wir schließen unsere Anzeige mit Wiederholung des aufrichtigen Wunsches, die „Bibliothek der Kirchenväter“ möge recht große Verbreitung, namentlich unter dem Klerus finden und mit dazu beitragen, daß die Kenntniß der h. Väter und die Liebe zu deren herrlichen Geistesproducten möglichst allgemein werde. Daß es dem Verleger eine Herzensangelegenheit ist, dem Publicum etwas in jeder Hinsicht Tüchtiges zu bieten, können wir aufs bestimmteste versichern; dies wird ihm aber nur möglich sein, wenn alle diejenigen, welche als Uebersetzer und resp. Commentatoren mitwirken, es mit ihrer Arbeit recht genau nehmen, was wir zuversichtlich hoffen wollen.

München. Thalhofer.

Kirchliche Archäologie.

Die Blutampullen der römischen Katakomben. Von **Franz Xaver Kraus**, Doctor der Philosophie und der Theologie. Besonderer Abdruck aus den Annalen des Vereins für Nassauische Alterthumskunde und Geschichte. Bd. IX. Wiesbaden. Frankfurt a. M., G. J. Hamacher 1868. 83 S. 4. 20 Sgr.

Der Verf. dieser Schrift hat sich bei den Lesern des Literaturblattes bereits durch die Besprechung des Werkes von Scognamiglio De phiala cruenta indicio facti pro Christo martyrii (1868, Sp. 298) als einen Alterthumsforscher eingeführt, der mit der Streitfrage über Zweck und Bedeutung der Blutampullen, welche an und in den Katakombengräbern gefunden worden sind, genau bekannt, sowie auch ganz dazu geeignet ist, ein unbefangenes Urtheil über dieselbe zu fällen. Hinsichtlich des Standes der Streitfrage, ob die Blutampullen wirklich ein untrügliches Zeichen des Martyriums sind, können wir auf jene Besprechung des Werkes von Scognamiglio verweisen. In dem Vorworte zu der vorliegenden Abhandlung spricht sich K. über seine Stellung zu der Frage so aus:

Der Verfasser der nachfolgenden Blätter ist weit entfernt zu glauben, daß eine so berühmte, seit zwei Jahrhunderten von so bedeutenden Männern verhandelte Streitfrage wie die, welche den Vorwurf seiner Arbeit bildet, durch ihn zur Erledigung kommen werde. Zunächst war es seine Absicht, dem archäologischen Publicum Deutschlands diesen merkwürdigen, bisher nur in ausländischen Schriften ventilirten Gegenstand näher zu bringen und den gegenwärtigen Stand der Frage klar zu legen. Er hofft des Weitern, die aufgestellten Hypothesen mit ihrem Pro und Contra vollständiger, als es annoch geschehen, vorgeführt und methodisch geprüft, endlich auch einige neue Gesichtspunkte hervorgekehrt zu haben, die zur Beantwortung der Frage nicht unwichtig zu sein schienen.

Die Aufgabe, welche der Verf. sich in diesen Worten selbst stellte, hat er vollständig gelöst, indem er zuerst „die Geschichte der Controverse“ vorführt, dann die Frage: „Gibt es eine verbürgte Tradition über die Bedeutung der Blutampullen?“ als eine negativ zu beantwortende nachweist, darauf „die Ampullenfunde im Allgemeinen“ bespricht und den „Inhalt der fraglichen Gefäße“ behandelt. Es versteht sich von selbst, daß „die römische Theorie und Praxis“ betreffs der Blutampullen, worin sie ein untrügliches Zeichen des erlittenen Martyriums erkennt, auseinandergesetzt und deren Begründung nicht vorenthalten wird. Aber der Verf. hebt auch eben so gründlich und ausführlich „die Schwierigkeiten“ hervor, in welche sich dieselbe verwickelt. Endlich wird die Hypothese, welche Le Blant, einer der verdienstvollsten Archäologen Frankreichs, der durch die Herausgabe der Inscriptions chrétiennes de la Gaule (s. Lit.-Bl. 1866, 606) weit über die Grenzen seines Vaterlandes berühmt geworden ist, ausführlich besprochen. Derselbe meint, die Blutphiolen seien nicht den Gräbern der Martyrer beigegeben, von denen sie Blut enthalten, sondern bei spätern Bestattungen Anderer hinzugethan um die Todten in der Nähe und unter dem Schutze von Martyrerreliquien ruhen zu lassen. Wir können hier nicht die Einwendungen anführen, welche K. gegen diese Hypothese macht; wir begnügen uns zu sagen, daß er sie nach unserer Ansicht in hohem Grade erschüttert hat.

Aber zu welchem Resultate kommt denn nun K. selbst bei seiner Untersuchung? Er deutet es schon in der Vorrede an, indem er sagt, sein Aufsatz sei „der erste außerhalb Italiens über diesen Gegenstand erschienene, welcher die römische These vertheidige, freilich mit einer sehr bemerkenswerthen Restriction.“ Und wir müssen dieses Ergebniß um so höher anschlagen, da er selbst gesteht: „Ich trat aus der Untersuchung mit Ansichten heraus, die denen, mit welchen ich in sie eingetreten war, völlig entgegengesetzt sind.“ K. meint nun, die Phiolen hätten bei den Christen der ersten Jahrhunderte als ein Symbol oder Zeichen des Martyriums gegolten, welches man daher zur Bezeichnung der Martyrergräber äußerlich angefügt habe, jedoch nicht den Gräbern aller Martyrer. K. unterscheidet martyres vindicati, d. h. solche Blutzeugen, welche von der kirchlichen Auctorität als solche erklärt und der öffentlichen Verehrung anheimgestellt sind, und martyres non vindicati, d. h. solche Blutzeugen, welchen von der zuständigen Behörde unter dem Drange der Verhältnisse eine solche Auszeichnung nicht zu Theil werden konnte, bei denen es vielmehr den Angehörigen, Freunden oder sonstigen Bestattern überlassen blieb, das Martyrium des Bestatteten durch ein Symbol anzudeuten; die Blutphiole hält er für dieses Symbol.

In Zeiten, wo ein geregeltes Rechtsverfahren gegen die angeklagten Christen beobachtet wurde, war allerdings die Beschaffung authentischer Berichte und eine darauf gegründete Prüfung und Begutachtung der einzelnen Martyrien möglich; anders aber gestalteten sich die Dinge, als in den letzten Verfolgungen und namentlich in der Diocletianischen alle Formen des Rechts bei Seite gesetzt, Massenhinrichtungen und tägliche tumultuarische Ermordungen stattfanden. Wie oft werden die Christen da im Schutze der Dunkelheit hinaus in ihre Todtenstadt Leichen gemarterter Brüder getragen haben, deren Namen und letzten Geschicke ihnen Niemand verrieth; und als die Wuth der Feinde sich mehrte, als das Oberhaupt der römischen Kirche und die Priester und Vorsteher theils selber bereits getödtet waren, theils sich verborgen halten mußten; als die ganze kirchliche Organisation gefährdet und stellenweise durchbrochen war; als die äußerste Gefahr nur mehr die allernothwendigsten kirchlichen Verrichtungen, die Stärkung der Bedrohten und die Beerdigung der Todten, gestattete — blieben da wohl Zeit und Mittel, den Charakter jedes einzelnen Martyriums zu constatiren oder eine förmliche Vindication vorzunehmen? Und doch, sollte man die ehrwürdigen Reste der Martyrer, den Gegenstand der innigsten Verehrung und Liebe, ohne Weiteres dem Grabe übergeben, sollte man kein Zeichen brauchen, um sie der Anerkennung ruhigerer, besserer Zeiten zu überliefern? Soll man glauben, daß kein Wort, kein Symbol es verrieth, wo die Streiter Jesu Christi ruhten? Ich glaube es nicht, und ich halte die Blutphiole für dieses Symbol. . . . . So war die Phiole ein Merkmal der martyres non vindicati, eine Art einleitender oder vorläufiger Canonisation, der eine förmliche folgen konnte, wie es manchmal geschehen ist und wie die Phiolengräber mit dem inschriftlichen Vermerk des Martyriums zu bezeugen scheinen (S. 65).

Ich gestehe gern, daß diese geistreiche Hypothese mit manchen Thatsachen in bestem Einklange sich befindet, z. B. mit der Thatsache, daß die mit Ampullen begleiteten Namen der Epitaphien fast gar nicht im Martyrologium Romanum vorkommen; ich leugne auch nicht, daß es dem Verf. gelungen ist, seiner Hypothese einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben; ich anerkenne mit Freuden, daß dieselbe sich mit der „römischen Theorie und Praxis“ vollkommen verträgt: aber der Beweis, daß die Phiole als solche ein Symbol des Martyriums gewesen, scheint mir nicht erbracht. Und dieser Beweis muß doch die Grundlage für die Hypothese abgeben. Wäre die Phiole ein so allgemeines Symbol des Martyriums gewesen, als sie voraussetzt, sollte dann nicht mehrfachere Erwähnung desselben auf uns gekommen sein?

Doch ist dieser neue Versuch einer Lösung der eben so heikeln als schwierigen Streitfrage dankbar anzuerkennen; er macht dem Scharfsinn seines Urhebers alle Ehre. Da einmal die Aufmerksamkeit auf diese symbolische Bedeutung der Phiole gerichtet ist, so gelingt es vielleicht, den vollständigen Beweis für die fragliche Symbolik zu erbringen.

Im Einzelnen bemerke ich, daß ich mit dem Verf. nicht übereinstimme, wenn er S. 15 behauptet, durch das Decret der Congregatio rituum vom 10. Dec. 1863 sei auch die Palme als Anzeichen des Martyriums bezeichnet worden. Die Entscheidung bezieht sich einfach auf die Frage: **An phialae vitreae aut figulinae sanguine tinctae, quae ad loculos sepultorum in sacris coemeteriis vel extra ipsos reperiuntur, censeri debeant martyrii signum?** Und diese Frage wird affirmativ beantwortet. Wenn auf die zweite Frage: **An ideo sit standum vel recedendum a decreto Sacrae Congregationis Indulgentiarum et Reliquiarum diei 10. Aprilis 1668?** geantwortet wird: **Provisum in primo; ideoque declaravit confirmandum esse decretum anni 1668,** so kann sich dieses nur auf die Blutampullen beziehen; über die Palme äußert sich das Decret von 1863 gar nicht.

Eine Empfehlung dieser klar angelegten, mit großer Sachkenntniß durchgeführten Abhandlung brauche ich um so weniger beizufügen, da selbst die ‚Hist.=polit. Blätter' und der Mainzer ‚Katholik' bereits längere Auszüge aus derselben gebracht haben, ehe sie noch publicirt war. Ich glaube auch, daß die obige Inhaltsangabe hinreicht, um die Freunde der christlichen Alterthumskunde auf die Reichhaltigkeit derselben aufmerksam zu machen [1]).

Paderborn. Kayser.

1) Eine kleinere Schrift des Verf. „Die Kunst bei den alten Christen von Dr. Franz Xaver Kraus" ist als No. 9 des vierten Jahrganges des Frankfurter Broschüren=Vereins erschienen (Frankfurt, Hamacher 1868. 24 S. 8. 3 Sgr.) Der Verf. hat darin mit großer Sachkenntniß und in einer durchaus verständlichen und klaren Sprache die noch vielfach verbreitete Meinung von dem „Kunsthaß" der alten Christen widerlegt. „Die Meinung, die religiöse Kunst, der Gebrauch und die Verehrung der Bilder sei den Christen der drei ersten Jahrhunderte fremd gewesen, sitzt noch fest in den Köpfen unserer meisten Gelehrten; man schlage alle unsere Handbücher der Malerei und Kunstgeschichte, Schnaase, Kugler, Görling, Hotho u. s. w. auf, überall wird man ein Capitel über den Kunsthaß der alten Christen finden. Und doch ist diese Lehre von dem Kunsthaß unserer Vorfahren im Glauben eine reine Erfindung: die Ueberlieferungen der alten Schriftsteller bestätigen sie nicht, und wie ein Nebel vergeht sie vor dem Lichte, welches die Ausgrabungen und Entdeckungen der neuesten Zeit über das christliche Alterthum verbreitet haben. Wir wollen dieses kurz und bündig nachweisen." So bezeichnet der Verf. selbst die Aufgabe, welche er zu lösen sich vorgesetzt. Und er löst sie, indem er zuerst aus den Zeugnissen der ältesten Kirchenschriftsteller darthut, daß die Christen der ersten drei Jahrhunderte keineswegs von einem solchen „Kunsthaß" beseelt waren. Dann wird mit Hülfe der neuesten Entdeckungen und Ausgrabungen, welche namentlich in den römischen Katakomben unter Leitung de Rossi's gemacht worden sind, nachgewiesen, daß die Christen in den drei ersten Jahrhunderten religiöse Malerei trieben. Es wird ferner gezeigt, daß selbst einzelne christliche Sculpturwerke aus den drei ersten Jahrhunderten erhalten sind, obwohl eingeräumt werden muß, daß die Bildhauerei hinter der Malerei zurückstand. Auch die besondere Kunstübung, welche den vier ersten christlichen Jahrhunderten eigen war, die Anfertigung der gemalten Goldgläser, hat K. mit Recht in den Kreis seiner Erörterung gezogen. Indem er dann auf die Besprechung der Gegenstände, welche die älteste christliche Kunst zur Darstellung wählte, übergeht, werden vorab die ältesten Christus= und Madonnen=Bilder besprochen: wir bemerken hier in Beziehung auf letztere nur, daß de Rossi solche in den Katakomben der Domitilla und der Priscilla entdeckt hat, welche dem 3., resp. dem 2. Jahrh. angehören. Ueberall hat K. die neuesten Forschungen benutzt und die Resultate der Untersuchungen der bewährtesten Archäologen zu Rathe gezogen, so daß ihm die „kurze und bündige" Lösung seiner Aufgabe in der That vortrefflich gelungen ist. K.

Apologetik.

Introduzione ad un corso di filosofia di **Bertini,** Torino 1867.

Intorno al duplice distinto e successivo periodo **della spontaneità e del filosofare** appunti di **Giuseppe Ghiringhello.** Torino, stamperia reale. 1868. 88 S. gr. 8. $1\frac{1}{4}$ L.

Die „Einleitung in einen Cursus der Philosophie" ist ein von Prof. Bertini in der Akademie der Wissenschaften zu Turin gehaltener und auch in den Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, vol. II, p. 503—525 abgedruckten Vortrag. Nach einer genetischen Definition der Philosophie begründet er die Nothwendigkeit derselben mit den Bemerkungen: im gemeinern Bewußtsein kämen viele Widersprüche und unrichtige Meinungen vor; wenn der Mensch aus der Periode der Spontaneität des intellectuellen Lebens in die Periode des Philosophirens übertrete, müsse er alle früher von ihm geglaubten Wahrheiten (credenze), sowohl die primitiven des intellectuellen und moralischen Lebens, als die secundären der religiösen Tradition in Discussion setzen; der Mensch der freien Prüfung müsse siegen über den Menschen der traditionellen Erziehung; nur in der Philosophie finde der Mensch die Befriedigung des Wissens, die vollkommene Tugend, den Frieden des Geistes, und nur im Zustande ihrer Ueberzeugung könne er ruhig leben und sterben.

Ein anderes Mitglied der Akademie, Ghiringhello, Prof. der Theologie zu Turin, — dessen gelehrte Aufsätze über Urzeugung, Darwinismus, Entstehung und Alter des Menschengeschlechts bereits im Lit.=Bl. 1868, Sp. 672 erwähnt wurden [1]), — hat zu Bertini's Vortrag kritische Bemerkungen (appunti) veröffentlicht, die freilich nicht systematisch geordnet sind, aber die Beachtung der Philosophen und Apologeten verdienen. Ich hebe einige der wichtigsten Punkte hervor, zunächst den Hauptpunkt, die Unterscheidung von zwei Perioden des intellectuellen Lebens. Bertini spricht darüber folgende Sätze aus:

Die erste Periode des intellectuellen Lebens ist die Periode der Spontaneität, in welcher der Mensch den Inbegriff der ersten Glaubenssätze, welche ein Product seiner intellectuellen und moralischen Natur und den Menschen aller Länder und Zeiten gemeinsam sind, sowie der zweiten, welche aus der religiösen Tradition stammen, vertrauensvoll festhält, als wäre derselbe der eine und echte Ausdruck der absoluten Wahrheit. Für Manche folgt auf diese Periode keine Periode der Reflexion oder des Philosophirens. Aber für Manche kann jene Ruhe des blinden Auctoritätsglaubens nicht das ganze Leben hindurch dauern. Der menschlichen Seele ist von Natur das Verlangen nach Wahrheit in allem, in den Erkenntnissen, Worten und Werken, eingepflanzt. Wird dieses Verlangen in einem Menschen zur herrschenden Leidenschaft, so entsteht in seinem Denken der Begriff und der Vorsatz des beständigen Lebens in der Wahrheit und für die Wahrheit; es flößt ihm einen unbesiegbaren Widerstand ein gegen jeden Act des Glaubens, mit welchem man behauptet, daß eine Sache wahr sei, nicht weil man sieht, daß es wahr sei, sondern weil man es so glaubt, um durch diese Bejahung für sein eigenes Heil zu sorgen . . . Wenn der Mensch in diese Gemüthsbeschaffenheit gekommen, dann kann er einen Glaubenssatz (una credenza) nicht als wahr annehmen, wenn er denselben nicht zuvor geprüft und als wahr befunden hat. Er ist daher genöthigt, jenen Inbegriff der Glaubenssätze (compiesso di credenze), nach welchen sein Leben bisher geleitet worden, in genauere Untersuchung (discussione) zu setzen und im eigenen Gemüthe die sich zugezogene Gewohnheit zu glauben, sowie die Hinneignng bloß der Auctorität zu vertrauen, zu bekämpfen.

Dagegen bemerkt Ghiringhello mit Recht:

Wenn man in Bezug auf das intellectuelle Leben die Periode der Spontaneität und die des Philosophirens so einander entgegensetzen will, daß von dieser ausgeschlossen sei jede Spontaneität des Glaubens [d. i.

1) Ghiringhello hat früher Praelectiones (isagogischer Natur) de libris historicis und de libris poeticis antiqui foederis herausgegeben (Turin 1845—48), ferner La vita di Gesù, romanzo di Ernesto Renan, preso ad esame (Turin 1864) und eine ausführliche Abhandlung über die Authentie der Vulgata in der Rivista universale, Genua 1867. Die Red.

jeder Auctoritätsglaube], und von jener jeder discursive Denkproceß [d. i. jede, auch die natürliche Reflexion und die geringste Vernunfteinsicht] und daß man in jener ersten Periode nichts als blinden Glauben leistet auf was immer für eine Auctorität, ohne daß man von ihrer Glaubbarkeit irgend ein mehr oder weniger klares Bewußtsein hat, während man in der andern Periode nichts als wahr anerkennt oder annimmt, wenn es nicht erglänzt von der innern Evidenz oder durch eigene strenge und unparteiische Prüfung bewiesen oder als unbestreitbar aufgeklärt worden ist: so widerspricht der Existenz dieser zwei verschiedenen Perioden die tägliche Erfahrung und die ganze Geschichte der Philosophie... Ein absolut blinder Glaube ist unmöglich; denn das Glauben ist ein Fürwahrhalten (essendo il credere un tener come vero); dies setzt eine erkannte Beziehung zwischen der Wahrheit und der geglaubten Sache voraus, welche eben das ist, was die Glaubbarkeit auf die Wahrhaftigkeit gegründet, d. i. auf die Uebereinstimmung der Bezeugung mit dem Geiste des Bezeugenden und mit der Wahrheit der bezeugten Sache, constituirt. — Die Wahrhaftigkeit würde nie präsumirt worden sein, wenn sie nicht zuvor wäre wahrgenommen worden; da ein Wahres nicht präsumirbar ist, außer es ist enthalten in einem Andern oder vorbedeutet. — Daher gilt auch (irgend) ein Wahres, ordentlich versichert durch eine glaubwürdige Auctorität, gleich einem gesetzmäßig (durch einen Vernunftschluß) abgeleiteten Wahren. Deshalb sagen auch wir, daß keineswegs bloß das wahr und gewiß ist, was durch die Philosophie erst nach langer und strenger Untersuchung mittelst der Vernunft und der wissenschaftlichen Reflexion als solches erkannt worden ist, (wie Bertini will), sondern es ist auch das wahr und gewiß, was durch eine glaubwürdige Auctorität und die natürliche Reflexion in der Periode der Spontaneität als dies erkannt und versichert wird.

Man wird hier einwenden, daß es in der Periode der Spontaneität gar keine vernünftige Ueberzeugung geben könne. Allein dies widerlegt Gh. S. 64 also:

Es ist undenkbar, daß derjenige, welcher den Gebrauch der Vernunft hat, nicht einigermaßen auch philosophire, die innere Evidenz jener Glaubensätze, welche das Product seiner intellectuellen und moralischen Natur selbst sind, nicht wenigstens dunkel erkenne, und nicht auch eine vernünftige und mehr oder weniger feste Ueberzeugung davon haben könne, obschon er nicht im Stande ist, davon eine wissenschaftliche Demonstration zu geben[1]). Die Discussion (die Philosophie) kann dieselben nur vollständiger entwickeln, sie bestätigen und deutlicher machen ... — Und warum sollte die vernünftige Ueberzeugung [in der Periode der Spontaneität] nicht auch sich erstrecken können auf die von der Tradition und religiösen Auctorität gelehrten Glaubensätze? Man sage nicht, die meisten Gläubigen seien ja unfähig, eine Rechenschaft von ihrem Glauben zu geben. Freilich sind nicht alle wahrhaft Gläubigen im Stande, ihren (religiösen) Glauben wissenschaftlich zu rechtfertigen[2]). Aber Viele kennen den innern Erfahrungsbeweis, wie dies ihr sittlich vollkommenes Leben bezeugt (S. 13). — Um vernünftig überzeugt zu sein von unserer Freiheit, ist es nicht nöthig, daß wir sie wissenschaftlich beweisen können (S. 65). — Auch ist es nicht nöthig, daß der Gläubige sogleich jeden Zweifel lösen kann, wenn seine religiöse Ueberzeugung eine vernünftige sein soll. Denn es ist nicht nöthig für die Sicherheit seines Glaubens, daß er jede Dunkelheit zu zerstreuen und jede Schwierigkeit zu lösen wisse; sowie es auch für die Gewißheit eines wissenschaftlichen Systems nicht nöthig ist, daß gar nichts Dunkles zurückbleibe, gar keine bis jetzt noch nicht gelöste Schwierigkeit; denn ein einziges Wahres, apodiktisch demonstrirt, genügt und hebt jeden Widerspruch auf (S. 72).

Der Verf. hätte hier diese einzige Wahrheit ausdrücklich nennen sollen, welche den Gläubigen vor jedem Zweifel schützt, wenn ihm irgend ein Glaubenssatz nicht als wahr erscheint. Er hat sie bloß früher angedeutet. Diese streng bewiesene Wahrheit ist aber keine andere, als die unfehlbare göttliche Auctorität der christlichen Offenbarung. Daher „hängt die Vernünftigkeit und Festigkeit des Glaubens" bei dem einfach Gläubigen auch „nicht von dem Ausgange irgend einer philosophischen Speculation ab" (S. 73).

Doch hiemit ist die Frage, ob in der Periode der Spontaneität auch eine vernünftige Ueberzeugung stattfinden könne, noch nicht erledigt. Bertini behauptet, alles Erkennen in dieser Periode sei nur ein „reines Meinen," man könne in ihr „nur das als wahr annehmen, von dem man aus rein subjectivem Antrieb oder aus egoistischem Interesse wünsche, daß es wahr wäre," und das sei ein „Verzichten auf die Philosophie." Darauf erwidert Gh. treffend S. 65:

Es sind die Glaubensmotive in der Periode der Spontaneität weder alle subjectiv, noch sind sie auch rein subjectiv, und gerade dies wäre ein Verzichten auf die Philosophie, wenn man dem Subjectiven gar keine Rechnung tragen würde. Denn das erste und wichtigste Problem für einen Philosophen ist doch die Selbsterkenntniß; in welchem Falle das Subject sich objectivirt und das betrachtende Subject selbst das Object der Reflexion wird, indem beide sich dergestalt durchdringen, daß wir bei der Gelegenheit unserer eigenen Objectivität auch jede andere erschließen. Denn es gibt kein Object, in welches wir tiefer eindringen könnten, als in das Innere unseres Geistes, in welchem wir die Unterscheidung und die Verbindung zwischen dem Wesen und den Attributen nicht bloß inne werden, sondern auch verstehen und erschließen.

Auch nach unserer Anschauung ist ohne Zweifel im Selbstbewußtsein, im Ichgedanken, in welchem das Sein dem Sichdenken und Sichwissen des Geistes entspricht, die erste Erkenntnißquelle der Objectivität gegeben. Der Geist ist eben Subject und Object zugleich. — Nach Bertini ist auch der christliche Glaube und die christliche Theologie ein „bloßes Meinen," nur ein Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen. „Wenn die beweisenden Gründe der Glaubwürdigkeit der Auctorität nicht demonstrativ sind, sagt er, sondern von der Art, daß, um den Act des Glaubens zu erzeugen, noch eine Bewegung des Willens, welche die Mangelhaftigkeit der Beweise ergänzt, erfordert wird: so identificirt sich in einem solchen Falle der Glaube mit der Meinung." Gut macht hier Gh. bei der Entgegnung auf Folgendes aufmerksam (S. 7):

Wenn zum göttlichen [besser: übernatürlichen] Glauben noch eine besondere Erleuchtung des Verstandes und eine Bewegung des Willens erfordert wird, so geschieht es nicht deshalb, um die Mangelhaftigkeit der Beweise zu ergängen, als wären sie nicht eigentlich demonstrativ und objectiv, sondern weil ein göttlicher Beistand uns nöthig ist, wegen der Schwäche unseres Verstandes und Willens von der Ursünde her, und da es sich hier auch um übernatürliche Wahrheiten handelt, um zu lieben und besser zu erkennen alles Wahre, das wir glauben und üben sollen. Denn wenn es nöthig ist, das Wahre zu erkennen, um es zu lieben, so ist es auch nöthig, es zu lieben, um es besser zu erkennen und zu üben. ... Der Wille hat einen großen Antheil bei der Annahme des Wahren.

Gewiß. Die Moralvorschriften, wenn sie auch streng bewiesen sind, werden bloß deshalb schwerer geglaubt, als die geometrischen Lehrsätze, weil jene mit unsern Neigungen und Leidenschaften oft in Conflict kommen. Dies hat der Verf. mit einem Zeugnisse von Leibnitz, einem großen Mathematiker, bestätigt (S. 83).

Wenn es nach Bertini „im gemeinen Bewußtsein des Menschen" in der Periode der Spontaneität nur „Widersprüche und Meinungen" gibt, nicht bloß in Bezug auf die Glaubensätze, welche das Product der intellectuellen und moralischen Natur des Menschen selbst sind, sondern auch in Betreff der Glaubenslehren der christlichen religiösen Tradition, so ist es kein Wunder, wenn er die Behauptung aufstellt: beim Eintritt in die Periode des Philosophirens sei der Mensch genöthigt, „den ganzen Inbegriff der Glaubensätze, nach welchen bisher sein Leben geleitet worden, in Discussion zu setzen." — Nun, glauben wir,

1) Diese Ansicht trägt auch Spezi in den Conferenze di religione, Turin 1866, S. 277, vor: „Die logischen, ontologischen und moralischen Principien der Vernunft und deren nächste Consequenzen, besonders die moralischen, socialen und religiösen, welche den sog. gemeinen Sinn der Natur constituiren, diese für die Menschheit so wichtigen Wahrheiten erwarten ihre Entdeckung nicht erst von der Philosophie, sondern der Urheber der Natur hat sie in die Geister eingegossen oder für die Erkenntniß leicht und spontan gemacht." Und S. 280: „Bedarf der Mensch vielleicht der Demonstrationen des Philosophen, um vernünftiger Weise gewiß zu werden z. B. der Existenz des eigenen Ich, der sichtbaren Welt und eines höchsten Urhebers derselben?"

2) Diesen Punkt hat auch Spezi a. a. O. S. 182 gut beleuchtet. Er zeigt, daß der einfache Mensch bloß keine gelehrte Kenntniß der Glaubensmotive hat, und sie auch nicht auf gelehrte Weise aus einander zu setzen weiß. Doch sein Glaube ist ebenso vernünftig und gewiß, wie der des Philosophen, welcher die Beweise gründlicher, vollständiger und deutlicher kennt.

kann man wohl zugeben, daß einige irrige Glaubenssätze ins gemeine Bewußtsein aufgenommen worden sind, da der Mensch zuweilen aus Uebereilung irren kann; aber nimmer sind doch alle Glaubenssätze der natürlichen Reflexion vor dem Eintritte der philosophischen oder wissenschaftlichen Reflexion irrig. Denn sonst müßte man annehmen, sagt Gh. S. 63, daß wir in der Periode der Spontaneität „nicht ein Bischen von Wahrheit“ besessen haben. Weiterhin bemerkt er:

Der Irrthum ist in seiner Allgemeinheit nicht möglich. Denn sonst müßte der Mensch aufhören, vernünftig oder sittlich zu sein. Deshalb kann auch nie der Fall eintreten, den ganzen Inbegriff der Glaubenssätze zu prüfen. — Auch kann keine Discussion stattfinden ohne irgend einen wahren Glaubenssatz, [und eben so wenig ist ohne solchen eine Philosophie möglich, S. 5], da der Irrthum nicht erkennbar ist ohne präexistente Erkenntniß einer bestimmten Wahrheit, die nöthig ist, nicht bloß um zu prüfen, sondern auch um zu wissen, daß man prüfen kann und soll (S. 62). — Um sich aber vor der Gefahr des Irrthums in der Periode des Philosophirens zu bewahren, genügt es nicht, bloß in eine solche Gemüthsverfassung gekommen zu sein, keinen Glaubenssatz als wahr annehmen zu können, wenn man ihn nicht zuvor geprüft und als wahr befunden hat. . . Denn gewisse philosophisch-transcendentale Idole sind nicht weniger willkürlich, als dieser oder jener Fetisch im Negerlande (S. 61). — Wohl meint Bertini: man solle nur sich selbst glauben, aber nicht der Auctorität; dann werde man die Wahrheit reiner und sicherer finden. Aber, darf man wohl fragen, wenn die Majorität fehlen kann, könnte dann die Minorität und Individualität (l'individualità) nicht fehlbar sein? (S. 52). . . Die Tendenz, immer und in jedem Falle unsere individuelle (einzelne) Vernunft als das einzige Kriterium der absoluten Wahrheit anzunehmen, ist ebenso unnatürlich und unvernünftig, als die Tendenz, allgemein und blind was immer für einer Auctorität ohne Warum und ohne Grund zu vertrauen. — Es ist ebenso vernünftig, Andern zu glauben, als uns selbst, indem wir unser und des Andern Denken nach der Norm des göttlichen Denkens ordnen, wenn dieses unserm oder einem andern Geiste sich im Bewußtsein des Individuums oder der Menschheit, in der Natur oder Geschichte, in der Welt oder in der Kirche offenbart. Nur diese letzte Norm ist sicher und unfehlbar, und der Gehorsam gegen dieselbe ist vollkommen vernünftig, seien ihre Lehren vernünftige oder übervernünftige Wahrheiten, weil die Vernunft selbst die äußere und innere Glaubwürdigkeit (derselben) beweist (S. 52).

Auch uns gilt der Satz als wahr: Es kann eine vernünftige Ueberzeugung stattfinden, wenn man der Auctorität glaubt in der Periode der Spontaneität, und ebenso wenn man der Vernunft glaubt in der Periode des Philosophirens. Dies hat der Verf. gründlich erhärtet S. 53: „Die Auctorität und die Vernunft sind nicht nothwendig einander entgegengesetzt; im Gegentheil, es kann eine der andern nicht eigentlich widersprechen, indem eine nicht glaubwürdige Auctorität nicht auctoritativ sein kann. — Beide Principien, die Auctorität und Vernunft, sind der menschlichen Natur gemäß, und daher strebt nicht das Eine des Andere zu überwältigen, sondern sich lieber harmonisch mit ihm zu verbinden, indem sie gegenseitig sich ihr Eigenthümliches mittheilen.“ — Es ist evident, daß auch der Philosoph des auctoritativen Unterrichtes nicht zu entbehren vermag, da er unmöglich alles unmittelbar erfahren und wahrnehmen kann. Darum äußert auch Ghiringhello S. 57: „Durch das Nichtannehmen von etwas für wahr, obschon es versichert ist durch eine unzerstörbare Auctorität, bis wir es nicht selbst aufgeklärt haben als wahr mit einer eigenen und directen Demonstration, würde das Erbgut unseres Wissens allzusehr geschmälert werden.“

Wir fügen hinzu: Wenn man bedenkt, daß die christliche Tugend vollkommener ist, als die philosophische, was Bertini grundlos negirt, und daß die christliche göttliche Offenbarung so viele Lebensräthsel, welche die Philosophie durchaus nicht genügend zu lösen vermag, löst, wie z. B. den Ursprung des moralischen Verderbens der Menschheit, den Ursprung der Uebel in der Welt, die Befreiung von der Sündenschuld, die Versöhnung mit Gott u. s. w., so wird man Gh. nur beistimmen können, wenn er S. 74 behauptet: „Um ein Philosoph zu werden, ist es nicht nöthig, auf eine kurze Zeit aufzuhören, ein Gläubiger und Katholik zu sein,“ oder gar, setzen wir hinzu, wie noch Andere meinen, den Glaube an die christliche Offenbarung gänzlich aufzugeben; „vielmehr wird die Erwerbung der philosophischen Vollkommenheit sehr gefördert von der Erreichung der christlichen.“ — Wir haben dies selbst auch in einem Punkte nachzuweisen versucht (in unserer Schrift: „Die Nothwendigkeit der Offenbarungsmoral“), indem wir zeigten, daß die philosophische Moral viele Räthsel des menschlichen ethischen Lebens nicht aufklärt und keineswegs „den vollkommenen Frieden des Geistes geben kann,“ wie Bertini lehrt, weshalb noch eine Offenbarungsmoral postulirt werde [1]). Bertini will zwar davon nichts hören, daß die Theologie ein **Kriterium**, **weder ein positives noch ein negatives**, für die philosophische Forschung sein könne. Nun, ein positives Kriterium kann sie allerdings nicht geben, darin hat Bertini Recht; aber doch ein negatives [2]). Dies sucht Gh. darzuthun S. 42 ff. Man braucht daher nicht von der christlichen religiösen Tradition ganz abzusehen, um die reine philosophische Wahrheit zu finden, „da wir ja oft, um eine sinnliche Erscheinung sicher zu beurtheilen, nicht bloß auf das Zeugniß eines einzigen Sinnes vertrauen, sondern auch mehrere oder gar alle Sinne anwenden“ (S. 67). Warum sollte nun eine Verbindung von mehrern Kriterien nicht auch für die Erkenntniß des Uebersinnlichen gelten? Und weshalb sollte die Philosophie bei den religiösen und moralischen Wahrheiten nicht gleichfalls die Glaubenssätze der christlichen göttlichen Offenbarung zur Orientirung berücksichtigen dürfen?

Tübingen. Zukrigl.

Liturgik.

Der Gesang und das Orgelspiel in der feierlichen heiligen Messe. Von **Ignaz Hülsmann,** Chordirector und Organist an der St. Victorskirche zu Xanten (Diöcese Münster). Münster, Aschendorff 1869. 56 S. 8. 5 Sgr.

Der deutsche Volksgesang. Abhandlungen von **Franz Witt,** in der Zeitschrift ‚Fliegende Blätter für katholische Kirchenmusik‘. Dritter Jahrgang Regensburg, Pustet 1868.

1. Hülsmann will die kirchlichen Bestimmungen über den liturgischen Kirchengesang und den Gebrauch der Orgel zu allgemeiner Kenntniß bringen [3]). Von diesem Standpunkte aus betont er zunächst in Betreff des Gesangtextes die Nothwendigkeit des lateinischen Gesanges bei der feierlichen Messe und die Unzulässigkeit von Kürzungen sowohl des Altar- als des Chorgesanges. Er kennt sodann nur zwei Gesangformen, die er S. 20 ff. bespricht, den gregorianischen Choral und den kirchlichen Figuralgesang. Die dritte Gesangform, der Volksgesang, wird als unzulässig bezeichnet: „Nicht die Gemeinde, nicht das Volk,

---

1) Savarese in seinem Werke: Introduzione alla storia critica della filosofia dei santi Padri, ovvero idea del la filosofia christiana e patristica, Neapel 1856, stimmt hierin mit unsern Argumenten ganz überein. Siehe S. 59- 67.

2) Derselben Ansicht ist auch Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, Mainz 1868, S. 331 ff.

3) Wir erwähnen hier zugleich das soeben erschienene Schriftchen: Die Behandlung der Orgel von Bernard Mettenleiter, Chorregent bei St. Lorenz und Gesanglehrer an der Königl. Studien-Anstalt in Kempten. Regensburg, Pustet 1869. 88 S. kl. 8. Dasselbe handelt, nach einer kurzen Erörterung über die Bestimmung der Orgel als Kircheninstrument und ihre verschiedenen Aufgaben beim Gottesdienste, etwas eingehender über die Registrirung und über die beim Neubau einer Orgel vorzüglich zu beachtenden Punkte. Das Schriftchen ist als „erste Vereinsgabe (pro 1868) des allgemeinen deutschen Cäcilien-Vereins“ bezeichnet. Die Bemerkungen, oder genauer gesagt die Andeutungen des Verf. sind durchweg recht treffend und der Beherzigung werth. Durch ähnliche „Vereinsgaben“ kann vieles für Hebung der Kirchenmusik geschehen; nur müßten die Themata möglichst eng begrenzt werden, damit auch bei geringem Umfange eine eingehende, auch für weitere Kreise verständliche und wirklich anregende Darstellung erzielt werden könne. Th. S.

sondern nur der Chor hat nach kirchlicher Praxis im Hochamte zu singen; er vertritt die Gemeinde im Gesange wie die Ministranten sie vertreten in den Diensten am Altare" (S. 12). Schließlich ist von den Zeiten, wann die Orgel gebraucht werden soll, und von dem Charakter des Orgelspiels die Rede (S. 38 ff.). Die Schrift enthält treffliche Winke und beachtenswerthe praktische Andeutungen, aber auch einzelne unhaltbare Sätze.

Heben wir einiges hervor. Für die Diöcesen Münster, Trier und Köln dringt der Verf. S. 9 und 25 mit Recht darauf, daß die Gesänge nach dem Ritus und Modus des in einer Kirche gebräuchlichen Missale auszuführen seien. Die Willkür, womit man an manchen Orten sich beim Hochamte des römischen Missale und Graduale oder des erstern allein statt der betreffenden Diöcesanbücher bedient, ist ungesetzlich und nur dazu angethan, Verwirrung hervorzurufen. — S. 46 steht er mit Recht dafür ein, daß der priesterliche Altargesang, zumal die Präfation und das Paternoster, von der Orgel nicht begleitet werden, und erinnert uns so an eine treffende, von Ambros im Anschlusse an die griechische Musik gemachte Bemerkung:

Recitative Note für Note oder auch Wendung um Wendung an die ihrem musikalischen Inhalte entsprechende Harmonie anzunageln und so um das Leben zu bringen, wird auch heutzutage keinem Menschen einfallen. Die Präfation ist weit erhabener, ergreifender, wohlklingender, wenn sie der Priester ohne alle Begleitung singt, als wenn, wie zuweilen geschieht, der Organist dazu generalbaßmäßig begleitet (Geschichte der Musik I, 456).

S. 40 will H. den Gebrauch der Orgel während der Advents- und Fastenzeit auch bei Volksandachten ausgeschlossen wissen. Die von ihm angerufenen Entscheidungen ergeben diese Forderung nicht unbedingt, wie es denn auch, namentlich in einer größern Gemeinde, ohne Orgelbegleitung beinahe unmöglich ist, die aus sehr ungleichartigen Theilen bestehende Volksmasse zusammenzuhalten. — Die Behauptung S. 21, der gregorianische Choral sei „in und mit der Kirche erstanden," ist ein augenfälliger Anachronismus. Daß mit demselben „Tausende heiliger Martyrer Gott lobten und sich zur Standhaftigkeit begeisterten," war bisher gänzlich unbekannt, und daß derselbe „seinem innersten Wesen nach kirchlich, rein vom h. Geiste gewissermaßen inspirirt" sei, dürfte kaum zu erweisen sein.

Der Verf. hatte in der sehr fleißigen und tabellarisch geordneten Zusammenstellung der „kirchlichen Verordnungen über Gesang und Orgelspiel bei der h. Messe," welche Smeddink (nicht „Schmedding" S. 9 und 18) in der Zeitschrift ‚Cäcilia' Jahrg. 1863 veröffentlichte, eine gute Vorarbeit. Ueber diese hinaus scheint er nach Synodaldecreten nicht nachgeforscht zu haben, obschon doch z. B. Verordnungen, wie sie für die Diöcese Münster (*Krabbe*, Statuta synod. dioec. Mon. p. 22) und während des 17. Jahrh. in fast allen deutschen Diöcesen auf Provincial- und Diöcesansynoden über den deutschen Volksgesang erlassen wurden, auch in Betracht zu ziehen und mit den gemachten Aufstellungen in Ausgleich zu bringen gewesen wären. Wenn mehrfach Pastoralblätter und Rubricisten mit päpstlichen Constitutionen, Entscheidungen der S. R. C. und Synodaldecreten auf gleicher Linie angerufen werden, so war doch nicht zu vergessen, daß erstere einen auctoritativen Charakter nicht besitzen und lediglich insofern angezogen werden konnten, als sie ihre Positionen mit Gründen stützen. Sieht man endlich die geforderte Integrität des Altargesanges S. 9 auf 22, die des Credo-Gesanges S. 18 auf 25 Synodaldecrete gestützt, so war die Frage nicht zu umgehen, warum derartige, immer und überall wiederholte Synodalbeschlüsse nicht zur Anwendung gelangten. Ohne hier gerade den Generalnothhelfer, der in ähnlichen Fragen Manchen sofort und einzig zur Hand ist, den „unkirchlichen Zeitgeist," in Anspruch zu nehmen, dürfte es nicht schwer gehalten haben, manche in geänderten kirchlichen Verhältnissen begründete Erscheinungen hervorzuheben, welche das Außerachtlassen jener kirchlichen Bestimmungen wenigstens zum größten Theile erklärt, und für den Standpunkt des Verf. weitere Folgerungen ergeben haben würden. Jene Frage wurde jedoch nicht gestellt. — Kaum möchte die bloße Kenntniß der kirchlichen Bestimmungen ihre Befolgung erwarten lassen. Es scheint auch hier das Wort des Apostels zu gelten (2 Kor. 3, 6): „Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig." Das Gesetz, die Form ist an sich ein todter Buchstabe, ohne den Geist werthlos, wie umgekehrt der lebendig machende Geist ohne die Form nicht festzuhalten ist. Es ist nicht ausreichend, die Kirchenmusik nur vom rein äußern casuistischen Standpunkte der Rubriken und sonstigen kirchlichen Bestimmungen zu betrachten, noch ist es genügend, sie ihrem innern Wesen nach als bloße ästhetische Materie zu behandeln. Beide Gesichtspunkte müssen vereinigt, und überdies noch ein dritter berücksichtigt werden. Die Musik hat einmal in der Kirche eine dienende Stellung, ist ein Glied ihrer Liturgie. Sie fordert darum zunächst eine organische Behandlung und wird somit vor allem auch aus ihrer gliedlichen Stellung in der Liturgie, — mithin aus einer tiefern Erfassung der letztern sowohl nach ihrem Wesen und ihrer innern Oekonomie, als nach den äußern Modificationen, in welchen die Kirche während ihres Jahreslaufes das göttliche Heilswerk durch das Meßopfer in geschichtlicher Progression vorführt, — wie ein inneres belebendes Interesse, so ihre unfehlbar gültigen äußern Directiven gewinnen müssen.

2. Witt beantwortet die Frage nach der Zulässigkeit des deutschen Volksgesanges beim Hochamte entschieden verneinend. Die Arbeit ist hier darum von Interesse, weil W. für seine Anschauung eine theologische und geschichtliche Basis herzustellen sucht, den Bischof von Augsburg sehr hart und weiterhin beinahe den ganzen deutschen Episkopat (S. 57) wegen Einführung neuer Diöcesangesangbücher angreift, endlich aber S. 59 eine in seinem Sinne ausfallende Entscheidung der Frage, „wenn sie überhaupt einer Entscheidung bedarf," auf dem bevorstehenden Concil prognosticirt. Betrachten wir die auf vier Abhandlungen vertheilte Arbeit genauer.

Die 1. Abhandlung erörtert die Frage vom Standpunkte der lateinischen Cultsprache, ist jedoch fast nur eine Apologie der letztern, und bietet zur Sache keinen Gegenbeweis. Ich bestreite jedoch den Grundsatz S. 1: „die Sprache, in welcher einem Volke die Liturgie übergeben wurde, ward stets unverändert beibehalten," in Bezug auf die römische Liturgie; ich komme später auf diesen Punkt zurück.

Die 2. Abhandlung, „der Volksgesang und die Privatandacht" (Nr. 3—5), eifert gegen die Alleinherrschaft des Volksgesanges. Die minder günstige Schilderung desselben von Beda Weber (Cartons aus dem deutschen Kirchenleben S. 254 ff.) wird hier reproducirt. Als Gründe jener Alleinherrschaft werden S. 19 unter andern angegeben: „der Eifer von oben" und „das Beispiel der Protestanten;" die Gewohnheit, bei jedem öffentlichen Gottesdienste fast ohne Unterbrechung zu singen, sei frühzeitig von den Protestanten entlehnt worden (S. 25); sie sei eine bewußte oder unbewußte Einschmuggelung des allgemeinen Priesterthums, ein gedankenloses Unwesen, dem nicht anders abzuhelfen, als durch aufrichtige Rückkehr des Volkes zum Allernothwendigsten, zum stillen Herzensgebete (S. 34). Auf diese Erörterung zurückweisend erklärt der Verf. S. 92:

Die Sache ist von unbeschreiblicher Wichtigkeit. In musikalischer Beziehung wird der Kunstgesang vollständig gefährdet. Noch mehr: thatsächliche Zustände in der Schweiz belehren uns, daß die „Demokratie" immer mehr sich in kirchliche Dinge einzumischen trachtet; das Volk will auch in der Kirche mitregieren.

Nicht erst der Protestantismus führte zur Anwendung deutschen Volksgesanges beim Hochamte, sondern schon vor demselben war er hier mit kirchlicher Genehmigung im Gebrauche, wie B. Hölscher, das deutsche Kirchenlied vor der Reformation S. 84, erwies. Wohl gab der Protestantismus zu erweiterter Anwendung und reicherer Ausbildung des katholischen deutschen Kirchen-

liedes Anlaß aber das konnte auch nicht anders sein. Fast Alle, die sich von der kirchlichen Lehre trennten, brachten ihre abweichenden Ansichten in eigens verfaßten Liedern und Melodieen unter das Volk und nöthigten so die Kirche, mit gleichen Waffen zu kämpfen. Solchen Veranlassungen verdankten ja auch die ältesten kirchlichen Hymnen ihre Entstehung und ihren Gebrauch, wie sie Hilarius und Ambrosius gegen die Arianer, Ephräm gegen Bardesanes und Harmonius, Clemens von Alexandrien gegen Paul von Samosata verfaßten, und gleiche Bewandtniß hatte es mit der deutschen Kirche Luther gegenüber. Daß derartige Lieder bei der Messe zur Anwendung kamen, war in den damaligen einfachen gottesdienstlichen Verhältnissen begründet, denen Nebenandachten, zumal in der reichen Mannigfaltigkeit der Gegenwart, noch fremd waren. Dabei besaß die Kirche im Volksgesange wie in dem seitdem immer wieder eingeschärften katechetischen Unterrichte die populärsten und gewaltigsten Mittel, das Volk im Glauben zu erhalten, und so war denn begreiflicher Weise für den Volksgesang „der Eifer von oben groß und wirkte mächtig." Wie aber „das Beispiel der Protestanten" nach W.'s Anschauung, der S. 90 die Einführung des Volksgesanges außer dem Hochamte als ein großes Verdienst bezeichnet, von Einfluß sein konnte, ist nicht einzusehen, da jene bekanntlich einen Meßgottesdienst nicht haben.

Die Bedenken, welche gegen den Volksgesang wegen des ihm zu Grunde liegenden allgemeinen Priesterthums geltend gemacht werden, beruhen auf einer irrigen Auffassung des protestantischen und einer Unkenntniß des katholischen Laienpriesterthums. Nach biblischer Anschauung besteht auf dem Grunde des äußern und wirklichen Opfers und Priesterthums das „königliche Priesterthum," das allgemeine oder Laien-Priesterthum aller Christen, welches sich im Anschlusse an das sacramentale Priesterthum thätig zeigt (vgl. Döllinger, Christenth. und K. S. 229 ff.). Wo das sichtbare äußere Opfer fortfällt, wie im Protestantismus, da verliert diese Idee ihre reale Unterlage, und gestaltet sich zu einer **contradictio in adiecto**. Dieses wird denn gegenseits auch eingesehen (vgl. Daniel, theolog. Controv. Halle 1843, S. 13) und zugegeben, daß dort das Laienpriesterthum über die bloß negative Bedeutung einer polemischen Handhabe gegen die katholische Hierarchie nicht hinaus kam (vgl. Jörg, Gesch. des Prot. I, 412 ff.). Dagegen hielt die katholische Kirche von jeher die Idee des Laienpriesterthums im Anschlusse an das sacramentale fest, und bedurfte es einer „Einschmuggelung" derselben durch den Volksgesang wahrlich nicht. Ihr Gottesdienst zeigt sich, namentlich in der alten Kirche, in allem Betrachte als das, was sein, eine active (ich sage nicht „effective") Theilnahme der Gemeinde bezeichnender Name „Liturgie" (von λεῖτος = λαός und ἔργον) ankündigt. Durch die Abhaltung in der Volkssprache, durch die dem Volke im Alterthum zugekehrte Stellung des opfernden Priesters hinter dem Altare, durch das laute Beten und den **numerus pluralis** aller Kirchengebete, welcher die anwesende Gemeinde gleichsam als mitbetend darstellt, durch die wirkliche Opferung aller Gläubigen und ihre Theilnahme am Opfer mittels der Communion, trug der ganze Gottesdienst das Gepräge einer Liturgie im eigentlichsten Sinne des Wortes, so daß die Gemeinde keinenfalls ihrer privaten „Herzensandacht" überlassen war oder etwa bloß passive Assistenz leistete, den stummen Zuschauer und Zuhörer, den bloßen Mandanten der Ministranten bildete. Diese Theilnahme der mitopfernden Gemeinde spricht sich bis zum heutigen Tage wiederholt in der römischen Meßordnung aus, obwohl sie viel häufiger und deutlicher in den orientalischen Liturgieen wiederkehrt. **Non solum offerunt sacerdotes**, schreibt Innocenz III. **de sacr. altar. myst. III, 5, sed et universi fideles; nam quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc universaliter agitur voto fidelium.** Daher betet der Priester zum Offertorium: **Orate fratres, ut meum** *ac vestrum* **sacrificium acceptabile fiat etc.**, und im Kanon, wo diese Anschauung mehrfach hervortritt: **memento Dne . . . . et omnium circumstantium,** *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis* **etc.** So lesen alle alten Handschriften diese Stelle, und die jetzige Fassung: **pro quibus tibi offerimus vel (=et) qui tibi offerunt etc.** ist spätern Ursprunges und findet sich zuerst in dem von Muratori publicirten Ottobonischen Codex aus der 2. Hälfte des 8. Jahrh. (*Muratori*, Lit. Rom. Vet. ed. Rom. I, 696; II, 2, 693, 777). Auch zählen hierher die Gebete: **Hanc igitur** *oblationem* **servitutis nostrae,** *sed et cunctae familiae tuae* **etc.**, und **Unde et memores nos servi tui,** *sed et cuncta plebs tua sancta . . . offerimus.* Unter **servitus** und **servi** sind hier, wie die Parallelstelle am Schlusse der Messe: **Placeat tibi, S. Trinitas, obsequium** *servitutis* **meae** ergibt, die nach der alten Sitte, welche sich nur noch bei der Priesterweihe erhielt, concelebrirenden und den Kanon laut betenden Priester zu verstehen, während **plebs** und **familia** auf die anwesende Gemeinde geht, welche durch die Hände der Priester opfert. Diese Anschauung der Kirche von ihrer Liturgie, die überall im katholischen Cultus wiederkehrt, ist vielfach und auch in der vorliegenden Frage durch den ganz eigenthümlichen Sprachgebrauch der modernen Rubricistik, welchem sich auch Witt anschließt, verdunkelt. So ist die Rede von „liturgischen Hochämtern und Vespern," wobei an solche gedacht wird, bei denen Choralgesang stattfindet, während das Volk bloß durch körperliche Präsenz und Privatandacht Theil nimmt, und allenfalls auch ganz fehlen kann; ferner von „liturgischem Gesang," worunter Choralgesang verstanden wird, während doch der Volksgesang mit ausschließlichem Rechte auf diese Bezeichnung Anspruch machen kann, und, wie aus dem Gesagten klar ist, seine Anwendung beim Hochamte eben in Folge der Bethätigung des Laienpriesterthums in der Liturgie nur angemessen erscheinen muß.

Wahrnehmungen, wie sie nach W. S. 92 in Folge der Ausübung des Laienpriesterthums durch den Volksgesang in der Schweiz gemacht sein sollen, von Mitregierenwollen in der Kirche ꝛc. dürften auf andern Ursachen beruhen. Das allgemeine Priesterthum wird durch die Taufe erworben; daher denn auch die symbolische Bedeutung der Salbung bei derselben. „Auflehnung gegen den Willen der Priester und Bischöfe" und dergleichen zählen doch nicht zu den sacramentalen Wirkungen der Taufe. Dagegen möge hier an eine andere Bemerkung erinnert werden, die man vielfach in romanischen Ländern gemacht haben will, daß nämlich bei aller Pracht und rubricistischer Vollkommenheit des Gottesdienstes das Volk demselben fast gar keine Theilnahme schenkt. Daß dasselbe vom Gesange ganz ausgeschlossen wurde, trägt vielleicht nicht zum geringsten Theile die Schuld an dieser Erscheinung. Es ist sehr bezeichnend, daß W. und auch Hülsmann, z. B. S. 40, die Liturgie und die Volksandachten so in Gegensatz bringen, daß man den Eindruck bekommt, als gehe die Liturgie das Volk nicht viel an. — Endlich ist nicht einzusehen, warum dem Volksgesange der Charakter eines Kunstgesanges völlig abgesprochen wird. Dem deutschen Kirchenliede wie der Melodie muß dieser Charakter im Allgemeinen, wenngleich nicht in den Dimensionen einer großartigen Schöpfung, zuerkannt werden. Gegenüber der thatsächlich oft sehr mangelhaften Handhabung des Volksgesanges und der von Beda Weber in grellen Farben gegebenen Schilderung desselben verweise ich auf Hülsmann, der S. 25 mit Grund hervorhebt, daß die schlechte Ausführung des Choralgesanges nicht wenig zu seiner Unterschätzung beitrug. Hier ist auch die Bildungsfähigkeit des Volkes durch Gesang in Betracht zu ziehen, und was A. Reichensperger in seiner Broschüre „Die Kunst Jedermanns Sache" (Frankfurt 1867) von der Architektur nachwies, möchte in veränderter Weise auch vom Volksgesange volle Geltung haben. Der Hauptnerv liegt hier in der Bildung der Lehrer in den Seminarien, wie der Kinder in den Elementarschulen. Diese Bemerkung gehört jedoch schon zum Theil zu der 3. Abhandlung von W.

(Nr. 6), welche den Gesang als Bildungsmittel für das Volk und für den Lehrerstand insbesondere behandelt. Ich habe hier nur noch hervorzuheben, daß W., um auf seinem Standpunkte diese Bedeutung des Volksgesanges aufrecht zu halten, von der kirchlichen Praxis und dem Kölner Concil abweichend, auch Frauenstimmen (statt nur Knaben) beim kirchlichen Kunstgesange zulassen will. Diese Frage dürfte sich aus A. G. Stein, die katholische Kirchenmusik, S. 42 ff. erledigen.

In der 4. Abhandlung, „der Volksgesang und die kirchliche Gesetzgebung" (Nr. 8—12), führt W. eine scharfe rubricistische Feder gegen das die Einführung eines neuen Diöcesangesangbuches für die Augsburger Diöcese verordnende bischöfliche Generale vom 13. Oct. 1859, in welchem dem Choral- und kirchlichen Figuralgesange ihr volles Recht gelassen, aber auch das historische Recht der Gemeinde, beim Amte der h. Messe zu singen, anerkannt wird. Die von dem Verf. angerufenen Entscheidungen der Ritencongregation sind zum Theil ihrem Inhalte nach nicht anwendbar, theils auch darum nicht zutreffend, weil sie, wie er selbst S. 92 zugibt, für Augsburg nicht publicirt wurden, also dort keine Rechtskraft haben. Entschieden unglücklich war er aber bei seiner weitern, mit augenscheinlicher Siegesgewißheit gemachten Berufung auf die das Missale Pius' V. publicirende Bulle vom 14. Juli 1570. Dort heißt es: Mandamus et stricte omnibus in virtute sanctae obedientiae praecipimus, ut missam iuxta ritum, modum ac normam, quae per missale traditur, decantent ac legant. Danach soll nun deutscher Volksgesang beim Hochamte verboten sein. Zu Hieronymus' Zeit scheint es vorgekommen zu sein, daß Diakonen sich Uebergriffe ins priesterliche Amt beigehen ließen; daß aber im 16. Jahrh. ein Papst verordnet habe, die Chorsänger als solche sollten Messe lesen und singen — missam decantent ac legant — ist in der That unerhört. Bei den 200 Jahre alten Gewohnheiten, die der Papst bestehen lassen will, war an nichts weniger, als an den Volksgesang, wie W. meint, gedacht, sondern an die Beibehaltung der eigenen Missalien in solchen Diöcesen und Instituten, welche dieselben bereits so lange im Gebrauche gehabt hatten, wie denn die Diöcesen Münster, Köln und Trier solche noch beibehalten haben (vgl. 1868, Sp. 574). Ueberhaupt aber spricht die Bulle nur über das Missale, nicht auch über die Chorbücher, und jenes bindet sich in seinen Vorschriften streng an den Altardienst und Altargesang. Das einzige officielle liturgische Buch, welches über den Chorgesang Vorschriften gibt, ist das Caeremoniale Episcoporum, welches zwar für die ganze Kirche bindende Kraft hat, jedoch nach wiederholten Erklärungen der Ritencongregation (*Mühlbauer*, decreta authent. I, 193) keinen an sich guten und lobenswerthen Usus verbieten soll, welcher ein unvordenkliches Alter für sich hat. Daß der Volksgesang ein solches Alter ansprechen kann, ergeben die gründlichen Erörterungen des von W. bekämpften Augsburgischen Generale, und scheint auch von ihm selbst indirect durch die Hervorhebung eingestanden zu werden, daß — jedenfalls in unvordenklicher Zeit — für den Volksgesang „der Eifer von oben groß war und mächtig wirkte."

Aus dieser Darlegung zieht der Verf. nun seine Consequenzen, und stellt S. 92 vier Sätze über die liturgischen Rechte und Pflichten eines Bischofs auf, die nicht nur ausdrücklich gegen das Augsburgische Generale gerichtet sind, sondern bei ihrer allgemeinen Fassung auch an die Bischöfe von Würzburg, Bamberg, Speyer, Mainz, Rottenburg, so wie an alle norddeutschen adressirt zu sein scheinen, in deren Sprengeln nach Herausgabe neuer Diöcesangesangbücher die Zulässigkeit des deutschen Volksgesanges beim Hochamte laut S. 57 noch „eine brennende Frage" (?!) ist. Der letzte dieser Sätze lautet also: „Jeder Erlaß eines Bischofs contra rubricas, also (sic!) auch der genannte des Bischofs von Augsburg, ist in sich null und nichtig und ohne Gesetzeskraft, weshalb eine Befolgung nicht möglich ist." Man muß bei dieser ganzen Abhandlung nicht nur über die angewandte Logik staunen, sondern wird schließlich dem Verf. auch aufs Wort glauben dürfen, was er S. 12 versichert, sein Blatt sei kein theologisches. In der That ergeben die von ihm vorgelegten kirchlichen Bestimmungen kein einziges beweisendes Moment gegen die Zulässigkeit des deutschen Volksgesanges beim Hochamte.

Sehr sparsam ist W. mit der geschichtlichen Behandlung der Frage zu Werke gegangen, die zum Schlusse auf einer knappen halben Seite abgemacht wird. Er hebt dort eigentlich nur zwei abgerissene Momente hervor, die sich für seine Auffassung gebrauchen ließen, das Institut der alten Sängerschulen und die durch di Sängerzahl nothwendige Erweiterung des Chores. Und doch läßt sich über die ganze Frage ohne eine gründliche geschichtliche Erörterung eine befriedigende Lösung nicht geben. Untersuchen wir also die Sache.

(Schluß folgt.)

Dingden. Cl. Meckel.

Das bevorstehende Concil.

Eine protestantische Antwort auf die „Gedanken eines Protestanten" ꝛc. (von R. Baumstark) von den evangelischen Geistlichen in Constanz. Heidelberg, C. Mohr. 1869. 2. Aufl 27 S. 8. 4 Sgr.

Das bevorstehende ökumenische Concil. Protestantische Beleuchtung und Beantwortung zweier päpstlichen Schreiben von **G. Huyssen**, ev. Pfarrer in Kreuznach. Elberfeld, S. Lucas 1869. 44 S. 5 Sgr.

Protestantische Antwort auf den an alle Protestanten gerichteten Brief Pabst Pius' IX., mit einer Vorrede an denselben. Eine Schutzwehr wider Rom, dem christlichen Volk aus allerlei Stand und Geschlecht zu Nutz und Frommen dargeboten vom Verfasser von „Gotteswort gegen Menschenwort." Erlangen, Deichert 1869. VI u. 294 S. gr. 8. 1 Thlr.

Wir haben gelegentlich des von Wolanski'schen Liebeswortes (Nr. 6, Sp. 203) uns hinsichtlich der Unionshoffnungen dahin ausgesprochen, daß „im Allgemeinen dem Verlangen und Sehnen der Kirche nach der Rückkehr der Protestanten zur Einheit des Glaubens und der Liebe eine ebenso große Abgeneigtheit der Protestanten entspreche, in die Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche zurückzutreten;" die „Gedanken eines Protestanten" von Baumstark haben wir als seltenen und erfreulichen Ausnahmsfall bezeichnet. Diese Thatsache steht der Concilsfrage gegenüber noch heute fest, ja fester, denn je.

1. Die Ansicht Baumstarks ging hinsichtlich der an die Protestanten gerichteten päpstlichen Ansprache in Betreff des beabsichtigten ökumenischen Concils im Wesentlichen dahin, daß die gläubigen Protestanten durch die Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche nur gewinnen, nichts verlieren könnten. Hiegegen nun und gegen den ganzen religiösen Standpunkt ihres Pfarrkindes ist die „protestantische Antwort der evangelischen Geistlichen in Constanz" gerichtet. Es geht aus dieser Antwort hervor, was wir unserseits ohnehin längst gewußt, daß es in Deutschland eine Masse von Protestanten gibt, denen selbst jedes Verständniß von dem gebricht, was man unter Einheit des Glaubens versteht. Sie selbst scheinen zu meinen, je weniger, dabei aber wahrhaft und innig, geglaubt werde, um so besser. Der Beruf der evangelischen Kirche, an der „Reinigung der Lehre" zu arbeiten (S. 15), stellt sich hiernach dar als die Aufgabe, die Zahl der Religionswahrheiten auf ein Minimum zu reduciren. Und wenn die schließlich aus dem Reinigungsproceß noch übrig bleibenden Lehren wenigstens noch Wahrheiten, göttlich verbürgte, absolute Wahrheiten wären! Allein „die absolute Wahrheit ist eben keinem Menschen beschieden, und die relative Wahrheit kann nur durch ein aufrichtiges Streben nach ihr und durch einen ehrlichen Meinungskampf erlangt werden" (S. 11). Irren wir nicht, so nehmen diese „evangelischen Geistlichen" der christlichen Offenbarung gegenüber denselben Standpunkt ein, welchen

Minucius Felix an den heidnischen Philosophen seiner Zeit hinsichtlich der Lehren der natürlichen Religion bekämpfte: auf dem religiösen Gebiete gibt es keine Wahrheiten, sondern nur Wahrscheinlichkeiten. Die Philosophen fügten aber hinzu: der Vernünftige wähle unter den vielen Meinungen diejenigen, welche sich durch hohes Alter und praktische Brauchbarkeit empfehlen. Unsere Verfasser bemerken: „Die Bedingungen einer christlichen Lehre, um glaubwürdig zu sein, sind, außer ihrer Begründung in dem Wesen des Christenthums, ihre Begründung in der Vernunft und ihre Zweckmäßigkeit" (S. 15). Die „Reinigung der Lehre" ist das zweite, die „Gewissensfreiheit" das erste und „herrlichste" Palladium der Reformation (S. 5). Uebrigens sind die Verff. auf die Art und Weise nicht gut zu sprechen, in welcher Baumstark, von „diesem höchsten menschlichen Gute" (dessen sich übrigens auch die Heiden erfreuten, so daß es eines Christenthums und einer Reformation eigentlich nicht bedurft hätte), der „Gewissensfreiheit," Gebrauch gemacht hat.

In dem Erwähnten ist der Standpunkt dieser Flugschrift hinreichend charakterisirt, und wir könnten es dabei bewenden lassen, wenn nicht die Verff. darauf Anspruch machten, „Theologen" zu sein, und ausdrücklich erklärten: „Wir sind Dogmatiker und also fähig, als Sachverständige ein competentes Urtheil zu fällen" (S. 9). In dieser ihrer Eigenschaft haben wir ihnen noch einige Gegenbemerkungen vorzuhalten. Sie bekennen sich zur h. Schrift als der alleinigen Glaubensquelle (S. 8). Als biblische „Dogmatiker" müßten sie wissen, daß in diesem Buche nicht bloß darauf Gewicht gelegt wird, daß überhaupt geglaubt und irgendwie sittlich gehandelt werde, sondern daß unter Androhung des Anathems verlangt wird, daß man Alles glauben und halten solle, was darin gelehrt und befohlen wird; daß in demselben, was die Summe des zu Glaubenden betrifft, das Minimum, worin die protestantischen Fractionen ihre materielle Glaubenseinheit haben sollen — die Lehren von dem Einen Gott, der Erlösung durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes und der Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode (S. 6) — keineswegs als das Alleinerforderliche bezeichnet wird; daß darin die Glaubenslehren nicht als relative Wahrheiten (mehr oder minder richtige subjective Meinungen), sondern als absolute, göttlich verbürgte Heilslehren dargestellt sind. Als Dogmenhistoriker müßten sie wissen, daß alte und glaubwürdige Kirchenschriftsteller, wie Tertullian, Irenäus, Origenes, ausführliche „Glaubensregeln" mittheilen und von denselben behaupten, sie beruhen auf der Predigt der Apostel und haben bindendes Ansehen für alle Christen, daß somit die von ihnen aufgestellte Theorie von der Entstehung der „Glaubensregel" in das Gebiet der Fabeln gehöre (S. 10). Als Kirchenhistoriker hätten sie Bedenken tragen müssen, über die rasche Verbreitung des Protestantismus folgendes zu äußern: „Jedermann weiß, wie bald und wie weit die Reformation im 16. Jahrh. sich in Deutschland ausbreitete. Sie wurde Niemanden aufgedrungen, sondern freiwillig angenommen" (S. 12). Endlich wird ihre gelehrte Autorität kaum ausreichen, die constatirte Erpichtheit Luthers auf die ausschließliche Richtigkeit seiner Auffassungen und die damit Hand in Hand gehende Herbigkeit gegenüber dem Ergebnisse der freien Forschungen Anderer in das gerade Gegentheil zu verwandeln (S. 16).

Schließlich verfehlen wir nicht, dieser Streitschrift das Zeugniß zu geben, daß sie in Ton und Sprache innerhalb der Grenzen des literarischen Anstandes sich bewegt. Ausdrücke, wie „Gefängniß, Absetzung, Scheiterhaufen, päpstliche Herrschaft" u. dergl. verstehen sich, wo es einen Kampf wider Rom gilt, in der protestantischen Polemik eigentlich von selbst.

2. Ungleich herber und einschneidender ist die zweite Schrift. Sie ist für uns insofern sehr lehrreich, als sie uns zeigt, welcher Auslegungen unserer Absichten und Zwecke wir uns zu gewärtigen haben, wenn wir uns selbst nur im Allgemeinen aussprechen, wie letzteres seiner Zeit von Seiten des apostolischen Stuhles bei der Ansagung des beabsichtigten Concils geschehen ist. Nachdem der Verf. versucht hat zu zeigen, daß ein „ökumenisches" Concil in jetziger Zeit gar nicht möglich sei, weil die zwei der römischen gleichberechtigten Fractionen der Christenheit, die schismatische und die protestantische (die Anglicaner würden sich an die Stelle der letztern setzen und dieser selbst als einer häretischen alle Berechtigung aberkennen), auf derselben gar nicht vertreten und nichts weniger als gesonnen seien sich der römischen einfach zu unterwerfen, und nachdem er überdies die an die Protestanten ergangene Einladung als eine päpstliche Ueberhebung und Anmaßung bloßzustellen unternommen hat, gibt er sich Mühe, aus den vorhandenen officiellen Actenstücken, aus den Concilsbroschüren der Bischöfe von Ketteler und Martin (auch das „bischöfliche Wort" des letztern wird aufs neue ausgebeutet), aus der Politik der römischen Curie und aus der gegenwärtigen Weltlage über die Absichten und Ziele des Concils nähere Aufschlüsse zu ermitteln. Er besorgt dies Geschäft auf eine Weise, wie es selbst einem hervorragenden Zögling der Baur'schen Schule bei seiner Partei zur Ehre gereichen müßte. Bevor wir die gewonnenen Resultate zusammenstellen, müssen wir uns aber eine kurze Bemerkung verstatten.

So weit Zeitungen, Zeitschriften, Broschüren und Bücher als Zeugen gelten können, hat die päpstliche Ansprache an die Protestanten in Bezug auf das beabsichtigte Concil eine entschieden ungünstige Aufnahme gefunden, vielen Abneigungen und Mißstimmungen zu neuem Ausbruch verholfen und die bittersten Gegenäußerungen hervorgelockt. Und doch wußte und weiß Jedermann, daß der Papst nicht anders sprechen konnte, als er gesprochen hat; daß, wenn Einem es zusteht, ein ernstes Wort an die ganze Christenheit zu richten, dies dem Oberhaupte der ältesten und zahlreichsten christlichen Gemeinschaft gebührt; daß das Alter des Hohenpriesters, seine Tugenden, seine Vergangenheit ihn gegen den Verdacht unlauterer Nebenabsichten schützen sollten. Angesichts dieses Thatbestandes ist der Wunsch entschuldigt, es möchte jene päpstliche Ansprache nicht erfolgt sein, zumal jeder Streich, der auf das Oberhaupt der Kirche als solches niederfällt, zugleich alle lebendigen Glieder der Kirche mit trifft und ihnen auch, trotz aller Deprecationen, mit zugedacht ist. Allein wenn die Ansprache unterblieb, was dann? Dann wäre höchstwahrscheinlich die Unterlassungssünde ausgebeutet worden. Oder wenn sich der Papst an die protestantischen Regierungen, Consistorien, theologischen Facultäten, Kirchentage, Synoden u. s. w. wandte, was dann? Wo ist heute der Protestant und wie viele sind ihrer, welche das Bestimmungsrecht über ihr künftiges persönliches Verhältniß zur römisch-katholischen Kirche dem Gutbefinden einer dieser Instanzen überließen?

Wir kehren zu unserm Referate zurück. Aus den oben genannten Quellen zieht Huyssen hinsichtlich der Absichten und Zwecke des Concils folgendes Facit:

Es ist eine alte Erfahrung, daß die Ansprüche Roms nicht nach Verhältniß zu seiner realen Machtvergrößerung wachsen oder abnehmen, sondern vielmehr sich fortwährend steigern, gerade auch bei Abnahme seiner Macht. So sind seit der Reformation die Ansprüche des Papstthums in Bezug auf seine Bedeutung, seine Alleinherrschaft in der Kirche, seine Unterjochung der hohen und niedern Geistlichkeit, seinen Einfluß in weltlichen Dingen, in Familie, Schule, Wissenschaft, Staat und Leben nur gewachsen. Und [der Verf. ist ein sehr großer Liebhaber von Und-Sätzen] das in dieser Beziehung nach und nach Eroberte jetzt festzustellen, durch die anerkennenden Formeln eines Concils weihen und von den Bischöfen sanctioniren zu lassen, es zu schützen gegen drohende Gefahren von dem gebieterisch sein Recht fordernden Staate, der ihr Recht geltend machenden Wissenschaft und dem nicht mehr zu hemmenden Fortschritt in Cultur und Leben, das dürfte ein Hauptabsehen bei dem bevorstehenden Concil sein.

Der Augenblick, meint H. weiter, sei günstig gewählt; denn:

Das Episkopat ist früher niemals so abhängig vom Papst und so blindlings ihm unterwürfig gewesen, als jetzt: heutzutage ist alles Devotion, alles Unterwürfigkeit, alles Aufgeben des Eigenwillens unter den

des Bischofs von Rom. Und wenn vor 13 Jahren bei der vorläufigen Anfrage wegen der Proclamirung des Dogmas von der unbefleckten Empfängniß Mariä sich die deutschen Bischöfe erst dagegen erklärten, so waren sie doch lebhafte Verehrer und feierliche Vertheidiger desselben, sobald Rom gesprochen hatte. So wird auch jetzt das Concil mit seinen Verhandlungen nur eine leere Form sein. Und so kann jetzt von einem Concil von blinden Nachbetern und Nachtretern des Papstes, so viel an ihm liegt, nur eine Vermehrung der päpstlichen Macht und ein Wachsthum des päpstlichen Einflusses erwartet werden. Diese günstige Gelegenheit wollte Pius IX. nicht vorübergehen lassen, um für die Curie Vortheile zu erlangen, wie ja denn auch davon die Rede ist, daß die Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Concil geradezu als Dogma der Kirche ausgesprochen werden soll, womit die meisten Bischöfe vorab ihre Uebereinstimmung erklärt hätten (S. 8. 9).

„Definitive Begründung und feierliche Sanctionirung der Alleinherrschaft des Papstes in der Kirche," dies ist also der erste, der Hauptzweck des Concils. In nächster Linie kommt die Absicht, durch ein imponirendes Schaustück die Majestät der Papstgewalt zu verherrlichen:

Weiter handelt sichs dann ohne Zweifel um eine große äußerlich pompöse kirchliche Schaustellung, mit der den Massen imponirt werden kann. Dieser kirchliche Glanz soll dem Papst dann namentlich wohl auch im Bewußtsein des Volks und wo möglich auch dem der Regenten als ein Ersatz, eine Art Entschädigung gelten für den Verlust realer weltlicher Macht, den er durch Garibaldi und den König von Italien erlitten hat.

Schwerlich dürfte sich indessen der Papst durch diesen Zuwachs rein geistlicher Machtvollkommenheit bewegen lassen, seine weltlichen Verluste fügsam hinzunehmen, sondern er dürfte geneigt sein, durch das Concil die „Wiedereinsetzung in seine frühere weltliche Herrschaft" verlangen und seine „weltliche Macht als Dogma der Kirche erklären" zu lassen (S. 9). — An dritter Stelle befindet sich die „Wiedererringung der Herrschaft der Kirche (des Papstes) über den Staat":

Die römische Kirche will ihre Stellung zum Staate ändern, will die zerrissenen Concordate wieder zusammen leimen, will die verloren gegangene Beherrschung der Wissenschaft wieder gewinnen, will die Schule wieder sich unterwürfig machen, will in der Ehe wieder allein gelten, in den gemischten Ehen alle Kinder für sich erzwingen, in der Familie durch den Einfluß des Klerus alles wie mit einem Banne belegen, in der Gesellschaft durch katholische Casinos, katholische Gesellen- und Gesangvereine, katholische Wirthschaften, katholische Zeitungen, katholische Volksliteratur alles für sich gewinnen und die Absonderung von den Einflüssen der Ketzerei durchsetzen, kurz Welt und Leben, Staat und Kirche, Volk und Land, Religion und Politik in einer Weise dominiren, daß weder für die Rechte des Staates, noch für eine andere Confession im Lande irgend ein Raum mehr bleibt (S. 12. 13).

Nachdem so der evang. Pfarrer in Kreuznach endlich den Schleier gelüftet und uns definitiv ins Reine darüber gesetzt hat, was das Concil soll und will, aber natürlich nicht erreichen wird, versucht er sich in einer Exegese und Kritik der „päpstlichen Einberufungsbulle" (S. 16—32). Es ist dies eine ordinäre Bekämpfung der Primatialgewalt, des Katholicismus, ja der Kirche überhaupt, ein antipapistisches Pamphlet, wie es deren so viele gibt. Wir gehen darüber hinweg, da es mit der Concilsfrage als solcher nichts zu schaffen hat. Nur das sei bemerkt: wer aus einer Randglosse zu einem Rechtssatze, in welche sich durch einen Schreib- oder Druckfehler zu dem Wort Dominus, vom Papste gebraucht, das Wort Deus geschlichen hatte, so daß es hieß: Dominus Deus noster Papa, in der Weise wie hier (S. 29) geschieht, Capital schlägt, mag ein gewürfelter Polemiker sein, ein christlicher ist er nicht. — An letzter Stelle gibt die Broschüre eine Uebersetzung des päpstlichen Schreibens an die Protestanten mit daneben gedruckter Parodie desselben, welche den Titel führt: „An alle Papisten und sonstige Unevangelische." Diese erbauliche Ansprache an die Katholiken wurde schon voriges Jahr im ‚Evangelischen Gemeindeblatt' veröffentlicht und war damals ein vielbegehrter Artikel, was, wenn nicht für die Vortrefflichkeit der Waare, so doch für die Eigenthümlichkeit des Geschmackes der Liebhaber von Bedeutung ist. Zur Conciliumssache gehört sie nur insofern, als sie eines der vielen Beweisstücke dafür darstellt, daß wir von der Zeit der religiösen Verständigung noch sehr weit entfernt sind.

3. Ein seichteres Machwerk, als diese mit dem Schein der Gelehrsamkeit sich schmückende „protestantische Antwort" von einem edlen Unbekannten ist dem Berichterstatter noch nicht in die Hand gerathen. Er bedauert es so stark er kann, daß er sich durch den Ort des Verlages und durch gelegentliche an die Erlanger Schule erinnernde theologische Redensarten zur Anschaffung desselben hat verleiten lassen. Das Buch ist eine geschmack- und fast planlose Compilation aus großentheils obscuren und es mit der Wahrheit nicht genau nehmenden Streitschriften und Invectiven wider das Papstthum und vermeidet es meistens, die ausgeschriebenen Quellenwerke zu nennen. Von diplomatisch genauen Citaten in Fällen, wo es darauf ankommt, wird ohnehin regelmäßig Umgang genommen. Es ist erlaubt zu vermuthen, daß der Verf. die primitiven Quellen nicht einmal gesehen, geschweige denn selber ausgebeutet habe. Und bei einem solchen Verfahren wird auf Glaubwürdigkeit Anspruch gemacht!

Die Stelle des Vorworts vertritt eine ebenso anmaßende, als langweilige Ansprache an den jetzt regierenden Papst (S. 1—10). Hieran schließt sich: A. „Das Papstthum und seine göttliche Einsetzung" (S. 10—125), wo gezeigt werden will, daß der Primat Petri und der römischen Bischöfe weder in Schrift noch in Ueberlieferung begründet sei. Das Papstthum ist eine Schöpfung der Pseudoclementinen, des Kaisermörders Phokas, des Kron- und Thronräubers Pipin, der falschen Decretalen, der politischen Weltstellung Roms, der Schlauheit und Energie einzelner römischen Bischöfe u. s. w. u. s. w. Wenn es also irgend eine rein menschliche, in ihren Quellen und Mitteln nichts weniger als ehrenwerthe Institution gibt, so ist es das römische Papstthum:

Man mußte einen fünffachen Sprung machen, um vom Apostelkreise zu diesem päpstlichen Ideenkreise zu gelangen: 1) Man mußte einen wirklichen Primat Petri im Apostelcollegium annehmen, der sich nicht nachweisen läßt; 2) man mußte Rom als eigentlichen Apostelsitz annehmen, wovon die Geschichte nichts weiß; 3) man mußte Petrus nicht bloß als Apostel, sondern auch als Gründer der Gemeinde [!] und auch als Bischof in Rom gewesen sein lassen, was nicht so ist; 4) man mußte eine eigentliche Einsetzung der römischen Päpste als Nachfolger Petri annehmen, die nicht vorhanden ist, und 5) man mußte in jener Nachfolgerschaft Petri schon alle die Rechte eingeschlossen sich denken, die sich später die Päpste anmaßten, worüber gar nichts vorliegt (S. 57 f.).

Um auch eine Probe von der ehrlichen Gelehrsamkeit des Compilators zu geben, wollen wir erwähnen, daß unter den patristischen Hauptzeugen wider die Existenz eines Primates in der Kirche auch der heilige Kirchenlehrer Ambrosius angeführt wird: „Der hochangesehene Bischof Ambrosius von Mailand († 379) sagt: Petrus und Paulus nehmen den Ehrenrang unter allen Aposteln ein. Wer aber von beiden den Vorrang hat, das ist ungewiß. Ich meine, sie sind gleich an Rang, weil sie gleich an Leiden sind" (S. 51). In welcher echten Schrift des Kirchenlehrers befindet sich dieser Ausspruch? Ich weiß es kaum, und der Compilator ganz sicher nicht [1]). Die einzige mir be-

1) Am ehesten könnte man einen ähnlichen, etwa die sittliche Größe der beiden Apostelfürsten betreffenden Ausspruch in einer der Lob- und Gedächtnißreden auf dieselben vermuthen. Außer dem Satze, Petrus und Paulus seien die doctores gentium, auctores martyrum, principes sacerdotum (*Ambr.* Opp. dub. serm. 54. n. 4) findet sich nichts Verwandtes zu der angeblichen Stelle. Zu dem berühmten Vorfall Gal. 2, 11 bemerkt Ambrosius: Reprehensibilis utique ab evangelica veritate, cui hoc factum adversabatur. Nam quis eorum auderet Petro, primo apostolo, cui claves regni coelorum Dominus dedit, resistere, nisi alius talis, qui, fiducia electionis suae sciens se non imparem, constanter improbaret, quod ille sine consilio fecerat (Comm. in ep. ad Gal. c. 2. p. 217). Nach dem unmittelbar Vorhergehenden, wo von dem Missionsprimat der beiden Apostelfürsten, des Einen unter den Juden und des Andern unter den Heiden (Gal. 2, 7. 8), die Rede war, ist

kannte Stelle, aus der man etwas derartiges per nefas herauspressen könnte, ist folgender Ausspruch, wo von der Gnadenausstattung der Apostel überhaupt, der beiden Apostelfürsten insbesondere und ihrer derselben entsprechenden Vortrefflichkeit die Rede ist. Er lautet:

Una gratia fulgebat in his, quos Spiritus unus elegerat. Nec Paulus inferior Petro, quamvis ille ecclesiae fundamentum et hic sapiens architectus, sciens vestigia credentium fundare populorum, nec Paulus, inquam, indignus apostolorum collegio, cum primo quoque facile conferendus et nulli secundus. Nam qui se imparem nescit (1 Cor. 15, 9), facit aequalem (*Ambr.* de Spir. s. l. 2, n. 157 sq.)

Man beachte, daß bei dieser Gleichstellung der Amtsvorrang des Petrus notirt ist. Der h. Ambrosius pflegt allerdings nicht unter den Hauptzeugen des Primats genannt, ja kaum nebenbei erwähnt zu werden; indessen bezeugt er doch mehr, als den Gegnern lieb ist. Hier Einiges. Petrus wurde von Christus zum Oberhaupt der Kirche und zum Hirten seiner Heerde auserwählt (Enarr. in Ps. 43, n. 40); auf Petrus baute der Herr seine Kirche: „wo demnach Petrus, da ist die Kirche, und wo die Kirche, da nicht Tod, sondern ewiges Leben" (Enarr. in Ps. 40, n. 30); vor seiner Himmelfahrt machte ihn Christus zu seinem Statthalter (vicarium) auf Erden (Exp. in Luc. 10, n. 175); er gab dem Petrus die Schlüsselgewalt: „an Petri Erbe haben also jene nicht Theil, die sich nicht zu Petri Stuhl halten" (non habent Petri haereditatem, qui Petri sedem non habent. De poen. l. 1 n. 33); aus eigener Machtvollkommenheit übergab ihm der Herr sein Reich und, ihn als den Felsen erklärend, machte er ihn zur Grundveste seiner Kirche (De fide l. 4, c. 5, n. 56. De incarn. c. 4, n. 33; c. 5, n. 34). Der Aufenthalt und Kreuzestod des Apostelfürsten in der Weltstadt Rom gilt unserm Kirchenlehrer als allbekannte Thatsache (De interpr. Iob et David l. 1, c. 1, n. 1. Expos. in Ps. 118, n. 21). Die römische Kirche erklärt er für den Apostelsitz und das Haupt des ganzen römischen Erdkreises (Epp. cl. I. ep. 11, n. 4) und die Gemeinschaft mit dem katholischen Episkopat für gleichbedeutend mit der Gemeinschaft mit der römischen Kirche (utrumnam cum episcopis catholicis, hoc est cum romana ecclesia conveniret? De excess. fratr. Sat. l. 1, n. 47). Nicht zu verwundern daher, daß er in einer besonders wichtigen Angelegenheit des Dafürhaltens war, die Sache sei vor den römischen Bischof zu bringen und dessen Genehmhaltung zu gewinnen (Epp. cl. I. ep. 56, Ambros. Theophilo n. 7).

Die Abtheilung B.: „Der Papst und das Concil" (S. 127—184) stellt übersichtlich das Synodalwesen dar, wie es zuerst unter der Oberleitung der Kaiser und Fürsten stand, hernach aus dem Regen in die Traufe kam und seit Gregor VII. ein gefügiges Werkzeug des päpstlichen Despotismus wurde. Wer sich von der Exactheit des Verf. als Historikers einen annähernungsweise richtigen Begriff bilden will, der lese z. B. nach, was S. 175 ff. über das Trienter Concil vorgetragen wird. Von einem so vielverbreiteten Buche, wie die Decrete dieser Synode es sind, sollte ein so eifriger Gegner derselben doch wenigstens oberflächliche Kenntniß nehmen. Er bewilligt dem Concil 24 Sitzungen und verweist in die 4. die Lehre von der Erbsünde, in die 13. die Lehre von der Buße, in die 14. die Lehre vom Meßopfer, in die 24. die Lehre vom Fegfeuer u. s. w., alles aus „Gotteswort gegen Menschenwort." Auch in diesem Abschnitt ist das Papstthum der beständige Plagegeist des Verf. Die obigen „fünf Sprünge" der Entwicklungsgeschichte desselben haben die Elfzahl erreicht und hüpfen wie folgt:

1) Erhebung des Bischofs über die Presbyter; 2) Entstehung eines besondern Priesterstandes innerhalb der christlichen Kirche; 3) Unterscheidung dieses Priesterstandes von den Laien und Erhebung über sie; 4) Erhebung einzelner Bischöfe innerhalb dieses Priesterstandes über die andern; 5) Uebertragung des Apostelsitzes Petri nach der Welthauptstadt Rom; 6) Uebertragung der Apostelwürde und Vollmacht Petri an den römischen Bischof; 7) daraus folgende Erhebung des römischen Bischofs über alle andern Bischöfe; 8) Ausstattung des römischen Bischofs in fortwährender Steigerung mit allerlei geistlicher Macht in unumschränkter Weise; 9) Schenkung großen Grundbesitzes an den römischen Bischof als materielles Fundament einer weltlichen Macht; 10) Ablösung der römischen Kirche von aller weltlichen Gewalt und Vergewaltigung des Staates durch die Kirche, und 11) diese höchste Autorität an der Spitze umgeben vom Glorienschein unmittelbar göttlicher Einsetzung (S. 103).

Unter C. zeigt sich „der Papst und seine Liebe zu den Evangelischen" (S. 185—195). Dies Capitel ist viel zu kurz, trotzdem daß es mit den Verfolgungen gegen die Albigenser und Waldenser anhebt, Heinrich VIII. von England und andere Henker auf das päpstliche Conto setzt und die Blut- und Greuelgeschichte bis zum Jahr 1861 fortführt.

Die Schlußabtheilung D.: „Der Papst und die Zustände seiner Kirche" (S. 196—294) hat ein sehr reiches Material: Geistesleben, Bibelverbot, Lehrzwang, Gottesdienst, sittliches Leben, Vereinsleben, politisches und sociales Leben, kurz alles und jedes, was sich vom Hörensagen auftreiben läßt. Ungeachtet der vielgepriesenen katholischen Einheit gibt es bei uns nicht weniger als acht (a—h) verschiedene, „dem Papismus oppositionell gegenüberstehende" Parteien (S. 283). Das ist für uns gewiß sehr betrübt; erfreulich aber ist, wenn freilich nur unter dem rein weltlichen Gesichtspunkt, eine anderweitige Nachricht, diese nämlich: „Der Patergeneral (der Jesuiten) verfügt über ein Einkommen, welches größer ist als das 20 kleiner Könige und Fürsten des Abendlandes" (S. 246). Jetzt wissen wir doch, wohin wir uns wenden, wenn wir in diesen traurigen Zeitläuften in Geldverlegenheiten gerathen sollten.

Entsprächen die Stimmungen und Vorurtheile, welche in den besprochenen Schriften herrschen, dem Culturgrade der heutigen Christen, welche sich unter dem Namen „evangelische Kirche" als Eine christliche Religionsgemeinschaft der römisch-katholischen gegenüberstellen, wir müßten bangen vor Ereignissen, welche geeignet wären, die confessionellen Antipathieen in mächtige Bewegung zu setzen. Zum Glück aber sind „die Bretter, welche die Welt bedeuten," noch lange nicht die Welt selbst, und eine Handvoll Halbwisser und Fanatiker nicht die Vertreter der Wissenschaft und christlichen Gesittung. Immerhin aber sind die besprochenen Schriften Symptome einer nichts weniger als wohlwollenden und freundlichen Stimmung einer gewiß nicht geringen Zahl deutscher Protestanten in Bezug auf das Concil, welches unter andern Aufgaben auch die haben soll, eine künftige Vereinigung der getrennten Christen anzubahnen.

Bonn. Dieringer.

der Sinn des Satzes offenbar dieser: dem ersten unter den Aposteln, dem Inhaber der Schlüsselgewalt, konnte nur ein in der Mission ihm Ebenbürtiger mit Festigkeit entgegentreten.

Geschichte.

Joseph II. und Katharina von Russland. Ihr Briefwechsel (1774—1790), herausgegeben von **Alfred** Ritter **von Arneth.** Wien, Braumüller 1869. XXXIV u. 393 S. gr. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Diese neue Publication von Arneths, dem die deutsche Wissenschaft schon so manches gediegene Geschichtswerk, so manche hochwichtige urkundliche Veröffentlichung verdankt, reiht sich den frühern in jeder Beziehung würdig an. Sie enthält 86 Briefe Katharina's, von denen bisher nur 6 durch den Druck bekannt geworden waren. Der Werth dieser Briefe wird noch erhöht, das richtige Verständniß derselben erst möglich durch die Briefe Josephs an Katharina, von denen A. theils aus den kaiserlichen Archiven zu Petersburg und Moskau, theils aus der Privat-Bibliothek des Kaisers von Oesterreich Abschriften erhielt. Etwa 20 Briefe Josephs und 4 oder 5 Briefe Katharina's scheinen verloren gegangen zu sein. Dennoch ist diese Sammlung voll-

ständiger und ihre Lücken fallen minder ins Gewicht als in der Correspondenz der unglücklichen Königin von Frankreich mit ihren Brüdern Joseph und Leopold, sowie in der Maria Theresia's mit Joseph II. Eine Uebersicht des Inhaltes dieses Briefwechsels wird die Bereicherung erkennen lassen, welche die Geschichte in Bezug auf den Charakter Josephs und Katharina's und ihrer gegenseitigen Beziehungen, sowie die Kenntniß der Ereignisse jener Zeit im Allgemeinen daraus erfährt.

Der Briefwechsel beginnt schon 1774, schlummert dann sechs ganze Jahre und wird wieder aufgenommen im J. 1780, als Joseph den Entschluß faßt, sich persönlich nach Rußland zu begeben, um ein enges Bündniß zwischen Rußland und Oesterreich herbeizuführen. Die Briefe sind reich an überschwänglichen Ausdrücken gegenseitiger Hochachtung und Bewunderung, so reich und überschwänglich, daß sie den Eindruck der Unaufrichtigkeit machen. In der That beweisen die Briefe Josephs an den allmächtigen Kaunitz, die eine gewisse Controle der Haupt-Correspondenz gestatten, wie wenig es ihm mit diesen überschwänglichen Versicherungen Ernst war. „Man muß wissen, schreibt er am 9. Jan. 1781 dem Fürsten, daß man es mit einer Frau zu thun hat, welche sich nur um sich und um Rußland nicht mehr als ich bekümmert. Man mußte sie also wohl kitzeln. Ihre Eitelkeit ist ihr Idol. Ein rasendes Glück, die übertriebene und wetteifernde Huldigung von ganz Europa haben sie verdorben. Man muß schon heulen mit den Wölfen; wenn das Gute nur geschieht, so kommt es wenig auf die Form an, unter welcher man es erlangt.“ Dieses und zahlreiche andere kleine Handschreiben des Kaisers bestätigen, daß Kaunitz auch unter Joseph die leitende Seele der österreichischen Diplomatie war, daß kaum ein Schreiben des Kaisers an Katharina abging, welches nicht vorher dem Urtheile des Fürsten unterbreitet wurde. Was Joseph hier und sonst unter dem Guten, wenigstens in der auswärtigen Politik, versteht, erhellt deutlich aus einer langen Reihe von Briefen. Es ist ein enges Bündniß mit Rußland, um den alten Besitzstand aufrecht zu erhalten und durch neue Erwerbungen zu vermehren. Katharina's Hauptzweck ist und bleibt die ganze oder möglichst große Erwerbung der Türkei. Sie mischt sich auch schon in die innern Angelegenheiten Oesterreichs und legt dem Kaiser dringend die Angelegenheiten seiner griechischen Unterthanen ans Herz. Sie schreibt dem Kaiser am 15. Jan. 1781:

Der geistreiche Papst Pius VI. hat von mir eine schöne Antwort bekommen, die gewiß kein Wasser auf seine Mühle sein wird. Wie soll man es auch anders machen? hat doch Jeder seine eigene Richtschnur. Ich habe vor seinen Augen all die schönen Grundsätze von Toleranz ausgekramt, die Sie in meinem Lande in voller Ausübung sahen, ohne daß sich Jemand schlecht dabei befand. Ich habe meinen Wisch damit geschlossen, Gott für die Wiedervereinigung Aller zu bitten. Als Haupt der griechischen Kirche wäre es wohl meine Pflicht, dem Wohlwollen, der Tugend E. K. M. die wahren Gläubigen der griechischen Kirche zu empfehlen. Doch das wäre überflüssig. Ich bin überzeugt, daß Sie stets bereit sein werden, nach dem Belieben des Kaisers, dessen Humanität ich kenne, gegen Jeden zu kämpfen.

Die Antwort Josephs vom 24. Febr. 1781 ist zu bezeichnend für seine Gesammt-Auffassung der kirchlich-staatlichen Verhältnisse, um nicht hier Platz zu finden.

Das geistliche Interesse, welches E. K. M. meinen braven und treuen Unterthanen griechischer Confession zuwendet, kann das Interesse nur vermehren, welches ich denselben stets gewidmet habe. Die Denk- und Glaubens-Freiheit, welche Sie mit so richtigem Blick jedem Einwohner Ihrer Staaten lassen, die Leichtigkeit, womit man dort seinen Cultus beobachten kann, läßt mich, selbst nach den strengsten Casuisten und den Ansichten meines Papstes Pius VI., darin nur diesen einen Unterschied wahrnehmen. Sie, Kaiserin, lassen alle Nationen und Religionen, die Ihr weites Reich bewohnen, mit Vergnügen denselben Weg auf Erden einschlagen, lassen alle gemeinschaftlich und wetteifernd arbeiten an dem Wohle des Staates, welches auf der eifrigen und genauen Ausführung Ihrer Befehle beruht. Dabei überlassen Sie es ihnen, sich nach ihrem Tode frei und unbehindert über den Ort und den Weg zu verständigen, den man ihnen in der Ewigkeit anweisen wird, während die Unduldsamen es sich so sauer werden lassen, allen Seelen eine und dieselbe Marschroute für die dunkle Ewigkeit anzuweisen, ohne einmal zu ahnen, daß sie sich so aller Uebereinstimmung, aller Einheit der Absicht, des Willens, des Thuns der Lebenden, welche ein gutes zeitliches Regiment erfordert, berauben. Diese elende Weise zu sehen, dieser Ehrgeiz, zu glauben, daß man die Seelen zwingen kann, in den Himmel einzugehen, hat leider schon so viel Unheil angerichtet, sitzt in einigen Geistern noch so tief eingewurzelt, daß man nur allmählich, nur mit großer Klugheit die Wirkungen desselben aufhalten und die Folgen abschwächen kann.

Auf Pius VI. kommt Katharina auch in einem andern Briefe vom 12. Jan. 1782 zurück:

Der Entschluß Pius' VI., nach Wien zu kommen, um mit E. M. mündlich zu unterhandeln, gereicht ihm in der That zur Ehre, obgleich er nichts dabei gewinnen wird. Ich wünsche, daß er Ihnen die Schlüssel von Rom bringt und vorschlägt, die Feinde des christlichen Namens aus Europa zu verjagen. In diesem Falle bitte ich inständigst, auf Ihre Verbündete zu zählen.

Joseph erwiedert hierauf am 19. Febr. 1782:

Ich warte noch auf die Entscheidung des heiligen Vaters, um zu erfahren, ob ich wirklich die Ehre haben werde, ihn hier zu sehen. Er scheint bis hierhin fest entschlossen, diesen Plan auszuführen und sich so in der Geschichte eine Berühmtheit zu verschaffen, welcher er, wie er wohl weiß, auf leichtere Weise nicht erlangen kann. Es ist nicht der Gedanke, die Feinde des christlichen Namens aus Europa zu verjagen, der ihn in Bewegung setzt: es sind die Einkünfte seiner Datarie, welche, seitdem den Mißbräuchen der Krieg erklärt ist, eine große Leere zeigt. Nicht vom sichtbaren Haupte der lateinischen Kirche erwarte ich einen solchen Vorschlag, wohl aber von der, welcher an der Spitze der Kirche des Orients steht, unter deren Banner, deren Aufruf ich mich zu stellen stets bereit bin. . . .

Katharina antwortet am 11. März: wenn der Papst nur über die Interessen seiner Datarie und nicht über die der Christenheit verhandeln wolle, so werde man hoffentlich die Dauer seiner Anwesenheit in Wien abkürzen. Die Anwesenheit des Papstes in Wien scheint sie in der That beunruhigt zu haben. Am 31. März schreibt sie:

Ich beneide E. M. fürwahr nicht um das seltene Glück, Thüre an Thüre mit Pius VI. zusammen zu wohnen. Ich wollte, offen gestanden, daß der Papst schon aus Wien heraus wäre. Ich weiß nicht wie, aber ich kann nicht ohne eine Art Unruhe an diesen Aufenthalt denken. Ein italienischer Priester ist für alle die, welche nicht katholisch sind, Gegenstand einer gewissen Furcht, die ich ganz gewiß nicht empfinden würde, wenn ich E. K. M. an den Thoren des Capitols sähe. Als dritte Person, zwischen Sie und den Papst gestellt, könnte ich mit dem Papst nur nach den Grundsätzen der griechischen Kirche sprechen und damit würde ich ihn bald derart langweilen, daß er gar schnell nach Rom zurückkehren würde. Die Schuld davon würde dann auf mich fallen, die ich doch schon im Besitze einer Excommunication bin, trotz welcher ich mich ganz wohl befinde.

Am 20. Mai athmet sie schon freier: der Papst hat Wien verlassen:

Ich habe vernommen, daß der Papst fort ist. E. K. M. möge mir gestatten, derselben von ganzem Herzen Glück dazu zu wünschen. Die frommen Seelen werden sich aus ganzer Seele über die Ankunft desselben gefreut haben. E. K. M. möge mir aber noch einmal gestatten, meine Freude darüber auszusprechen, daß ich selbe von einer Last befreit sehe, die bei dem lebhaften Antheile, den ich an allem nehme, was E. K. M. betrifft, auch auf mir schwer lastete. Ein solcher Priester ist ein lästiges Möbel. . .

Joseph erwiedert hierauf unter dem 1. Juni:

Das Interesse, ich darf wohl sagen, die Freundschaft, womit E. M. sich in Betreff des Papstes auszusprechen beliebt hat, dieses italienischen Priesters, dessen Besuch mir so lästig war, hat in mir die lebhafteste Dankbarkeit hervorgerufen; doch dieses Gefühl setze ich als so bekannt voraus, ich bin dazu Ihnen gegenüber so sehr verpflichtet, daß ich, ohne andere und interessantere Gegenstände zu melden zu haben, es nicht wagen würde, E. M. damit zu langweilen. Der Papst hat im Wesentlichen nichts erreicht. Doch habe ich ihn so zu behandeln gesucht, daß aller Eclat, jedes Zerwürfniß vermieden wurde. Er hat mir sogar ein öffentliches und schriftliches Zeugniß ausstellen müssen über den soliden Zustand, in welchem er meine wie meiner Völker Religion gefunden hat. Dennoch gestehe ich E. M. gern und offen, daß während der drei Stunden täglich, welche wir regelmäßig über Theologie sprechend hinbrachten, wir beide oft Worte sprachen, ohne sie zu verstehen, daß wir oft stumm blieben und uns einander ansahen, als wenn wir uns

hätten sagen wollen, wir verständen beide nichts davon. Das war ermüdend und lästig.

Derselbe Kaiser, der die seinem Papste gebührende Ehrfurcht so wenig beachtet, erniedrigt sich einer Katharina gegenüber zu so übertriebenen Ausdrücken der Hochachtung und Bewunderung, daß sie selbst den Unwillen seiner Verehrer erregen.

Fast alle übrigen Briefe beziehen sich auf die türkische Frage. Die wichtigsten darunter sind die Briefe vom 21. Mai 1781, die ein förmliches Schutz- und Trutzbündniß vorstellen, dessen Spitze gegen die Türkei gerichtet war. Mit Recht bemerkt Herrmann in seiner ausgezeichneten Geschichte Rußlands (Bd. VI. S. 33), daß Joseph sich hierdurch Katharina gegenüber die Hände band, ohne dafür von ihrer Seite etwas anderes als unausführbare Zusagen erhalten zu haben. Von einem Kriege gegen die Pforte hatte sich Rußland ungleich größern Gewinn als Oesterreich zu versprechen. Aus diesen Briefen erhellt auch, daß Joseph schon im Jahre 1782 daran dachte, sein Reich auf Kosten Venedigs zu vergrößern, ein Gedanke, dessen Ausführung Oesterreich 1798 mit Schmach bedeckte und in eine lange Reihe von Verwicklungen aller Art stürzen sollte. — Einen recht interessanten Anhang zu diesem Briefwechsel mit Katharina II. bilden mehrere Briefe Josephs an den Feldmarschall Grafen Lascy über seine im J. 1787 unternommene Reise nach Cherson und der Krim. Den Schluß bilden zwei Facsimiles von Briefen Josephs aus den Jahren 1780 und 1790. Der letztere, geschrieben am 16. Febr. 1790, also vier Tage vor dem Tode des Kaisers, lautet übersetzt so:

In dem Augenblick, wo ich, durch meine Krankheit niedergeworfen, von einem Augenblick zum andern meinen Tod erwarte, empfange ich den Brief E. K. M. Der Eindruck desselben läßt sich nicht aussprechen: er gibt mir die Kraft, mit zitternder Hand noch diese Zeilen zu schreiben. Niemals schrieb man einen ähnlichen Brief, und man muß Sie selber sein, Madame meine Schwester, um alles zu fühlen, zu wollen, zu können, was Sie sagen. Ihre Worte sind geheiligt. Welcher Trost in meiner grausamen Lage! Welchen mächtigern Schutz könnte ich meinem Bruder hinterlassen, meinem Bruder, für dessen Denkungsart ich bürge und den ich von einem Augenblick zum andern hier erwarte! Möchten Sie doch die letzte Bitte des treuesten Ihrer Freunde, des gerechtesten Ihrer Bewunderer wohl aufnehmen und meinem Bruder und meinem Reiche dieselbe Zuneigung, dieselbe thatkräftige Unterstützung zu Theile werden lassen, deren Sie mich so oft versicherten. Ich habe nur gewollt, mein Reich aber hat die ganze Last getragen, hat jetzt die ganze Gefahr zu bestehen. Ich werde also die Schriftzüge E. K. M., die mein ganzes Glück ausmachten, nicht wieder sehen und ich empfinde die ganze Bitterkeit, E. K. M. zum letztenmal meine innige Freundschaft und Hochachtung zu versichern.

Vier Tage später endete Joseph sein unruhiges Leben. Katharina folgte ihm erst sechs Jahre später ins Grab. „Die Pläne, an deren Verwirklichung sie beide gemeinschaftlich gearbeitet und um welche ihr Briefwechsel fast ausschließlich sich dreht, gingen nicht in Erfüllung, und sie sind wohl heute, nach mehr als sieben Jahrzehnten, noch ungleich weiter von derselben entfernt als es damals der Fall war."

Münster. Beckmann.

Biographie.

Predigten von Dr. **Jos. Scheiner,** weiland Dom-Prälat bei St. Stephan in Wien. Herausgegeben und mit einer Lebensskizze des Verstorbenen versehen von Dr. Theodor Wiedemann. Mit dem Porträt des Domprälaten Dr. Scheiner. Wien, Braumüller 1869. 320 S. 8.

Die Lebensskizze Scheiners geht von S. 5 bis 62. Er wurde am 13. März 1798 zu Leipa in Böhmen geboren, besuchte das Gymnasium der Augustiner in seiner Vaterstadt, absolvirte 1815—17 die philosophischen Studien in Prag, 1818—21 die theologischen zu Leitmeritz, wurde am 24. Aug. 1821 dort zum Priester geweiht, setzte dann in dem höhern geistlichen Bildungsinstitut für Weltpriester zu St. Augustin in Wien (unter Frint, Pletz u. A.) seine Studien fort und wurde am 16. Juni 1824 zum Doctor der Theologie promovirt. Er wurde dann Professor der alttestamentlichen Exegese und der orientalischen Sprachen zu Leitmeritz, 1827 Hofkaplan und Studiendirector (Repetent) in dem oben genannten Bildungsinstitut zu Wien und 1832 Prof. der alttestamentlichen Exegese (als Nachfolger Ackermanns) an der Wiener Universität. 1855 wurde ihm eines der von der Universität zu besetzenden Canonicate am Metropolitancapitel zu St. Stephan verliehen, 1866 wurde er von dem Cardinal Rauscher zum Domcantor ernannt; am 12. Aug. 1867 starb er.

Als Lehrer hat Scheiner nach mancherlei in der Biographie vorkommenden Notizen segensreich gewirkt; seine schriftstellerischen Leistungen stehen zu seiner langen Lehrthätigkeit und zu seinen ausgebreiteten Kenntnissen in keinem Verhältniß: er hat fast nur Abhandlungen und Recensionen veröffentlicht, besonders in der theol. Zeitschrift von Pletz, in der auf seine Anregung begründeten und von ihm und Häusle redigirten ‚Zeitschrift für kath. Theologie' und in der 1862 an ihre Stelle getretenen ‚Oesterreich. Vierteljahrschrift für kath. Theol.' Die jetzt veröffentlichten Predigten (für die Adventsonntage und einige Festtage) sind in den Jahren 1827—47, meist in der Hofkapelle, gehalten. Der Biograph verzeichnet S. 60 unter 47 Nummern „druckbereite" nachgelassene Manuscripte: es scheinen großentheils (deutsche und lateinische) Collegienhefte zu sein, die wohl kaum von dem Verfasser in dieser Gestalt für den Druck bestimmt sein dürften. — Die literarische Unfruchtbarkeit Scheiners findet in den Mittheilungen seines Biographen freilich ihre Erklärung: neben seinem Lehramte nahmen die Seelsorge [1]) und verschiedene Nebenämter seine Zeit in Anspruch. Als die unstreitig mühevollste, ärgerlichste, aufreibendste und doch unnützeste Beschäftigung seines Lebens bezeichnet Wiedemann S. 28 mit Recht die Büchercensur. Im J. 1836 wurde er von dem Grafen Sedlnitzki, dem Präsidenten der obersten Polizei- und Censur-Hofstelle, zum Aushülfs-Censor im theologischen Fach, 1840 zum wirklichen Censor mit der systemmäßigen Besoldung von 400 Gulden ernannt; 1843 rückte er in die höchste Gehaltsstufe von 500 G. vor; 1848 wurde die Censur-Oberdirection aufgehoben und Sch. entlassen. Der Biograph liefert sehr interessante, zum Theil ergötzliche Beiträge zur Charakteristik dieser österreichischen Censur-Misere. Der Censur unterlagen alle im Ausland gedruckten Bücher und alle zur Veröffentlichung in Oesterreich bestimmten Manuscripte. 1844 wurden Druckschriften aus den positiven Wissenschaften, wie Mathematik, Physik, Anatomie &c., von der Censur befreit; die Ausdehnung dieser Befreiung auf theologische, homiletische und ascetische Schriften, die mit bischöflicher Approbation versehen waren, scheiterte an dem energischen Widerspruch Sedlnitzki's. S. 31 wird ein im J. 1845 „vom k. k. Central-Bücher-Revisions-Amt" dem Censor Scheiner „zur Wissenschaft und Darnachachtung bekannt gemachte hohe Hofentschließung" mitgetheilt, welche sich weitläufig über Bruderschaftsstatuten u. dgl. verbreitet; andere Verfügungen beziehen sich auf Gebetbücher, Meßbücher und Breviere; noch im Jan. 1848, wenige Monate vor dem Ende seiner Macht, verweigerte Sedlnitzki dem Rector des Seminars zu Tarnow die Erlaubniß, für seine Alumnen mit Genehmigung des Bischofs 20 Exemplare einer Kemptener Brevier-Ausgabe beziehen zu dürfen. — Wie dieses „unheilvolle Censoramt" Scheiner und der Wissenschaft Schaden brachte, veranschaulicht der Biograph S. 35 durch folgende Mittheilungen:

Vom 28. Juli 1836 bis 29. Dec. 1838 gingen 825 Schriften, theils Bücher, theils Manuscripte, durch seine Hand. Sch. war nicht

1) Er übte die vollständigste und unmittelbarste Seelsorge nicht bloß (als Hofkaplan) in den Sphären des Hofes — starb doch der Herzog von Reichstadt unter der segnenden Hand Scheiners am 22. Juli 1832 — sondern bot seine Hülfeleistung in der Erzdiöcese überall dar, wo eine Gelegenheit sich eröffnete, S. 43.

der Mann, mit den Worten admittitur, toleratur, damnatur zu spielen; er suchte sein Urtheil zu begründen, und scheute sich nie, dem Autor auch persönlich entgegenzutreten, namentlich unter Kaiser Franz, der es liebte, Autor und Censor im Zweikampfe zu sehen. Daß der Censor jedesmal nur mit Aufgebot aller geistigen Kräfte gegenüber dem auctor unius libri sein Urtheil zu behaupten vermochte, war eben des gütigen Monarchen Hauptvergnügen . . . Allmählich fing Sch. an, an den Bureaukratismus zu glauben und seine Manieren anzunehmen; nie konnte er sich dieses Rostes ganz entledigen. (Auch als er Redacteur der ‚Zeitschr. f. kath. Theol.' war, regte sich beim Anblick eines Manuscriptes der Rothstift des Censors; ein durch langjährigen Verkehr mit Aemtern angehauchtes Bureaukratenthum machte sich geltend, S. 55.) Welche Arbeiten hätte dieser eminente Geist liefern können! Die schönste Zeit seines Lebens ging in den wurmstichigen Codices der Censurbehörde verloren. Sch. war eben gewohnt, sein Gutachten in möglichster Ausführlichkeit und Gründlichkeit abzugeben. Ich erinnere nur an das gründliche Referat über die Theses ex iure ecclesiastico des W. Martina vom J. 1836, über die Leipziger Auflage der polnischen Wujek'schen Bibel aus dem J. 1839, Gutachten, in denen ein Schatz von Gelehrsamkeit begraben wurde. . . Am 10. Sept. 1842 übertrug die Studien-Hofcommission unserm Censor die Abfassung zweckmäßiger Schulbücher über biblische Archäologie und Einleitung in das A. und N. T., „in der Erwartung, die gewordene Aufgabe bis Oct. 1844 zu Stande zu bringen." Sch. unterzog sich dieser Aufgabe und lieferte das Manuscript zur bestimmten Zeit der Censurbehörde ab, und siehe da, die Censurbehörde verwarf die Arbeit des Censors.

Daneben war Sch. auch noch erzbischöflicher Censor und mußte als solcher „seine Zeit vertrödeln mit Referaten über Erbärmlichkeiten," wie ein Manuscript eines gewesenen Mechitharisten-Laienbruders über einen Verein, in welchem Geistliche und Laien „das Gelübde ablegen sollten, alle eigenen verdienstlichen Werke sowohl, als auch jene, welche nach unserm Tode für uns verrichtet werden, zum voraus der armen Seelen im Fegfeuer zu schenken," wofür den Vereinsmitgliedern verheißen wurde, daß sie selbst „entweder in gar kein Fegfeuer oder nur auf eine kurze Zeit in ein solches kommen" sollten.

Im J. 1848 übertrug der Unterrichtsminister Sommaruga Sch. die Ausarbeitung eines den Reichsständen vorzulegenden Entwurfs wegen Gestaltung des Studienwesens in der theologischen Facultät und der Facultät selbst. Wiedemann beschränkt sich leider hinsichtlich dieses Punktes auf folgende Mittheilungen (S. 37):

Sch. ergriff mit beiden Händen diese Gelegenheit, seinem Unmuthe über den traurigen Zustand der theolog. Facultät Luft zu machen. Er gestand zu, daß unter allen Facultäten in Oesterreich die theologischen am meisten darniederliegen. Als Grund hiervon bezeichnete er Indolenz, offene Verachtung der Wissenschaft, bureaukratisches Formelwesen und Mangel einer echt kirchlichen Gesinnung; somit könne in den theolog. Hörsäälen keine volle Wissenschaft und keine echt kirchliche Gesinnung walten, und doch sei nur in der innigen Verbindung beider Factoren Heil für die theolog. Facultät zu erwarten. Er forderte von den Professoren eine tüchtige philosophische Bildung und bei den einzelnen Fächern Wissenschaftlichkeit und Gründlichkeit. Die Exegese sollte keine praktische und erbauliche Schrifterklärung sein, sondern ein auf hebräische und hellenistisch-biblische Sprache gestütztes biblisch-patristisch-dogmatisches Studium; sie „müsse die Nerven und das Blut der übrigen theol. Fächer sein." Patrologie und Kirchengeschichte sollten im lebendigen Zusammenhange mit der Dogmengeschichte stehen. Nicht minder wollte er, daß Moral und Dogmatik im lebendigsten Wechselverhältnisse stehen. Er verwarf mit den heftigsten Worten die Ansicht des Josephinismus, daß der Priester nur „Volkslehrer" und „Staatsdiener" sein solle. „Er muß Diener der Wissenschaft und der Kirche sein und beides im vollsten Sinne des Wortes; dann ist er in seinem Amte." Für die [Wiener] Facultät forderte er 7 ordentliche und 4 außerordentliche Professoren und die Einverleibung des Instituts bei St. Augustin. Das Institut der Privatdocenten betrachtete er als eine höchst nöthige Pflanzschule tüchtiger, geschulter Professoren. Seine Arbeit, dem Ministerium vorgelegt, blieb „schätzbares Material". . . Im J. 1849 wurde er von dem Minister Grafen Leo Thun „zu einer Besprechung über eine den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechende Regelung der Universitäts-Angelegenheiten" eingeladen. Die Resultate dieser Besprechung sind bekannt [außerhalb Oesterreichs wohl kaum]; für Sch. knüpfte sich daran das Onus, die Elaborate der Bewerber um [theolog.] Lehrkanzeln zu prüfen, sich über den wissenschaftlichen Werth derselben in einem motivirten Gutachten auszusprechen.

Ein wunder Punkt der österreichischen theolog. Facultäten wird S. 42 in einer Anmerkung berührt: Von 1833—1850 bezog Sch. als Prof. der Theologie in Wien als Gestalt 1200 Fl., dann 1400; nachdem er das 20. Dienstjahr zurückgelegt, rückte er 1853 in die höchste Gehaltsstufe von 1600 Fl. vor. Mit der Ernennung zum Domherrn hörte Sch. nach österreichischem Brauch auf, Professor zu sein.

Reusch.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. | Bonn 2. August 1869. | № 16.

Biblische Literatur.

Etudes bibliques par M. l'abbé **Le Hir.** Paris 1869.
(Schluß.)

Ueber den Aufsatz Le Hirs, der sich mit den Cureton'schen Evangelien-Fragmenten beschäftigt, bemerke ich kurz Folgendes. S. 260 hätte wenigstens der Herausgeber die Hierosolymitanische Uebersetzung nicht nach den 1789 von Adler veröffentlichten Proben, sondern nach der vollständigen, 1864 durch Erizzo besorgten Ausgabe citiren sollen. Ob Le Hir, wenn er diese Ausgabe gekannt hätte, noch ein so günstiges Urtheil über dieses Evangelistarium gefällt haben würde, wie er S. 308 thut, möchte ich bezweifeln. Den gewöhnlichen Ansichten über das hohe Alter der Peschito widerspricht der Verf., indem er den Cureton'schen Text für den ursprünglichen, den der Peschito für den revidirten hält, welcher durch den h. Ephräm zur allgemeinen Geltung gelangt und noch im 4. und 5. Jahrh. sehr verändert worden sein soll. Daß die Cureton'schen Fragmente älter sind, als die Peschito, kann man nicht bezweifeln; die Peschito bildet in ähnlicher Weise die Vermittlung zwischen ihnen und dem Grundtexte, wie die philoxenianische Uebersetzung die Peschito nach dem Grundtexte revidirt hat. Aber das kann nicht dazu veranlassen, den Cureton'schen Text die Stelle der Peschito gleichsam einnehmen zu lassen und diese in so späte Zeit zurückzudrängen. Ob der Cureton'sche Text ursprünglich die Evangelien ganz, ob er noch andere Theile des N. T. enthielt, ist nach den vorliegenden Entdeckungen nicht zu entscheiden. Ungeachtet des Vorhandenseins dieser stellenweise sehr ungenauen Uebersetzung mochte sich sehr bald das Bedürfniß einer treuern (ܦܫܝܛܬܐ) und vielleicht auch vollständigern einstellen. Daß die Peschito ferner ursprünglich die sog. Antilegomena nicht enthielt, ist längst constatirt; diese Thatsache verweist aber offenbar ihre Entstehung in eine Zeit, in welcher die syrische Kirche jene Schriften in den Kanon noch nicht aufgenommen hatte. Einzelne spätere Aenderungen am Texte sind hierdurch freilich nicht ausgeschlossen; doch darf man auch deßwegen das hohe Ansehen und ehrwürdige Alter des Werkes nicht herabdrücken. Wenn Le Hir S. 279 aus den einfachen Ueberschriften „Ev. des Lukas, des Joh." im Cureton'schen Texte auf das hohe Alter der Fragmente schließt, so ist dabei doch zu bemerken, daß die Ueberschriften in den griech. Handschriften: *εὐαγγέλιον κατὰ M.* u. s. w. die älteste Ausdrucksweise bewahrt haben, indem man ursprünglich nur von dem Einen Evangelium redete nach der Darstellung des Matthäus ꝛc. Diese Ausdrucksweise findet sich, allerdings etwas umständlicher, auch in der Peschito. Seine sehr seltsame frühere und ohne Bemerkung des Herausgebers S. 379 abgedruckte Deutung des räthselhaften Beinamens des Matthäus ܡܟܣܐ nimmt der Verf. S. 314 bei der Besprechung des Gildemeister'schen Programmes zurück und setzt eine andere, wie uns scheinen will, auch nicht sehr glückliche an die Stelle. Das Wort soll „Wechsler" bedeuten und ein euphemistischer Ausdruck für „Zöllner" sein. — S. 281 f. hat Le Hir den Cureton'schen Beweis erneuert, daß die Fragmente aus Matth. nach einem aramäischen Originale übersetzt seien; er geht bei dieser Beweisführung so weit zu behaupten, auch Mark. und Luk. hätten nicht den griechischen, sondern den aramäischen Matth. benutzt. Hievon läßt sich doch durch eine Vergleichung der Texte das Gegentheil nachweisen, während auch Curetons Gründe für jene andere Behauptung nicht überzeugend sind. Obendrein ist die Annahme der Verbreitung des aramäischen Matth. außer Palästina positiv höchst unwahrscheinlich. S. 290 ff. weist der Verf. durch orthographische, grammatische und lexikalische Bemerkungen nach, daß die Fragmente in der Sprache des westlichen Syrien, nicht Mesopotamiens geschrieben sind. Vermuthungsweise verlegt er ihre Entstehung nach Damaskus. — Wie man früher von „latinisirenden" griechischen Handschriften des N. T. sprach, so meint der Verf. S. 299, die griechischen Texte seien vielfach nach der syrischen Uebersetzung geändert worden. Aber auch das ist, wenigstens in dem Umfange, in dem Le Hir es anzunehmen scheint, sicher unrichtig. Positive Beweise für seine Behauptung hat er nicht beigebracht. Die Uebereinstimmung der syrischen und der alten lateinischen Uebersetzung läßt sich auch ohne diese Annahme gut erklären. Anderseits aber herrschte im Alterthum das ganz richtige Princip vor, die Uebersetzungen nach dem Grundtext zu revidiren, nicht umgekehrt.

Den Versuch, die Echtheit des sog. Comma Ioanneum (1 Joh. 5, 7) zu vertheidigen, mit dem der 2. Band beginnt, muß ich leider von Anfang bis zu Ende für verfehlt erklären. Es ist an ihm nur der gute Wille und der Fleiß anzuerkennen. Die gegen Scholz gerichteten Bemerkungen (S. 3) zeigen deutlich, wie wenig unbefangen Le Hir die ganze Frage beurtheilt. Wenn dieselben aber auch von dem lediglich nach Gründen entscheidenden wissenschaftlichen Geiste weit entfernt sind, so haben sie sich doch völlig von Gehässigkeit frei gehalten. Leider ist dies von einer Bemerkung des Herausgebers in der Einleitung (S. XLVIII) nicht zu sagen. Hier wird auf die „so tadelnswerthe Haltung des Prof. Scholz gegenüber dem Erzbischof Clemens August in der Sache der gemischten Ehen" hingewiesen, um seine Verwerfung der Echtheit jener Stelle zu erklären. Von jener Thatsache ist uns in Bonn nichts bekannt. Aber auch abgesehen hievon, was haben in aller Welt die gemischten Ehen mit 1 Joh. 5, 7 zu schaffen? Es kann durch jene Bemerkung nur die Gesinnung

unseres frühern Collegen verdächtigt und insinuirt werden sollen, nicht wegen kritischer Gründe, sondern in schlechter Absicht habe derselbe sich gegen die Aechtheit der Stelle ausgesprochen. Diese gehässige Insinuation müssen wir im Interesse der Ehre des Verstorbenen sowie im Interesse der über allen Tendenzen stehenden deutschen Wissenschaft zurückweisen. Ich komme zur Sache. Leider ist der in Rede stehende Artikel unvollendet geblieben und beschäftigt er sich seinem Hauptinhalte nach mit Fragen untergeordneter Art, während die entscheidenden Momente nur kurz berührt werden. Sehr ausführlich sucht der Verf. zu beweisen, daß der Inhalt der Stelle zu der Lehre und dem Geiste des Johannes passe, — was Niemand bestreiten wird, was aber auch ebenso wenig etwas beweist, — und daß der Zusammenhang die Worte erfordere. Letztere Behauptung hebt er durch die Bemerkung wieder auf, daß sie allerdings nicht unerläßlich erfordert würden. Also mit andern Worten: die Stelle paßt gut in den Zusammenhang hinein, ihre Tilgung zerreißt aber auch den Zusammenhang nicht. Weiter heißt es S. 36, fast alle spätern lateinischen Handschriften enthielten dieselbe. Dies ist nicht allein zu viel gesagt, indem in einer ganzen Reihe von lateinischen Handschriften die Stelle nicht gefunden wird[1]), sondern verschiebt auch den Standpunkt der kritischen Beurtheilung. Es geht mit den Handschriften wie mit den Gründen: nicht ihre Zahl, sondern ihr Werth entscheidet. Nun fehlt die Stelle aber gerade in den beiden ältesten lateinischen Handschriften, dem Cod. Fuldensis und Amiatinus, die von der größten Bedeutung sind. Hierüber wird fast mit Stillschweigen hinweggegangen. S. 37 ist hervorgehoben, daß die heutige officielle Vulgata-Ausgabe, daß die Ausgaben der protestantischen Bibelgesellschaften und ebenso die moderne griechische Kirche den Vers als echt anerkennen, während die Verwerfung nur auf dem individuellen Urtheile der Gelehrten beruhe. Wir denken nicht, daß der Verf. das Princip der Autorität so auffasse, als ob die Entscheidung jedweder Behörde dem auf Gründe gestützten Urtheil eines Privatmannes vorzuziehen sei; denn das hieße: auch in der Wissenschaft geht Gewalt über Recht. Daß aber die Beibehaltung der Stelle in der sixtinisch-clementinischen Vulgata-Ausgabe noch kein Beweis für ihre Aechtheit sei, ist von allen vorurtheilsfreien katholischen Gelehrten längst anerkannt. (Vgl. Lit.-Bl. 1867, Sp. 404). Der Versuch, die Stelle bei Augustinus, ja bei Cyprian und Tertullian wiederzufinden (S. 48. 52), ist schon oft gemacht und ebenso oft mit Erfolg zurückgewiesen worden. Von der Einheit der drei Zeugen ist auch im V. 8 die Rede, und deuteten nachweislich die Alten diesen Vers auf die Trinität. Wo also V. 7 nicht dem Wortlaute nach angeführt wird, kann man auch keine Spur desselben aufzeigen. Die einzige Handschrift des Speculum des h. Augustinus, in welcher allerdings auch V. 7, wenngleich umgestellt, sich findet, stammt doch nach der eigenen Aussage Le Hirs erst aus dem 7. oder 8. Jahrh. So ist es auch Le Hir nicht gelungen, irgend eine sichere Spur des V. 7 vor dem Ende des 5. Jahrh. nachzuweisen; und hier ist und bleibt Vigilius von Tapsus der erste Zeuge. Denn daß dieser sich nicht, wie hinter dem Namen des Augustinus und Athanasius, auch hinter dem des Idacius verborgen habe, was der Verf. S. 59 ff. bestreitet, bleibt wenigstens sehr zweifelhaft. Aber auch das eigene Resultat Le Hirs, daß Beide Zeitgenossen gewesen und gegen einen Arianer geschrieben haben, der bloß bei dem Einen Varimad, bei dem Andern Marivad heiße, bestätigt die obige Behauptung. Nach allem diesem ist es unrichtig, zu sagen, die afrikanische Kirche habe die Stelle immer gelesen. — Naiv behauptet der Verf. S. 67, diejenigen Handschriften, welche den V. 7 nicht enthielten, wohl aber die (handgreiflich unechte) hieronymianische Vorrede zu den katholischen Briefen, in welcher der Vers als ächt bezeichnet wird, protestirten damit selbst gegen die Auslassung. Ein derartiges stummes und indirectes Protestiren in den Handschriften wäre ein Unicum in seiner Art; die Abschreiber wußten wirksamere Mittel anzuwenden, wenn sie es mit wirklich oder vermeintlich fehlerhaften Stellen zu thun hatten. Wenn S. 71 der Verf. meint, seit dem 9. Jahrh. habe man wenigstens laut der genannten Vorrede angenommen, auch dem h. Hieronymus sei die Stelle bekannt gewesen, so würde die Publication des Cod. Fuldensis durch Ranke (1868) ihn belehrt haben, daß die Vorrede schon in der Mitte des 6. Jahrh. existirte. Bei der Besprechung dieses Werkes habe ich wahrscheinlich zu machen gesucht, daß kein Anderer als Vigilius von Tapsus die Vorrede fingirte, um die damals noch wenig gekannte Stelle in die lateinischen Manuscripte einzuführen. Was man also auch in späterer Zeit über diesen Punkt geglaubt haben mag, Hieronymus hat factisch die Stelle sicher nicht gekannt.

Die Frage, welche nach allen kritischen Regeln zuerst hätte aufgeworfen werden müssen, wie sich denn die griechischen Manuscripte zu der Stelle verhalten, wird S. 78 dahin beantwortet, seit dem 4. Jahrh. sei dieselbe allerdings aus den griechischen Handschriften verschwunden; d. h., richtig formulirt, in unsern griechischen Handschriften, welche bis ins 4. Jahrh. zurückreichen, findet sie sich so wenig, wie in irgend einer der alten Uebersetzungen. Nur weiß der Verf. nach Wiseman anzuführen, daß Rocca, der bei der Revision der clementinischen Vulgata mit beschäftigt war, bemerkt, die Stelle sei sicher echt; denn sie stehe in graeco quodam antiquissimo exemplari. Nun ist es aber jedem Kenner der Geschichte der griechischen Paläographie bekannt, wie wenig man im 16. Jahrh. noch das Alter und den Werth der Manuscripte beurtheilen konnte. Weiter wird noch von Cardinal Wiseman die Mittheilung angeführt, er habe oft von einem Gelehrten gehört, der im Orient gewesen sei, daß es dort griechische Manuscripte mit dem V. 7 gebe. Das heißt denn doch im Schiffbruche sich an einem Strohhalme retten wollen. Nach dem vorliegenden und zuverlässig durchforschten Material wäre zu sagen gewesen: nur in einer einzigen Handschrift des 11. Jahrh. und in einer solchen, die erst nach der Erfindung der Buchdruckerkunst noch geschrieben wurde, findet sich die Stelle. Freilich hätte diese bestimmte Angabe die Frage nicht mit dem Nebel umgeben, den jenes geheimnißvolle antiquissimum exemplar und die auf der Insel Cypern und sonst im Orient von dem anonymen Reisenden eingesehenen Manuscripte erzeugen. Daß Niemand unter den griechischen Kirchenvätern in den großen christologischen Streitigkeiten, welche den Orient bewegten, und auch vor dem Ende des 5. Jahrh. Niemand unter den Lateinern sich auf V. 7 beruft, der doch den bestimmtesten biblischen Beweis für das kirchliche Dogma enthalten haben würde, fällt natürlich ebenso schwer ins Gewicht, wie das Schweigen der Manuscripte. S. 45 f. sucht Le Hir dies dadurch zu erklären, daß die Kirchenväter den Arianern gegenüber sich gehütet hätten, eine Stelle zu citiren, die nicht in allen Handschriften zu finden gewesen sei. Bei diesem Verfahren soll es nun Jahrhunderte lang Niemanden auch nur ein einziges Mal eingefallen sein, zu bemerken: wenn man wolle, oder nach einigen Handschriften könne man auch jene Worte in Betracht ziehen u. s. w., während gerade derartige Bemerkungen sonst bei den Vätern in großer Zahl zu finden sind. Sie sollen vielmehr auf die schlagendste Bibelstelle mit absolutem Stillschweigen Verzicht geleistet haben. Dies Verfahren wäre doch mit einem Verrathe an der biblischen Offenbarung identisch gewesen. Daß die Väter die Stelle bei der Widerlegung des Arianismus nicht hätten gebrauchen können (S. 46. 73), ist wohl die unglücklichste Bemerkung, die Le Hir je gemacht hat. Zu welchem Zwecke mag er denn selbst noch die Aechtheit vertheidigen? Doch wenn alle diese Schwierigkeiten nicht existirten, so wäre noch die Frage zu beantworten,

1) Vgl. Hug in der Zeitschr. für die Geistlichkeit des Erzb. Freiburg II, 55 ff. Schon Griesbach kannte über 50 Vulgata-Handschriften, in denen die Stelle nicht steht.

wie es gekommen sei, daß die ursprünglich vorhandene Stelle später ausgelassen worden. Die Annahme eines Versehens der Abschreiber genügt dem Verf. selbst nicht vollständig; und wem möchte sie wohl genügen? Er glaubt vielmehr, man habe, um das Geheimniß der Trinität den Heiden gegenüber zu verbergen, die Stelle mit Absicht unterdrückt. Nach diesem höchst seltsamen und neu ersonnenen Grundsatze hätte man ja eigentlich das ganze N. T. unterdrücken müssen, weil es voll ist von christlichen Geheimnissen; wenigstens das ganze Evang. Joh. und alle Stellen über die h. Eucharistie. Durch den Hinweis auf Luk. 22, 43 f. und Joh. 8, 1 ff. widerlegt sich der Verf. selbst, indem gerade die Kirchenväter es rügen, daß Einige sich unterständen, wegen dogmatischer resp. ethischer Bedenken die Stellen zu tilgen. Welch ein Unterschied zwischen diesem Thatbestande und dem unsrigen! Dort die Auslassung in einem Theile der Handschriften und die Rüge der Väter; hier die Auslassung in allen alten griechischen Handschriften und Uebersetzungen, und die gesammte patristische Literatur bis zum Ende des 5. Jahrh. schweigt wie das Grab. — Nicht ohne schmerzliche Reflexionen nehmen wir Abschied von dieser wohlgemeinten und in einem gewissen Sinne scharfsinnigen, aber durchaus mißrathenen Arbeit.

Den Artikel über die apokryphischen Apokalypsen eröffnet eine Erörterung über die apokryphische Literatur überhaupt, namentlich über die apokryphischen Evangelien, welche doch S. 103 zu hoch gestellt werden. Abgesehen von wenigen werthvollen Notizen sind sie mit den abenteuerlichsten und abgeschmacktesten Wundererzählungen gespickt. Im Anschluß an die verschiedenen, auch durchaus sagenhaft gehaltenen Apokryphen, welche die Himmelfahrt Mariens behandeln, läßt der Verf. dann einige Bemerkungen über diesen Gegenstand folgen. Nach ihm findet sich wenig von der Himmelfahrt bis zum Ende des 6. Jahrh. Nur meint er S. 133, die mündliche Ueberlieferung ersetze den Mangel der Zeugnisse. Aber wie soll denn die Existenz einer solchen nachgewiesen werden, wenn nicht aus der kirchlichen Literatur? Man kann doch mit absoluter Sicherheit behaupten, daß alle wichtigen mündlichen Ueberlieferungen, d. h. solche, die nicht in der Bibel stehen, in den ersten Jahrhunderten von dem einen oder andern Kirchenschriftsteller ein mal niedergeschrieben worden seien. Selbst Petrus Canisius, der mit großem Eifer alle Zeugnisse für die Himmelfahrt Mariens gesammelt hat, gibt zu, daß diese Lehre in der ältesten Zeit nicht überliefert worden sei (De Maria virgine V, 5).

Gegen E. Bunsen, The hidden wisdom of Christ etc. 2 Bände, London 1865, und E. Burnouf, welcher dieses Werk in der Revue des deux Mondes besprochen hat, ist der Aufsatz über die Anfänge des Christenthums gerichtet. In der leichtsinnigsten Weise entstellen jene die christliche Doctrin, bringen sie so der Zend-Lehre nahe und halten sie schließlich für eine aus dem Essenismus hervorgegangene Geheimlehre. Gestützt auf die in Deutschland als maßgebend anerkannten Studien Spiegels und Windischmanns über den Parsismus, weist der Verf. jenen in Deutschland spurlos vorübergegangenen Versuch zurück, zeigt den Einfluß nach, den das Judenthum auf die persische Denkweise ausgeübt hat, und die Spuren der Bekanntschaft des neuern Parsismus mit dem A. wie mit dem N. T.

Die Abhandlung über Petrus und Paulus widerlegt das bekannte Baur'sche System von dem Kampfe des Judenchristenthums mit dem Heidenchristenthum in der apostolischen Kirche. Mit Recht bestreitet der Verf. dem Protestantismus die Befugniß, den Apostel Paulus für sich in Anspruch zu nehmen. Aber von Uebertreibungen ist doch seine Darstellung nicht frei, wenn er S. 298 auf das bekannte Lutherische Pecca fortiter et crede fortius hinweist, in der Meinung, wie es scheint, als habe Luther zur Sünde auffordern wollen. Er wollte doch nur sagen, was freilich schon schlimm genug war, da der Mensch keine Freiheit besitze, also sündigen müsse, so solle er sich über sein Sündenleben nicht im mindesten beunruhigen und nur dafür sorgen, daß er um so kräftiger glaube. Daß Millionen seiner Schüler jene Aufforderung wiederholt haben, kann man wieder nicht behaupten. Luther selbst eifert bekanntlich wider „das Mißverständniß seiner Lehre von der evangelischen Freiheit" im Bauernkriege, widerspricht sich in dem Maße, daß er in seiner Erklärung des Galaterbriefes die guten Werke für unzertrennlich mit dem Glauben verbunden erklärt, und seine Schüler sind mehr oder weniger auf Grund des Studiums der Paulinischen Briefe zu der (freilich auch viel mißverstandenen, weil verkehrt dargestellten) katholischen Lehre von den guten Werken wieder zurückgekehrt. Wenn ferner Le Hir S. 318 die Stelle 2 Petr. 3, 15 f. so auffaßt, als ob hier Petrus in seiner Eigenschaft als Papst die paulinischen Briefe für inspirirt und kanonisch erklärt habe, so hätte der h. Paulus gegen diese Auffassung sicher entschieden protestirt. Wiederholt nimmt er ja für sich in Sachen der Lehre die Autorität eines unmittelbaren Gottesgesandten in Anspruch, wie sie jedem Apostel, unabhängig von Petrus, zukam. Seine Briefe bedurften keiner Approbation. Es heißt in der That ein die göttliche Grundlage des Christenthums gefährdendes Spiel treiben, wenn man auf Kosten des Ansehens der übrigen Apostel den Primat des Petrus erheben will.

Aus dem Artikel über den Papst Kallistus hebe ich nur hervor, daß dem Verf. die Hagemann'sche Identificirung dieses Papstes mit Praxeas nicht zusagt. In dem Aufsatze über die syrische Poesie spricht sich der Verf. über die Arbeiten Bickells mit der höchsten Anerkennung aus, während er in der Schönfelder'schen Ausgabe der nestorianischen Schrift Apis von dem Bischof Salomon von Bassora (Bamberg 1866) einzelne Fehler entdeckt. In der Abhandlung über die phönicischen Inschriften redet Le Hir vorerst über die Phönicier überhaupt, unterläßt es aber unbegreiflicher Weise, das classische Werk von Movers, auf welches die katholische Wissenschaft stolz sein kann, gebührend zu erwähnen.

Bonn. **Langen.**

Dogmengeschichte.

Dogmengeschichte der patristischen Zeit (325—787 n. Chr.). Von Dr. **Joseph Schwane**, o. ö. Prof. der Theol. an der Königl. Akademie zu Münster. Dritte (Schluß-)Lieferung, die Lehre von der Kirche, den Glaubensquellen und Sakramenten enthaltend. Mit Erlaubn. des hochw. Bischofs von Münster. Münster, Theissing 1869. XII u. S. 817—1128. 8. 1 Thlr. (Das ganze Werk 4 Thlr. 10 Sgr.)

In drei Capiteln behandelt diese Schlußlieferung des Schwane'schen Werkes die Geschichte der Lehre „über die Kirche, ihre Idee, ihre thatsächliche Erscheinung und Verfassung (S. 817—893), über das Lehramt der Kirche und die Glaubensquellen (S. 893—927), und die patristische Lehre von den h. Sacramenten" (S. 927—1128). Ueber die vorangegangenen Lieferungen ist früher an dieser Stelle (1867, 366) berichtet worden. Der Verf. hat durch das nunmehr vollendete Werk, welches sich aufs engste an seine Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit (1862) anschließt, in dankenswerther Weise eine bedauerliche Lücke in der theologischen Literatur auszufüllen sich bemüht (vgl. Lit.-Bl. 1866, 44). Fleißige Erforschung des Materiales, ruhiges und besonnenes Urtheil, klare, einfache Darstellung sind unverkennbare Vorzüge seiner Arbeit. Möchte das Bedürfniß einer neuen Auflage demselben nur recht bald die Gelegenheit bieten, sich mit gleichem Fleiße und Interesse ihre weitern Vervollkommnung zu widmen.

Außer dem in der Besprechung der ersten Lieferungen Hervorgehobenen erlaube ich mir hier noch Folgendes als mögliche und wünschenswerthe Verbesserung vorzuschlagen. Zunächst, meine ich, wäre der Kritik etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Veranlassung zur Uebung derselben bietet die ältere und neuere

protestantische Literatur bekanntlich in Hülle und Fülle; und wenn es auch nicht die Aufgabe des katholischen Historikers sein kann, allen und jeden irgendwo aufgewirbelten Staub zu beachten, so begegnet er doch auch manchen Erscheinungen auf jener Seite, welche vermöge des Ernstes der wissenschaftlichen Forschung und der aufgewendeten Mittel einer nähern Prüfung werth sind, ja eine solche fordern im Interesse der Apologetik — vielleicht auch der Irenik. Die Erfüllung dieses Wunsches würde von selbst zwei andere Vortheile mit sich bringen. Erstlich wäre Gelegenheit geboten, die dogmengeschichtliche und die neuere patristische Literatur, wenigstens soweit sie der Berücksichtigung werth ist, vollständig namhaft zu machen. In dieser Beziehung hat sich der Verf., wie mir scheint, eine gar zu große Beschränkung auferlegt. Sodann würde durch das kritische Element die Darstellung des dogmengeschichtlichen Processes an Schärfe, Tiefe und Lebendigkeit ohne Zweifel bedeutend gewinnen. Der ruhig fließende Strom einer vorwiegend thetischen Darstellung läßt gar leicht den Erzähler oder Leser, oder beide vereint, sorglos an den Klippen mehrdeutiger, widersprechender, unvollständiger Zeugnisse vorübergleiten, welche die bösen Geister einer destructiven Kritik sich als Basis für ihr verderbliches Spiel ausersehen. Unbefangene, gesunde Kritik ist dagegen die sicherste und nothwendigste Gegenwehr. Mag diese denn auch manches Stück aus dem geschichtlichen Beweismaterial als minder brauchbar ausscheiden, so ist das kein Verlust, sondern ein Gewinn für die geschichtliche wie für die katholische Wahrheit; und dieser Proceß der Prüfung und Ausscheidung, nicht minder die Abwehr unbegründeter Einreden führt nothwendig ein tieferes und genaueres Verständniß des wirklich vorliegenden Materiales herbei. In der Dogmengeschichte muß dies um so mehr gelten, da das hierzu zu verwendende Material sich meist aus den erhabensten, in die Form menschlichen Denkens und menschlicher Rede immer nur bruchstückweise zu fassenden Geheimnissen des übernatürlichen Glaubens zusammensetzt. Darum ist ja auch die Dogmengeschichte überhaupt so förderlich für ein tieferes Verständniß des Dogmas, weil sie uns von den verschiedensten Seiten und von den mannigfaltigsten Standpunkten aus — ich meine die im Verlaufe der Zeiten hervorgetretenen Entfaltungen und Ausprägungen seines Inhaltes — in das innere Heiligthum desselben einführt. Dieser Zweck wird aber nur dann vollkommen erfüllt, wenn jede neue Entwicklung und nähere Bestimmung der dogmatischen Gedanken möglichst scharf in ihrer vollen Eigenthümlichkeit dargelegt wird, und zwar so, daß auch die ihr etwa anklebenden Mängel nicht übergangen werden. Solche haben entweder schon in einer vorangegangenen Entwicklungsperiode ihren Urtheilsspruch empfangen oder er wird ihnen in einer spätern zu Theil, und sie verschwinden dann spurlos, ohne auf den stetigen Entwicklungsproceß der kirchlichen Lehre selbst einen störenden Einfluß geübt zu haben; oft auch sind sie die Veranlassung eines neuen gesunden Momentes in der Geschichte des Dogmas geworden. Ihre Erkenntniß gehört also jedenfalls mit zur Vollständigkeit des dogmengeschichtlichen Wissens; und sie ist vorzugsweise geeignet, uns den eigenthümlichen Charakter des dogmengeschichtlichen Processes vor Augen zu stellen, eines Processes, bei welchem die mannigfaltigsten natürlichen Factoren so fördernd wie störend betheiligt sind, dessen innerstes, leitendes und normgebendes Princip aber der unwandelbare und unfehlbare göttliche Geist selber ist, welcher die Kirche Christi „in alle Wahrheit einführt." Sofern nun namentlich auch die Kritik Veranlassung bietet, die eben angedeutete Klarheit und Vollständigkeit des dogmenhistorischen Wissens anzustreben, muß sie als ein wohlthätiges Element betrachtet werden.

Im Anschlusse hieran muß ich auch noch einmal den Wunsch wiederholen, der Verf. möchte die innerhalb einer bestimmten Periode oder bei einem einzelnen Träger der kirchlichen Lehrtradition zu Tage getretenen wirklich neuen oder doch eigenthümlichen Momente in der Geschichte des Dogmas bestimmter als solche betonen und gegen Früheres genauer abgrenzen. Es könnte dies großentheils schon durch eine allgemeine, den einzelnen Abschnitten vorausgeschickte Orientirung erreicht werden (Lit.-Bl. 1867, 369). Wenn diese genaue Abgrenzung und Unterscheidung der dogmatischen Gedanken weniger berücksichtigt wird, so liegt die Gefahr unnöthiger Wiederholungen sehr nahe, und die Dogmengeschichte verwandelt sich dann leicht in einen erweiterten Traditionsbeweis, dem es überall um die der geschichtlichen Entwicklung zu Grunde liegende unwandelbare Substanz des Glaubens und der Lehre, weniger aber um die Entwicklung selbst — das eigentliche Object der Geschichte — zu thun ist.

Das sind die hauptsächlichsten Wünsche, welche die Lectüre des Schwane'schen Werkes in mir erweckten. Man wolle mich aber nicht so verstehen, als habe der Verf. die zuvor ausgesprochenen Grundsätze gänzlich außer Acht gelassen. So ist es nicht. Meine Ansicht geht nur dahin, es sei eine consequentere und strammere Durchführung derselben möglich und wünschenswerth, wenn das Werk den höchsten Anforderungen der Wissenschaft allseitig genügen soll. Aber auch in seiner jetzigen Gestalt wird es ohne Zweifel recht viele und dankbare Leser finden.

Zum Schluß erlaube ich mir einige Einzelheiten zu notiren. Nachdem der Verf. die Ansicht des h. Augustinus über die Gültigkeit resp. über die Wirkungen der Ketzertaufe dargelegt, bemerkt er S. 845, „diesen Aeußerungen (Augustins) gemäß habe freilich die Gültigkeit der Taufe nicht viel zu bedeuten." Das ist mindestens mißverständlich. Die mitgetheilten Aussprüche des h. Augustinus beweisen, daß er über die Gültigkeit der Ketzertaufe im Unterschiede von dem heilskräftigen subjectiven Empfange derselben (habere und utiliter habere) sehr bestimmt urtheilte. Diese Thatsache hat denn auch wohl durch obige Worte des Verf. nicht bestritten werden sollen. — Gelegentlich der Lehre vom Primate widmet der Verf. einen ziemlich ausgedehnten Abschnitt (S. 853—867) dem angeblichen Fall und der Rechtfertigung des Papstes Liberius. Ich weiß nicht, ob diese Untersuchung an ihrem Orte ist. Es handelt sich doch hier nur um die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Primate innerhalb der patristischen Zeit. Was soll aber dazu der „Fall" des Liberius? Ich denke, nur das auf seine Unterschrift gelegte Gewicht wäre hier als ein thatsächliches Zeugniß für den Primat geltend zu machen. — S. 897 wird gesagt, „Joh. 14, 26 habe Christus keine neuen Offenbarungen, sondern nur eine Erleuchtung und einen Unterricht in dem bereits Geoffenbarten durch den h. Geist verheißen." Im Hinblicke auf Joh. 16, 13 und auf die bekannte Aeußerung des Tridentinums über die traditiones, „quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt" (Sess. II. decr. de can. script.) möchte ich jene Erklärung nicht als eine unanfechtbare gelten lassen. (Vgl. *Toletus* in Ioan. 16. Annot. 20). — S. 908 hätten Augustins Aussprüche über den profectus fidei, welche sich C. D. 16, 2 und Enarr. in Ps. 54, 22 finden, nicht unerwähnt bleiben dürfen. — In der Lehre vom Kanon der h. Schriften und deren Ansehn (S. 915 ff.) hätten meines Erachtens die Ansichten der Väter über die LXX vollständiger vorgeführt werden sollen. — Unter den Zeugnissen der Väter gegen die montanistische Ausdeutung der Inspiration als eines ekstatischen Zustandes (S. 926 Anm. 1) war auch noch *Basil.* in Is. prooem. 5 zu erwähnen. — Welche Bedeutung die bei der Aufnahme von Häretikern in die Kirche übliche Händeauflegung gehabt, — ob Firmung oder Reconciliation — hatte der Verf. in der Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit S. 755 ff. erörtert. Darauf hätte er hier S. 962 wenigstens zurückverweisen sollen. — Die Behauptung S. 1117, es sei „die Eheschließung zwischen einem Gläubigen und Ungläubigen zu allen Zeiten von der Kirche verboten gewesen," bedarf doch der Einschränkung, daß erst seit dem

Anfange des 4. Jahrhunderts (Synode zu Elvira 305) solche zunächst von Provincialconcilien ausgegangene Verbote nachweisbar sind. Wenn dann der Verf. im Anschlusse an obige Worte bemerkt:

Wir können voraussetzen, daß sie (die Kirche) zu solchen (gemischten) Ehen nicht einen besondern Segen ertheilte. Wäre nun diese Benediction das Sacrament gewesen, so hätte die Kirche ja die genannten Ehen nicht als Sacrament, auch nicht für den gläubigen Theil ansehen können; die cultus disparitas hätte immer ein trennendes Ehehinderniß sein müssen. Das war aber nicht der Fall.

so muß ich fragen, wo denn jemals die Kirche solche Mischehen zwischen Christen und Nichtchristen als sacramentale angesehen habe? Ambr. Katharinus, Dom. Soto u. A. haben freilich die Meinung geltend gemacht, für den christlichen Theil sei eine solche Ehe eine sacramentale; weit zahlreicher aber und gewichtiger sind die Stimmen der Gegenpartei, welche jene Meinung bestreitet. Nimmt man dazu noch die Thatsache, daß wie innerhalb der Scholastik so auch in der neuern Zeit die sententia communis der Theologen die Contrahenten als ministri sacramenti betrachtet, oder wie Papst Pius IX. sagt, daß es eine Lehre der katholischen Kirche sei, sacramentum non esse qualitatem quandam accidentalem, contractui adiunctam, sed matrimonio ipsi essentialiter inhaerere (Litterae ad Regem Vict. Emman. d. d. 9. Sept. 1852; vgl. die Allocution vom 27. Sept. 1852 bei *Denzinger*, Enchir. c. 1501): so dürfte auch die innere Unhaltbarkeit jener Meinung hinreichend angedeutet sein. Da der Verf. übrigens a. a. O. selbst die Lehre zu begründen sucht, daß die priesterliche Einsegnung nicht die Form des Sacramentes sei, so vermag ich um so weniger der oben angeführten Argumentation einen zutreffenden Sinn zu unterlegen.

Endlich möchte ich noch auf eine kleine Unebenheit in der Anführung der patristischen Zeugnisse aufmerksam machen. Hier müßte es doch als Regel gelten, daß nur Eine, als solche namhaft zu machende, wo möglich die beste Ausgabe des betreffenden Kirchenvaters oder Schriftstellers citirt würde. Andernfalls wird die Benutzung der gegebenen Hinweise sehr erschwert, wo nicht unmöglich gemacht. Diese Regel ist nicht consequent beobachtet. So werden z. B. die Briefe des h. Leo bald nach der Quesnellschen, bald nach der Ballerinischen, bald auch nach einer ältern Ausgabe citirt. Dies ist um so störender, weil einmal (S. 1123) die Ausgabe der Ballerini ausdrücklich als Quelle bezeichnet wird. Nach dieser müssen die Citate auf S. 1069, 1073, 1074 folgendermaßen lauten: ep. 168 und 167, ep. 108, ep. 168 al. 136. — Ep. 88 S. 1077 Anm. 2 ist wohl ein Druckfehler st. ep. 168. Im Uebrigen ist der Druck sehr correct. Das bei den frühern Lieferungen in Aussicht gestellte Sachregister werden die meisten Leser ungern vermissen.

Bonn. Simar.

Liturgik.

Der Gesang und das Orgelspiel in der feierlichen heiligen Messe. Von **Ignaz Hülsmann.** Münster 1869.

Der deutsche Volksgesang. Abhandlungen von **Franz Witt**, in der Zeitschr. ‚Fliegende Blätter für kath. Kirchenmusik'. Regensburg 1868.

(Schluß.)

Der älteste gottesdienstliche Gesang war Volksgesang. Wenn in der apostolischen Zeit ganze christliche Gemeinden (Eph. 5, 19; Kol. 3, 16) aufgefordert werden zu Lobgesängen, Psalmen und geistlichen Liedern, so läßt sich dabei nur an einen gottesdienstlichen Volksgesang denken. Zudem ist es Thatsache, daß alle alten Liturgieen in der Volkssprache gefeiert wurden (*Bingham*, Origg. V, 84 sq.) Die Cultsprache der römischen Kirche war ohne Zweifel in der ältesten Zeit die griechische, in welcher fast die ganze christliche Literatur Roms und Italiens in den ersten drei Jahrhunderten verfaßt ist (Hölscher S. 1 ff. Döllinger, Hippolytus S. 27). Später wurde die lateinische, also wieder die Volkssprache, die liturgische Sprache in Rom. — Der Anfangs über die Recitation kaum hinaus kommende Gesang, wie er von Augustinus (Conf. 10, 49) und Isidor von Sevilla (de eccl. off. 1, 5) beschrieben wird, entfaltete sich bald in künstlerischer Weise. Was der classische Geist der Hellenen in dem Drange nach Wahrheit, ihr ideales Streben auf allen Gebieten des Lebens gesucht, war im Christenthum erschlossen, in ihm das innerste Drängen und Sehnen des menschlichen Geistes und Herzens befriedigt. Die edlen künstlerischen Formen, welche jene, von aller Offenbarung entblößt, und darum vielfach auf Wegen und für Zwecke der Verirrung, geschaffen, boten gleichwohl das Höchste, was menschliches Ringen und Streben zu leisten vermochte. Jene Formen brauchten nur ihrem seitherigen Zwecke entzogen, mit dem göttlichen Inhalte des Christenthums erfüllt, und dem höchsten Zwecke des kirchlichen Cultus dienstbar gemacht zu werden, so war statt der heidnischen eine christliche Kunst geschaffen. Dieser Proceß vollzog sich hier früher, dort später im Verlaufe des 4. Jahrhunderts. Wir dürfen hier aus der Gesammtentwicklung der Kunst auch auf die Musik schließen (Ambros a. a. O. I, Vorr. S. 16, 18, 20. II, Vorr. S. 21), können uns jedoch auch auf die Angabe Augustins (l. c. 9, 7) berufen, welcher die Aufnahme des griechischen Gesanges in die mailändische Kirche und seine allgemeine Verbreitung von dort aus verbürgt. Auch die von den Synoden zu Laodicea 372, Carthago 398, und von den apostolischen Constitutionen geforderte Einsetzung eigener Sänger war wohl durch diese künstlerische Ausbildung des Gesanges veranlaßt und dazu bestimmt, der Ausartung des Volksgesanges entgegenzuwirken (vgl. Hölscher S. 21). Gregor d. Gr. legte, wie bekannt, an diesen Gesang, der nun von ihm benannt wurde, die letzte abschließende Hand an. Aber gleichwohl blieb nach wie vor der Volksgesang, wenn auch mit Beschränkungen, bestehen und wurde auch von der Kirche gepflegt und gefördert. Das bezeugt in Betreff des Respondirens zum priesterlichen Altargesange die erste Synode zu Braga vom J. 563, can. 3: Placuit, ut episcopi et presbyteri uno modo populum salutent dicentes: Dominus vobiscum, et ut respondeatur *a populo*: Et cum spiritu tuo, sicut ab Apostolis traditum omnis retinet Oriens; in Betreff der Litanei der Brief Gregors d. Gr. an den Bischof Johann von Syracus: Kyrie eleison apud nos a clericis dicitur et *a populo* respondetur et totidem vicibus Christe eleison dicitur; in Betreff des Trisagion und Agnus Dei das Pontificalbuch, welches die Einführung des erstern dem Papste Sixtus I. (132—42) beilegt: Hic constituit, ut intra actionem, sacerdote incipiente *populus* hymnum decantaret Sanctus, sanctus, sanctus etc., die Anordnung des letztern auf den Papst Sergius I. (687—701) zurückführt: Hic constituit, ut tempore confractionis dominici corporis Agnus Dei, qui tollis peccata mundi a clero *et populo* decantaretur (*Krazer*, de apostolicis etc. liturgiis p. 399, 380, 478, 545). Der sonstige Meßgesang war und ist Psalmengesang, doch, wie es scheint, auch Volksgesang. Beim Offertorium und der Communion finden wir zum ersten Male in dem um 800 geschriebenen ersten römischen Ordo einen solchen Gesang angewandt, und auch der Ausnahmefall, daß in der heutigen Meßordnung bei der Opferung das Oremus durch den auf einen Vers reducirten Psalmengesang und eine Folge von Gebeten von dem zugehörigen Oblationsgebete der Secrete getrennt ist, läßt hier eine spätere Interpolation erkennen. Das Pontificalbuch aber legt dem Papste Coelestin I. (423—32) die Verordnung bei, ut 150 psalmi Davidis ante sacrificium psallerentur antiphonatim (*Krazer* p. 373), worunter man füglich nur einen solchen Wechselgesang verstehen kann, wie er nach Gregors Anordnung zwischen Klerus und Volk beim Kyrie stattfand. Dieses Decret und eine Rede Leo's d. Gr. an das Volk, welche den consona voce

gesungenen Psalm (*Krazer* p. 418) erwähnt, zeigen, daß auch der gottesdienstliche Psalmengesang als Volksgesang gehandhabt wurde. Indirect folgt dasselbe aus der Thatsache, daß die alte lateinische Uebersetzung des Psalteriums gerade auch aus liturgischen Rücksichten, also wegen ihrer Eingewöhnung beim Volke durch den Gebrauch beim Gottesdienste, in die Vulgata überging und bis heute beim katholischen Cultus gebraucht wird, und daß die neue Psalmen-Uebersetzung des Hieronymus nicht in kirchlichen Gebrauch kam.

In ein ganz anderes Stadium trat nun die Liturgie und hiermit auch der Gesang bei der Bekehrung der germanischen Völker ein. Dogma, Disciplin und Cultus lagen in festen Formen vor und wurden in diesen, der letztere in lateinischer Sprache, übergeben, was ein Zusammenwirken verschiedener Umstände, die wir früher erörtert haben (1868, Sp. 579) von selbst mit sich brachte. Ohnehin war die in heidnischen Vorstellungen erwachsene deutsche Sprache den christlichen Grundanschauungen zu fremd, um sich zur Kirchensprache zu eignen, und dabei fehlten der jungen deutschen Kirche Männer, wie Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, die, etwa durch eine dem Arianismus ähnliche, tief ins kirchliche Leben eingreifende Störung veranlaßt, in ihren Schriften eine rasche Verschmelzung der christlichen Ideen mit dem germanischen Sprachidiom herbeigeführt hätten (vgl. Hölscher S. 31). Schon durch die lateinische Sprache war der bisherige Charakter des Gottesdienstes, den wir als Liturgie im ausgedehntesten Sinne des Wortes kennen lernten, nicht wenig alterirt; denn dadurch war das unmittelbare Verständniß der gottesdienstlichen Gebete dem Volke entzogen und so eine Lücke geschaffen, welche seitdem durch Privatgebetbücher und Postillen, die das Alterthum gar nicht kannte und auch gut entbehren konnte, ausgefüllt werden mußte. Weitere Beschränkungen dieses liturgischen Charakters erfuhr der Gottesdienst durch verschiedene Eigenthümlichkeiten der fränkischen Liturgie, die sich der römischen zuerst unter den Germanen, später auch in Rom selbst mittheilten, Aenderungen, die für unsere Frage von wesentlichem Interesse und darum hier zu erwähnen sind (*Krazer* p. 134 sq. 186 sq. 649 sq.) — Die von Optatus von Milevi und Augustinus den Donatisten gegenüber betonte Einheit des Altars und Opfers war auch eine Eigenthümlichkeit der römischen Kirche, in welcher gleichfalls die Liturgie, wenn sie überhaupt gehalten wurde, — denn es gab nach den ältesten Sacramentarien zu urtheilen immerhin eine beträchtliche Anzahl von sog. dies aliturgici — in der Regel nur einmal im Tage mittels der Concelebration gefeiert wurde, woran sich dann die Gläubigen durch die Oblation und Communion betheiligten, die einander bedingten und dem Gottesdienste so ganz das Gepräge einer liturgischen Feier gaben. Anders war es schon in der fränkischen Kirche, wo wir mehrere Altäre in einer Kirche, und die Messe oft von dem nämlichen Priester in derselben Kirche am nämlichen Tage wiederholt finden. Dabei war hier die Communion der Gläubigen seltener geworden, für die Oblationen aber waren Stiftungen eigener Altäre und Anstellungen eigener Priester an denselben vielfach eingetreten, welche das kirchliche Beneficialwesen und den Gebrauch der Privatmessen hervorriefen, obwohl letztere auch durch das Manualstipendienwesen, namentlich in späterer Zeit seitens der Mendicantenorden, allgemein in Uebung kamen. So löste sich denn die Sitte der Concelebration in das Institut der Privatmesse auf, und von der alten Liturgie blieb bis auf den heutigen Tag eigentlich nur noch die Pfarrmesse mit ihrer Applicationspflicht pro populo übrig, weshalb es denn dem Geiste der Liturgie mehr entsprechen würde, diese Pflicht nie außer der Pfarrkirche und immer im Pfarrhochamte zu persolviren. Weiterhin führte der Charakter der Privatmessen nun auch zur Aufnahme von priesterlichen Privatgebeten — so nannte man sie schon im Mittelalter — in den Ordo missae, d. h. von Gebeten im Singular, wie wir sie noch beim Offertorium, zur Communion und am Schlusse der Messe haben, und hiermit war wieder eine doppelte den Gottesdienst als Liturgie beschränkende Aenderung veranlaßt. Während nämlich früher Gebet, Gesang und Handlung einander folgten und noch nach dem ersten römischen Ordo der Celebrans dem Gesange zuhörte und sein Ende abwartete, ehe Handlung oder Gebet fortschritt, trat jetzt der Gebrauch ein, daß der Priester den Text des Gesanges mitbetete, und durch den letztern, bis er selbst wieder intonirte, im Fortgange des Gebetes und der Handlung nicht mehr aufgehalten war. Ferner aber wurden schon nach dem zweiten römischen Ordo der Kanon und andere Gebete der Meßordnung nicht mehr laut, sondern leise gebetet.

Man sieht ein, daß bei solchen Aenderungen ein Volksgesang nicht möglich war. Es wurde daher auch nur der gregorianische Choral in Sängerschulen, wie sie zu Achen, St. Gallen und Metz im Anschlusse an das kanonische Leben der Kleriker bestanden, eifrig gepflegt und jedenfalls auch in allen größern Kirchen gehandhabt. Im Ganzen verhielt sich das germanische Volk dem gesammten Erbe des Christenthums gegenüber geistig empfangend. Die umfassendsten Institute der Erziehung und Bildung förderten seine Einführung in den Inhalt, seine Vertiefung in den Geist desselben. Da trat denn mit dem zweiten Jahrtausend allmählich die gewaltige Reaction ein; die auf dem Gebiete der Kunst die gothische Epoche hervorrief, in welcher auch der Gesang in doppelter Richtung neue Gestaltungen erlebte. Zuerst nämlich erweiterte sich der gregorianische Gesang in einer specifischen dieser Kunstepoche entsprechenden Gesangform, wie sie nur noch in den Diöcesen Münster, Köln und Trier, welche bis jetzt das römische Missale Pius' V. und hiermit den römischen Gesang noch nicht annahmen, gehört wird, wobei dann zugleich die Notenschrift — man hat sie die Guidonische genannt — dem Charakter dieser Kunstepoche entsprechend einen festen, von der römischen — richtiger romanischen — abweichenden Typus annahm, den wir seitdem überall in den liturgischen Büchern als Correlat der gothischen Buchstabenschrift antreffen [1]). Neben diesem aber erwachte nun auch eine deutsche

---

1) Viel Aufhebens hat man von der neuen in gothischer Buchstabenschrift gedruckten Wiener Prachtausgabe des römischen Missale gemacht. In wie fern dieses Unternehmen vom geschichtlichen Standpunkte berechtigt war, mag hier außer Frage bleiben. Nur darauf mache ich hier aufmerksam, daß die Einheit der Form es doch zu fordern schien, statt der römischen hier die gothische Notenschrift anzuwenden, woraus sich sofort weitere Folgerungen ergeben. Aehnlich sind die neuen Ausgaben der Trierer und Kölner Chorbücher, die in romanischer Notenschrift gedruckt wurden, zu beurtheilen. Soll nun neben diesen, wie stellenweise schon angefangen wurde, das römische Meßbuch Pius' V. zur Anwendung kommen, so ergibt das vom geschichtlichen, liturgischen und ästhetischen Gesichtspunkte eine Ungereimtheit, die über kurz oder lang tiefer empfunden werden und dazu führen muß, diesen Gesang zu unterdrücken und an seine Stelle den römischen zu setzen. Schon wegen der bisher nicht beachteten Wichtigkeit, welche dieser weniger bekannte Gesang für die Geschichte der abendländischen Musik hat, und zumal bei der tiefen dogmatischen und symbolischen Bedeutung, welche der gothischen Kunstepoche für jeden Kunstzweig, Musik sowohl als Architektur, beigelegt werden muß, verdiente der gregorianische Gesang dieser Sprengel zarte Schonung, und ihre besondern liturgischen Bücher als die Vermittler und Träger der lebendigen Tradition des Glaubens in diesen Diöcesen und als deren kostbarste kirchliche Monumente, die dem Centrum des kirchlichen Cultus in der That viel näher stehen als alle Schöpfungen der bildenden Kunst, auf deren Erhaltung und Wiederherstellung man so großes Gewicht legt, eine sorgfältige Bewahrung. Vielleicht bietet sich mir später eine Gelegenheit, auf den Gegenstand zurückzukommen, da ich in Folge der eingehenden Gegenbemerkungen, welche das Münsterische Pastoralblatt auf meine Recension in Nr. 17 und 18 von 1868 machte, von vielen Seiten angegangen wurde, mich genauer zur Sache zu erklären, überhaupt aber die Eigenthümlichkeiten, in welchen die römische Liturgie in den liturgischen Büchern dieser Diöcesen vorliegt, wie eine ganz einfache Betrachtung der Sache ergibt, so sehr das innerste Centrum des kirchlichen Glaubens und Lebens be-

Poesie, die sofort liturgischen Zwecken dienstbar werden und in volksthümlicher Weise mit eigenen Melodieen zur Anwendung kommen sollte. Schon seit dem 9. Jahrh. waren deutsche, vom Volke gesungene Prosen und Sequenzen in Uebung (vgl. Hölscher S. 58 ff.). Nunmehr fand der Volksgesang eine reichere Ausbildung und erweiterte Anwendung. Beide Arten des Gesanges wurden nun selbständig neben einander gebraucht und gepflegt, so daß es in Collegiat- und Stiftskirchen in der Regel zu einem doppelten Gottesdienste und Gesange kam, zu einem Chorgottesdienste mit gregorianischem Gesange am Choraltare, und zu einem liturgischen oder Pfarrgottesdienste mit deutschem Volksgesange am Pfarraltare, der gewöhnlich den Abschluß des Chores bildete, zuweilen jedoch auch eine andere Lage hatte (vgl. Tibus, Gründungsgeschichte I, 56 ff.), wie denn die Dome zu Mainz und Worms noch für diesen Zweck eigens gebaute Chöre haben. Daher errichtete man denn auch, als durch die Reformatoren die Anwendung des Volksgesanges allgemein zu einer Nothwendigkeit wurde, in Kirchen mit eigenem Chordienst die den Chor abschließenden sog. Mittelaltäre als Pfarraltäre.

So hatte denn das Volk in der Liturgie die frühere Stellung wiedergewonnen. Bei allen Aenderungen, welche die letztere erfahren, war ihr idealer Zweck der nämliche, die Stellung des Volkes im mystischen Leibe Christi die gleiche geblieben. Daß die active Theilnahme des Volkes am Opfer durch den Volksgesang wieder durchbrach und schon vor der Reformation, und erst recht nach derselben die in Folge der erwähnten geschichtlichen Vorgänge niedergehaltene Position wieder einnahm, lag bei aller äußern Veranlassung gewiß in nichts anderm begründet, als in dem Wesen und der Natur der Liturgie selbst.

Wir möchten nun in der Lage sein, den Kern der Frage klar zu stellen. Der Gesang ist ein Glied und Theil der Liturgie, und so scheint es auf den ersten Blick, daß der Theil zum Ganzen, die Sprache des Gesanges zu der der Liturgie stimmen müsse. Muß man hier auch bemerken, daß die lateinische Sprache als Kirchen- und Cultsprache keineswegs etwas mit dem Wesen der Kirche Gegebenes, sondern nur das Resultat zufällig zusammenwirkender geschichtlicher Umstände und Vorgänge ist, so läßt sich die Bedeutung derselben für die Darstellung der Einheit und Unveränderlichkeit des Glaubens doch nicht verkennen, und wie oft auch die Vorwürfe, welche Bingham (l. c. V, 84 sq.) der römischen Kirche darüber machte, daß sie durch eine todte unverständliche Sprache dem Volke den Sinn und Inhalt der liturgischen Gebete entziehe, in veränderter Form und erweiterter Gestalt wiederholt wurden, ebenso oft durfte die treffliche Abwehr und Rechtfertigung, welche Muratori (l. c. I, 246 sq.) gab, in passender Aenderung mit Recht wieder verwerthet werden. Es ist bezeichnend für jene Polemik und ihr inneres Gewicht bedeutend schwächend, daß man derartige Angriffe nur gegen die römische Kirche richtete, anstatt mit den aus dem Exil heimgekehrten chaldäisch redenden Juden zu beginnen, die im wiederhergestellten Tempel ihren Gottesdienst in hebräischer Sprache hielten und ihn in dieser bis zum heutigen Tage noch feiern, oder jene Einwendungen zunächst gegen die orientalischen Kirchen zu erheben, welche die erstorbene liturgische Ursprache trotz aller Aenderungen der lebendigen Volkssprache beibehielten. Aber gleichwohl ist hier ein gewichtiges Moment zu berücksichtigen. Die Gemeinde bildet einen constitutiven Theil jenes Organismus, der sich im Opfer der Kirche thätig zeigt, dessen Hauptfactor der Herr selbst ist (*Bona*, tract. de sacrif. miss. §. 2). Diese im Meßformular wiederholt hervorgehobene und von jeher auch durch den Volksgesang sich aussprechende Stellung derselben beim Opfer kann nur durch die lebendige Volkssprache zum Ausdrucke kommen, und so werden trotz des Mißverhältnisses der letztern zu der todten Cultsprache liturgische, d. h. Volksgesänge in der lebendigen Volkssprache beim Meßopfer unausbleiblich sein, wie sie es immer waren. Das verschiedene Sprachidiom ist doch nur eine andere Form des nämlichen Gedankens, und so kommt denn die ganze Frage darauf zurück, ob die bloße äußere Conformität maßgebend sein oder der Charakter der Liturgie, welcher sich bei geänderten Verhältnissen fast nur noch im Volksgesange ausspricht, aufrecht erhalten werden, ob also das Volk von der activen Theilnahme am Opfer gänzlich ausgeschlossen und lediglich seiner Privatandacht überlassen werden soll. Die Geschichte beantwortet, wie wir sahen, die Frage im gegentheiligen Sinne, und zu allen Zeiten gab es einsichtige Kirchenfürsten, die den Volksgesang nach der im gregorianischen Choral für Text und Melodie von selbst gegebenen Norm pflegten. Auch der hier mehrfach angerufene Krazer, im vorigen Jahrhundert einer der gründlichsten Kenner der katholischen Liturgie, wünscht, daß das Volk nach alter Sitte wieder irgend welchen Antheil am Opfer nehme und daß die bereits in den Landkirchen vieler Diöcesen mit Erfolg eingeführte sog. deutsche Messe, in welcher das Volk das Kyrie, Credo, Offertorium, Sanctus &c. in seiner Sprache singe, bei der öffentlichen und feierlichen Liturgie weitere Verbreitung finde; doch beruhe die Entscheidung darüber bei den Bischöfen (l. c. p. 664). Diese haben denn der Mehrzahl nach auch in letzter Zeit durch eine bei geänderten sprachlichen und Diöcesanverhältnissen nothwendig gewordene Ausgabe und Einführung neuer Diöcesangesangbücher factisch entschieden. Mag auch über den Umfang der Anwendung des Volksgesanges beim Hochamte noch manches fraglich bleiben: ihn hier ganz ausschließen wollen, heißt den Geist der katholischen Liturgie gänzlich verkennen.

Dingden. Cl. Meckel.

rühren, daß es sich in der Frage nach deren Fortbestande wahrlich nicht etwa um einem germanistischen Separatismus, sondern um ein allgemeines, die römisch-katholische Kirche angehendes Interesse handelt.

Kirchenrecht.

Collectio omnium conclusionum et resolutionum, quae in causis propositis apud Sacram Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini Interpretum prodierunt ab eius institutione anno 1564 ad annum 1860, distinctis titulis alphabetico ordine per materias digesta cura et studio **Salvatoris Pallottini**, S. Theologiae Doctoris et in Romana Curia advocati. Romae, typis S. Congreg. de Propag. Fide (Turin, Marietti) 1867. Das Werk ist berechnet auf 15 Bände, zu je 10 Fascikel à 2 Lire.

Die vorliegende Arbeit will eine Sammlung sämmtlicher Conclusionen und Resolutionen bieten, welche in den von der Congregatio Concilii entschiedenen Processen seit Errichtung dieses Tribunals im J. 1564 bis auf die Gegenwart (1860) enthalten sind. Dem aufzunehmenden Materiale nach holt sie daher weiter aus als irgend eine der frühern derartigen Sammlungen [1]), indem die amtliche Edition der Entscheidungen der Congregation, der römische Thesaurus Resolutionum S. C. C., seine Publication erst mit den seit dem J. 1718 erflossenen Entscheidungen anhebt und bis auf unsere Tage fortführt, die Collectio Zamboni's bloß die Declarationen, welche vom Jahre 1700 bis 1800 erflossen sind, umfaßt. In der Anordnung des Materials unterscheidet sich die vorliegende Sammlung von dem Thesaurus dadurch, daß letzterer die Entscheidungen chronologisch geordnet bietet, während jene, hierin mit Zamboni zusammentreffend, dieselben nach den Materien alphabetisch zusammenstellt. Sachlich oder inhaltlich unterscheidet sie sich vom Thesaurus darin, daß dieser die ganze thatsächliche und juristische Darlegung, den sog. restrictus facti et iuris des jedesmal zur Entscheidung vorliegenden Falles, woran sich die Mittheilung der Entscheidung selbst anknüpft, mittheilt, — Zam-

1) Ueber die einschlägige Literatur s. meine Recension des ähnlichen Unternehmens von Mühlbauer im Lit.-Bl. 1868, 184.

boni gibt in gedrängter Kürze bloß die wesentlichen Momente des sachlichen Verhaltes des Streites nebst der Entscheidung, wie dies auch in der Richter'schen Ausgabe des Concils von Trient geschieht, — während P. regelmäßig bloß die sog. Conclusionen und Resolutionen zusammenstellt. Unter Conclusionen sind hier zunächst die objectiven juristischen Ausführungen zu verstehen, worin der Secretär der Congregation zur Vorbereitung der Sache für die Sitzung der Congregation die allgemeinen und besondern rechtlichen Gesichtspunkte hervorhebt, welche für den vorliegenden Streitfall in Betracht kommen dürften; man versteht darunter auch die einzelnen Rechtsanschauungen oder Aufstellungen, welche in einem derartigen Referate niedergelegt sind. In diesem Sinne faßt sie auch P. Solche Conclusionen können höchstens nur einen wissenschaftlichen Werth haben. Dagegen sind unter den Resolutionen die Entscheidungen des Tribunals selber zu verstehen, welche auf die in sog. dubia formulirten Rechtsfragen des einzelnen Falles gegeben wurden.

Welchen Werth kann eine derartige Sammlung an sich überhaupt haben? Wie hat speciell unser Compilator die Aufgabe gelöst, zu bewirken, „daß die in den Libri decretorum der Jahre 1564—1718 verborgen liegende, und die seit dem Jahre 1718 bis auf die Gegenwart im amtlichen Thesaurus Resolutionum weit aus einander liegende Doctrin der Congregation des Concils vermöge der Anordnung nach Materien uno oculorum ictu ad manus in promptu sein könne?" und endlich, wie verhält sich die vorliegende zu den beiden genannten Sammlungen?

Die Entscheidungen der Congregation des Concils, als Urtheile des höchsten kirchlichen Gerichtshofes in den auf die tridentinischen Disciplinarbestimmungen bezüglichen Materien, haben eine in der ganzen Kirche beachtenswerthe Bedeutung von Präjudicien, welche in ihrer constanten Gleichförmigkeit über dieselben oder factisch gleichartige Fälle unzweifelhaft in dem großen Gebiete der Competenz der Congregation die vigens disciplina curiae bezeugen. Sie schließen ein großes doctrinelles Material in sich, dessen Kenntniß für den Kanonisten unerläßlich ist, weil hierin nicht bloß die Interpretation, sondern auch die Fortbildung des im Tridentinum enthaltenen Rechtes enthalten ist. Was die Conclusionen im Allgemeinen betrifft, so gehen sie regelmäßig von den jedesmaligen Secretären der Congregation aus, von Männern, welche schon in einer längern vorbereitenden Laufbahn ihre Gelehrsamkeit im kanonischen Rechte und in der praktischen Anwendung desselben bewährt haben müssen, ehe sie in diese Stellung einrücken, welche herkömmlich ein sog. posto cardinalizio, eine unmittelbare Vorstufe zum Purpur ist. Unter ihnen ragen hervor der treffliche Fagnani und der unsterbliche Lambertini (Benedict XIV.). Es ist daher sehr bildend, die jedesmaligen juristischen Ausführungen dieser Secretäre zu lesen, um so mehr, als darin die traditionelle Praxis der Congregationsentscheidungen selber in umfassender Weise berücksichtigt wird. Wer sich damit ernstlich befaßt, erlangt dadurch jenen praktischen kanonistischen Tact, welcher den römischen Curialisten in hohem Grade eignet. Indeß haben diese Ausführungen die bezeichnete bildende Bedeutung doch nur dann, wenn man sie in ihrer Beziehung zu dem jedes Mal vorliegenden Falle ins Auge faßt. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die einzelnen Aufstellungen von Rechtsanschauungen, mögen diese auch noch so allgemein ausgesprochen werden, doch in Rücksicht auf den einzelnen Fall und seine factische Qualification gemacht werden, und daher nur in diesem Zusammenhange richtig begriffen werden können. Daher kommt es auch, daß die Wissenschaft und die Curialisten selber in ihren gelehrten Werken die Conclusionen fast niemals citiren, vielleicht mit einziger Ausnahme der Ausführungen Lambertini's, welcher in seinen Werken durchweg noch jetzt eine erste Autorität in der Curie ist. Daraus ergibt sich aber, daß die einzelnen aus einem sog. restrictus iuris herausgehobenen, aus ihrem Zusammenhange losgetrennten Conclusionen für sich eine hinlängliche Sicherheit der objectiven Wahrheit derselben nicht gewähren können, daß der Kanonist sich mit der einfachen Allegation derselben nicht beruhigen kann und darf. Ein Einblick in die vorliegende Sammlung bestätigt dies hinlänglich. Ich führe nur das eine oder andere Beispiel an, um zu zeigen, daß die Conclusionen selbst oft nicht correct sind, und daß unser Autor bei der Aufnahme derselben nicht mit der nöthigen Vorsicht verfahren ist. Tom. I. fasc. 3. p. 123 n. 12 stellt er folgende aus der Causa extrahirte Conclusio auf:

Nequit itaque Metropolitanus adversus Curiam Suffraganeam, a qua appellatum fuerit ob suspensionem ex informata conscientia latam, literas inhibitoriales expedire ac appellantium absolutionem cum reincidentia non ipsi Episcopo Suffraganeo, cui fieri debet (Benedict. XIII. in addition. ad 12 et 13 decret. Clemen. VIII. impress. post Concilium Romanum Constit. XIII.), sed alii committere. *In Capitrana die 16. Decembris 1730 §. Episcopus.*

Demnach wäre eine Appellation von einer durch den Suffraganbischof verhängten Suspensio ex informata conscientia an den Metropoliten möglich; nur hätte dieser die in Appellationsinstanz angeordnete Absolution cum reincidentia keinem Andern als dem Ordinarius a quo zu übertragen. Das ist aber falsch; denn das Concil von Trient Sess. 14. cap. 1. de ref. verordnet ausdrücklich, daß gegen ein Suspensio ex informata conscientia bloß ein Recurs an den h. Stuhl zulässig sei, d. h. daß in einem solchen Falle überhaupt das ordentliche gerichtliche Verfahren ausgeschlossen ist, oder wie Pius IX. dies vor kurzem in einem Breve an die Bischöfe Siciliens (vgl meine Monarchia Sicula S. 296) ausdrückte: Cum suspensiones, quae per ordinarios ex informata conscientia inferri solent, minime possint considerari uti causae, quae publici iudicii formam sustineant, idcirco, qui huiusmodi suspensionibus obnoxii sunt, preces summo Pontifici tantum deferre poterunt. Die in der Conclusio angezogene Verordnung Benedicts XIII. bezieht sich auf den Ausnahmefall einer Suspensio ex informata conscientia gar nicht. Die Unrichtigkeit der Conclusio hätte der Autor einsehen sollen, der, wohl ohne es zu ahnen, sich selbst richtet, indem er schon auf der nächstfolgenden Seite n. 25 den richtigen Satz aufstellt:

Quando enim agitur de suspensionibus latis ex informata conscientia, appellatio seu recursus ad S. Sedem interponi debet, ad quam absolutio seu dispensatio pertinet . . . Enimvero, proposito dubio II., an ab huiusmodi suspensionis decreto detur appellatio ad Metropolitanum seu potius sit tantum recursus ad S. Sedem . . . S. C. respondit: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Nicht weniger mechanisch als in der obigen Conclusio verfährt P. in der Aufstellung einer andern aus einer Sulmonen. dispensationis d. 18. Dec. 1734 entnommenen Conclusion (Tom. I. fasc. 3. p. 105. n. 45), in welcher er Folgendes aussagt:

Ceterum solet Sacra Poenitentiaria absolutionem a poenis inflictis ab Alexandro III. in cap. In quibusdam, de poenis, concedere illi, qui rectorem aut clericum alicuius ecclesiae per se vel per alium interfecit aut mutilavit.

Hier stellt P. durch Aenderung und Einschiebung einiger Worte die Conclusio, wie sie im Thesaurus steht, geradezu auf den Kopf, und läßt den Secretär der Congregation das directe Gegentheil von dem sagen, was er wirklich sagt; die Pönitentiarie gewährt darnach nicht die Absolution von den Strafen der Decretale Alexanders III., sondern behält sie bei Gewährung der Absolution vom Verbrechen des Geistlichen-Mordes ausdrücklich vor. Consentanee ad haec (sc. der Decretale des Papstes), heißt es im Thesaurus, solet consimilibus delinquentibus absolutionem impertiri sub hac conditione: quod nequaquam absolutio prosit, quominus, si ipse aliquod feudum . . . . obtinet, ipse eiusque heredes perpetuo sint privati u. s. w. mit den andern Strafen der Decretale. — Tom. I. fasc. 1. p. 1 n. 4 stellt P. ferner die Conclusio auf: Titulus

Ordinarii privativus ac proprius est Episcopi . . . n. 5. Hinc abbas nequit se nuncupare ordinarium locorum abbatiae . . . (vgl. dazu n. 3). Direct widersprechend, aber richtig sagt *Ferraris*, Prompta Bibliotheca, s. v. Abbas n. 110 (der Ausgabe von Monte-Cassino): Nomine Ordinarii non tantum Episcopus comprehenditur, verum etiam abbas et quivis alius superior habens iurisdictionem ordinariam etc. Wer *Benedict. XIV.*, de Synodo, L. II. c. 11. n. 4 und die Deductionen der Congregatio Concilii selber bei *Garcias*, de beneficiis, P. IX., c. 2. n. 30 nachsieht, wird sich von der Richtigkeit der Aufstellung des Ferraris überzeugen, daß es allerdings Abbates gibt, die wirklich Ordinarii sind und heißen. — Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie unzuverlässig einerseits die so allgemein hingestellten Conclusionen oft in sich sind, und wie leicht es P. mit ihrer Reproduction nimmt.

Was die Entscheidungen der Congregation betrifft, so kann man aus der bloßen Mittheilung der Fragepunkte (dubia) und der darauf erflossenen Antwort (decisio, resolutio) der Congregation selten eine Rechtsmaxime oder ein Princip, oft nicht einmal ihre Bedeutung entnehmen. Man muß, um Bedeutung und Tragweite einer einzelnen Entscheidung zu ermessen, wenigstens den wesentlichen Thatbestand des streitigen Falles vor Augen haben; denn die Entscheidung lautet jedesmal ausdrücklich pro casu. Aus der Vergleichung der constant gleichlautenden Entscheidungen von Rechtsstreitigkeiten derselben Art oder solcher, die in ihrem factischen Verhalte sich gleichen und unter dieselben juristischen Gesichtspunkte der Beurtheilung fallen, ergibt sich die in einem Tribunale obwaltende Praxis, die rerum similiter iudicatarum autoritas, die selbst Recht erzeugend wirkt. Da nun aber P. wohl zuweilen, aber durchweg nicht die factische Lage des Processes mittheilt, und sich auf Anführung des nackten dubium mit der Entscheidung beschränkt, so bleiben wir immer mehr oder weniger über die Bedeutung und Tragweite derselben im Ungewissen, und können sie weder praktisch noch wissenschaftlich verwerthen, weil uns jeglicher Maßstab ihres Werthes, alle Garantie unseres richtigen Verständnisses abgeht. Sie führt uns noch immer nothwendig auf den römischen Thesaurus Resolutionum zurück, und läßt uns noch immer eine vollständige Publication der frühern noch nicht edirten Processe gleich wünschenswerth erscheinen.

Können wir somit der vorliegenden Sammlung der Resolutionen einen selbständigen Werth nicht zuerkennen, so behält sie noch immer einen relativen, soweit sie Conclusionen und Decisionen bringt, welche aus dem römischen Thesaurus Resolutionum entnommen sind, indem die vorliegende Arbeit, wenn sie vollständig wird, in dieser Beziehung die Bedeutung eines General-Registers, eines Index omnium conclusionum et decisionum hat, der das Auffinden sämmtlicher auf eine bestimmte Materie bezüglichen Entscheidungen und Conclusionen im Thesaurus leicht macht. Der Thesaurus selbst hat bloß Register der Resolutionen und Decisionen für die einzelnen Jahrgänge, kein General-Register. Unter diesem Gesichtspunkte wäre nur zu wünschen, daß P. seine Sammlung summarischer, conciser angelegt hätte. Im Allgemeinen aber sind wir der Ansicht, daß P. ein viel verdienstlicheres Werk geliefert hätte, wenn er nach dem Vorgange Zamboni's bloß die Entscheidungen der Congregatio Concilii unter gedrängter Mittheilung der wesentlichen Momente der thatsächlichen Lage des Streites im einzelnen Falle zusammengestellt hätte. Wir würden dann, da ihm die Originalacten des Archivs der Congregation zu Gebote standen, um die volle Kenntniß eines bis dahin noch nicht gesammelten höchst wichtigen Materiales bereichert worden sein, indem die Proceßacten und Entscheidungen der Congregation von 1564 bis 1700 uns nur in Bruchstücken und höchst unvollständig in den verschiedensten Autoren zerstreut bekannt sind, und P.'s Sammlung nach dem Gesagten nicht geeignet erscheint, uns diese Kenntniß zu vermitteln.

Die gelehrt scheinenden Anmerkungen oder Citationen unter dem Texte sind, soweit ich verglichen habe, nichts weiter als die in den Folien citirten Belegstellen aus den Autoren oder andern Autoritäten.

Jedem Leser wird es schwer, die Frage zu unterdrücken, wie in eine Sammlung von Rechtsentscheidungen als Vorrede eine lange Abhandlung hineingehören soll, welche über den Sündenfall und seine Folgen im menschlichen Geschlechte und den einzelnen Völkern und die dadurch gestörte Ordnung in der menschlichen Gesellschaft sich ergeht, wenn er nicht schließlich herausfühlte, daß nach andern Restaurationen zuletzt die Bestimmungen des Concils von Trient und die Entscheidungen der Congregatio Concilii hier nachzuhelfen bestimmt sind, und daraus Veranlassung genommen wird, auf die vorliegende Sammlung die Aufmerksamkeit zu lenken. Das heißt denn doch gar zu weit ausholen und erinnert an gewisse Predigteinleitungen. Welchen richtigen Geschmack und Tact zeigt hingegen Zamboni, wenn er in einer wirklich gelehrten Abhandlung uns über die Zusammensetzung der Congregation, die aus ihrem Schooße gebildeten Particular-Congregationen, das Verfahren des Tribunals und seine Competenz, über das Beamtenpersonal und dessen Obliegenheiten u. s. w. wahrhaft dankenswerthe Aufschlüsse der Sammlung selbst vorausschickt! Und auf diesem von Zamboni betretenen Gebiete konnte auch nach Bangens verdienstlichem Werke über die römische Curie ein Advocatus Curiae noch wirklich lehrreiche Beiträge in einer Praefatio bieten, z. B. wenn er uns belehrt hätte, nach welchen festen, sei es auf Constitutionen oder auf Usus beruhenden Gesetzen in der Curie die Appellation, resp. Revision von Urtheilen sich richtet; unter welchen Bedingungen und wie oft nova audientia gewährt werden kann; welchen Inhalt und welche Tragweite eine solche hat; wenn er ferner die geltenden Bestimmungen über Fristen und dergleichen mehr dargestellt hätte, worüber man außerhalb Roms durchweg eine klare Kenntniß nicht hat. Statt dessen aber bietet P. den Lesern eine Vorrede, worin die sonderbarsten und abgeschmacktesten Dinge vorkommen. Einem Italiener, welcher etwa die culturhistorische Bildungsstufe P.'s erreicht hat, müssen die Haare zu Berge stehen, wenn er von den Protestanten u. a. Dinge liest, wie sie P. S. XI auftischt:

Protestantes idcirco in societatem sive privatam sive publicam non alia de causa, quam ex propria ac privata singulorum utilitate impelluntur. Nulla hinc in alios, qui in eadem societate non recensentur, amicitia vel amor, nisi sibi utiles esse valeant . . . Quin imo nec ulla in eos, qui in societate sunt, dilectio, si non amplius et ipsi utiles esse possunt. Quare *maxima hominum pars, qui in huiusmodi societate habentur, sunt res vel privatorum vel eorum, qui societati praesunt. Ac res sunt viliores, quam servi gentilium;* namque gentes non semper et non omnia utilitatis regula metiebantur. Re quidem vera ex legibus duodecim tabularum patri potestas erat necandi filium, qui sibi ac patriae utilis non foret; at ob id patri facultas haec tributa est, quia difficile admodum generatim censebatur, quod pater proprium filium absque causa urgentissima necaret. Idcirco ea inde, in abusum versa, ablata fuit. Infantes vero eorum, qui in societatibus protestantium bonis carentes nascuntur, si membris herculeis praediti sint, ne utile quod ex eis speratur pereat, alterius manu, non autem parentum cura aluntur. Hinc ipsa naturalis affectio, animalium etiam ratione carentium propria, erga proprios natos e medio tollitur. Qui membra laboribus apta non habent, vel mox ob ingentes labores fessa ac disrupta, fame pereunt. Canon enim privatae ac socialis cupiditatis est: alimenta iis dumtaxat praestanda, qui utiles sunt, ac ea tantum mensura, quae ad vitam in laboribus maximis traducendam necessaria reputatur.

Freiburg. Fr. Sentis.

Das bevorstehende Concil.

Die allgemeinen Concile überhaupt und das bevorstehende allgemeine Concil insbesonders. Sechs Casino-Vorträge von Dr. **Josef Sprinzl**, Professor der Dogmatik an der bischöfl. theologischen Diözesan-Lehranstalt in Linz. Linz, Danner 1869. 2 Bl., 80 S. 8. 7½ Sgr.

Die kirchlichen Zustände in Oesterreich und das allgemeine Konzil in Rom. Von **Ignaz Schöpf**. Innsbruck, Wagner 1869. 104 S. 8. 12 Sgr.

Die Kirche Gottes und die Bischöfe. Denkschrift mit Rücksicht auf das angekündigte allgemeine Concilium zur Klärung der religiösen Lebensfrage. Von **Heinrich St. A. von Liaño.** München, Lentner 1869. VIII u. 87 S. 8. 12 Sgr.

L'infallibilité et le Concile général. Étude de science religieuse à l'usage des gens du monde, par Msgr. **Dechamps,** archevêque de Malines. II. Édit. Mecheln, H. Dessain 1869. 183 S. 8.

Abermals vier sich mehr oder weniger auf das bevorstehende Concil beziehende Schriften katholischer Verfasser, und zwar solcher, die sich mit ihrem Namen zu ihren Auffassungen und Wünschen bekennen. Bei aller Verschiedenheit, bisweilen selbst Gegensätzlichkeit der letztern, treffen diese Stimmen in dem Wunsche zusammen, es möchte durch das Concil eine neue Glanzperiode des Katholicismus inaugurirt werden.

1. Die Casino-Vorträge von Sprinzl sind sehr gut gemeint und können auch in Kreisen, wo es so ziemlich noch an den Anfangsgründen einer soliden Kenntniß des katholischen Kirchenthums gebrechen sollte, von erheblichem Nutzen sein. Im Ganzen aber ist der Verf. leider, sowohl was die Form der Darstellung, als was das Wesen der Sache betrifft, seiner Aufgabe nicht vollkommen gewachsen und weiß daher seinen Stoff nicht hinlänglich zu beherrschen. Manche Seitenblicke, mitunter nicht in der edelsten Sprache vorgetragen, wären besser unterblieben. Um unser Urtheil in sachlicher Hinsicht kurz zu begründen, wollen wir einige Punkte aus dem 2. und 3. Vortrage hervorheben, die sich mit dem Wesen und der Autorität der allgemeinen Kirchenversammlungen befassen.

1. Der Verf. bezeichnet wiederholt die Bischöfe als „die eigentlichen Nachfolger der Apostel,“ ohne anzugeben, was unter „uneigentlichen“ Nachfolgern derselben zu verstehen und wer diesen beizuzählen sei. 2. Von den Bischöfen unterscheidet er „die Priester und die übrigen niedern Diener der Kirche, nämlich Diakonen, Subdiakonen und Minoristen,“ und zwar thut er dieses, wo nicht bloß von der Jurisdictionsgewalt, sondern vom Ordo die Rede ist, in Bezug auf welchen das Dogma selbst es verbietet, die Priester mit den Trägern der niedern Weihen in Eine Classe zu verweisen. Eine solche Sprache hätte der h. Hieronymus sich verbeten und in den Büchern des h. Chrysostomus über das Priesterthum kommt nichts davon vor. Es thut wahrlich nicht Noth, daß wir Priester selbst auch dazu mithelfen, die Vorstellungen von dem erhabenen Stand der Priester möglichst herabzustimmen. Oder sind sie denn die „uneigentlichen Träger“ der priesterlichen Gewalt? 3. „Das Concil ist eine Versammlung, in der die Inhaber und Träger der kirchlichen Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt zur Vollführung ihrer Aufgabe zusammentreten.“ Welche Art von Concil mag es wohl sein, wo die Bischöfe an einem Orte zusammentreten, um gemeinschaftlich zu predigen, zu katechesiren, Messe zu lesen, die Sacramente und Sacramentalien zu verwalten, Pfarrer anzustellen und Kapläne zu versetzen? Wenn dergleichen etwa auch auf einem Concil geschieht, so geschieht es nicht, weil es zum Wesen der conciliarischen Bethätigung gehört. Es handelt sich einfach um bestimmte Bethätigungen der Jurisdictionsgewalt in Absicht auf die Lehre, die Verfassung, das Leben der Kirche, auctoritativ darüber entscheidend, was göttlich geoffenbart ist, und den kirchlichen Bedürfnissen durch Anordnungen vorsorgend. 4. „Ein Concil ist eine allgemeine Kirchenversammlung, wenn die Bischöfe (den Papst oder seinen Stellvertreter einbegriffen) bei Leistung dieser ihrer Aufgabe an einem bestimmten Orte zusammentreten, im Falle, wenn gleich nicht alle Bischöfe, so doch so viele Bischöfe versammelt erscheinen, daß sie die ganze Kirche darzustellen vermögen.“ Schade, daß keine Normalzahl genannt ist! Die Sache ist bekanntlich die, daß eine solche Versammlung als eine ökumenische angesagt und alle Vollberechtigten dazu entboten werden müssen. Die Zahl der wirklich Erscheinenden ist nicht das Entscheidende und kann bisweilen geringer sein, als bei einer Particularsynode, selbst einer päpstlichen. 5. „Ist das nicht der Fall (d. h. ist die Zahl der Bischöfe zu dem gedachten Zweck nicht ausreichend), so hat man es mit einem theilweisen, einem particulären Concile zu thun: Provincial- und Nationalconcil.“ Erledigt sich aus dem unter 4 Gesagten. 6. „Es könnte ein Concil, das vom Papste nicht einberufen worden und bei dem er nicht den Vorsitz geführt hat, schon durch die nachfolgende päpstliche Bestätigung zu einem ökumenischen Concile werden.“ Dieß gilt, wie indessen auch der Zusammenhang es mit sich zu bringen scheint, nur von solchen Kirchenversammlungen, die als allgemeine beabsichtigt und gefeiert worden sind; an allen übrigen kann die hinzutretende päpstliche Bestätigung den ursprünglichen Charakter nicht ändern. Eine Particularsynode bleibt eine solche, auch wenn ihre Beschlüsse später allgemeinkirchliche Gültigkeit und Verbindlichkeit erlangen sollten. 7. „Alle katholischen Bischöfe gehören kraft ihrer bischöflichen Weihe zur lehrenden Kirche, und ihnen gebührt von Rechtswegen auf dem allgemeinen Concil Sitz und Stimme.“ Dieß ist in dem hier gemeinten allumfassenden Sinne mehr als bloß zweifelhaft. Unbedingt vollberechtigt sind nur die regierenden, die einer eigenen Diöcese vorstehenden, die mit Jurisdictionsgewalt ausgerüsteten Bischöfe; die sog. Weihbischöfe, Bischöfe in partibus, können zugelassen werden, müssen es aber nicht. Bis jetzt hat auch nicht verlautet, daß Einer derselben in seiner bischöflichen Eigenschaft zu den amtlichen Vorbereitungen des bevorstehenden Concils veranlaßt worden wäre. Viel näher berührt die Concilsfrage die Administratoren der erledigten Bisthümer, welche hier ganz unerwähnt geblieben sind. 8. „Nach kirchenrechtlichen Bestimmungen haben auch Cardinäle, welche selbst nicht Bischöfe sind, die Ordensgeneräle und Aebte auf den allgemeinen Concilen Sitz und entscheidende Stimme.“ Die ratio legis ist hier zugleich angedeutet; hinsichtlich der Aebte ist es aber auf dem Tridentinum so gehalten worden, daß alle Aebte eines und desselben Ordens sich zu einer Collectivstimme für die entscheidende Bethätigung zu vereinigen hatten. Möglicher Weise könnte die Zahl der Aebte jene der Diöcesanbischöfe überbieten. 9. In Disciplinarfragen „kann denjenigen keine entscheidende Stimme zuerkannt werden, welche gar keine eigentliche Regierungsgewalt besitzen.“ Wie steht es aber mit den Cardinälen, welche nur das Diakonat oder Presbyterat empfangen haben, oder aber zwar zu Bischöfen ordinirt sind, aber kein Bisthum besitzen? 10. Die Kirche könnte auch Koryphäen der Laienwelt, ausgezeichnet „durch Erfahrungen und Kenntnisse,“ mit berathender Stimme zulassen, „in welcher Weise denn auch schon früher sich Laien, besonders die Gesandten der weltlichen Fürsten, an den allgemeinen Concilen betheiligt haben.“ Dieser Nachsatz ist alles, was über das Verhältniß der Obrigkeiten und Fürsten katholischer Länder oder Landestheile zu den allgemeinen Kirchenversammlungen vorkommt! Früher, das wird kein Verständiger leugnen, war die Stellung katholischer Fürsten zu solchen Versammlungen wesentlich eine andere, als die einfacher, irgendwie ausgezeichneter Laien: man erwartete und verlangte von ihnen, daß sie den Beschlüssen auch staatsrechtliche Gültigkeit beilegen, nöthigenfalls verschaffen werden. Zwar liegen jetzt die Dinge anders: „die allgemeine Zeitströmung ist überhaupt gegen eine innige Verbindung von Kirche und Staat, die übrigens unter den gegenwärtigen Verhältnissen auch eben nicht heilsam genannt werden könnte“ (S. 17). Dieses als das Richtige zugegeben, so ist doch die That-

sache unleugbar, daß in den weitaus meisten europäischen Staaten das Verhältniß der Kirche zum Staat noch kein gelöstes, sondern eben ein erst zu lösendes ist, und daß praktisch die Sache damit noch nicht zum Austrag, geschweige denn zu einem friedlichen und für die Kirche selbst ersprießlichen Austrag gebracht wäre, wenn das Concil etwa einfach erklärte: so und so will ich es in diesem und diesem Punkte für die Zukunft haben und dabei hat es ein für alle Mal sein Bewenden. Das rücksichtslose einseitige Vorgehen des einen oder des andern der betheiligten Factoren hat, abgesehen von der Rechtsfrage, gemeiniglich eine Reihe bedenklicher Krisen in seinem Gefolge, welche die echte Weisheit nach Kräften zu vermeiden oder zu mildern sucht. Wie dem sei: wer die Concilsfrage ex professo vor dem größern Publicum bespricht, darf über einen so hochwichtigen Punkt nicht mit ein paar kurzen gelegentlichen Phrasen hinweggehen. — Noch bemerken wir zum dritten Abschnitte, daß die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien in Lehrentscheidungen viel einfacher, kürzer und überzeugender hätte dargestellt werden können, wenn die Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche als Axiom zum Ausgangspunkte genommen worden wäre.

Der Inhalt der übrigen Vorträge ist folgender: 1. Daß und warum der Redner sich „in den Vordergrund gedrängt habe," um diese Vorträge über diesen Gegenstand zu halten. 4. Uebersichtliche Aufzählung der bisherigen ökumenischen Synoden (im Anschluß an von Ketteler und Feßler). 5. Veranlassung zum nächsten Concil. Schilderung der gegenwärtigen Lage der Dinge nach Maßgabe der Einberufungsbulle und der im Syllabus bezeichneten Irrthümer. 6. Hoffnungen und Erwartungen, abermals im Anschluß an die Bulle, sodann an Aeußerungen von Dupanloup. Polemik gegen vorlaute, nicht gerechtfertigte Befürchtungen.

2. Die Broschüre von Schöpf bietet nur zu einem sehr geringen Theil, was ihr Titel zu versprechen scheint. Anstatt „die kirchlichen Zustände in Oesterreich" zu schildern, befaßt sie sich mit der Darstellung der Seelsorge, wie sie dermalen in der Diöcese Gurk, welche ganz Kärnthen umfaßt, beschaffen ist, dem Priesterstande zur höchsten Unehre gereicht und das Volk in moralischer Versumpfung verkommen läßt. Der Verf. hat längere Zeit in dieser Diöcese als Aushülfspriester gewirkt und kehrte, mit den in dieser Schrift niedergelegten traurigen Erfahrungen bereichert, in seinen heimathlichen Sprengel Brixen zurück, dessen Zustände indessen nicht näher geschildert, sondern nur, verglichen mit jenen, obgleich selbst auch im Rückschritte begriffen, als sehr befriedigend bezeichnet werden. Wäre ein Schluß von Gurk auf ganz Oesterreich verstattet, so könnte man die dortige kirchliche Lage in seelsorgerlicher Hinsicht geradezu als heillos bezeichnen und müßte leider hinzufügen: perditio tua ex te, Israel. Möglich, daß der Verf. unter dem Eindruck der ausgestandenen Widerwärtigkeiten unabsichtlich die Farben zu stark aufgetragen hat: die mitgetheilten Thatsachen bleiben Thatsachen und lassen keine Beschönigung zu. Interessant ist hierbei, wenn Trauriges interessant sein kann, daß der Kärnthen'sche Klerus nicht auf Hochschulen gebildet wird und die Kirchenbehörde sich auf die Seminarserziehung eines ausgedehnten Einflusses erfreut. So wenig thut es die Form!

Wenn Schöpf aber meint, hier könne nur durch das angekündigte allgemeine Concil gründliche Abhülfe geschaffen werden, so können wir darin nicht beipflichten, weil das Concil keine andern Recepte geben könnte, als längst gegeben, aber eben nicht befolgt worden sind. Die canones nunc vigentes, das heute auch in Oesterreich geltende gemeine kanonische Recht hat der gesetzlichen Vorschriften die Hülle und Fülle, zu denen sich die Gurker Zustände in flagrantem Widerspruche befinden; es bedarf bloß der Ausführung und der zuständigen kirchenamtlichen Ueberwachung. Die vom kanonischen Rechte für einen Bisthumscandidaten verlangten Eigenschaften z. B. sind die gleichen, ob die Wahl der Person von einer geistlichen Körperschaft oder von einem Landesherrn oder von wem sonst ausgehe, und der sog. Informativproceß braucht nicht erst durch ein Specialgesetz stipulirt zu sein, sondern man braucht nur das allgemein gültige tridentinische Gesetz anzuwenden. Auch die exemten Bisthümer — wir wissen nicht, ob das in Rede stehende dazu gehört — haben sich nach den Kirchengesetzen zu richten, stehen unter legaler Aufsicht und werden überdies von den apostolischen Nuntiaturen so gut tangirt, wie die übrigen. Dasselbe gilt in seiner Weise auch von der Bestellung und Verwaltung der Seelsorge. An gesetzlichen Vorschriften und an durch das Gesetz gebotenen Einrichtungen, welche, wenn sie nicht bloß de iure, sondern auch de facto bestünden, jenen Vorschriften Nachdruck zu verschaffen geeignet wären, fehlt es überall nicht.

Der Verf. läßt es sich angelegen sein, durch Voranschickung und Einflechtung von Grundsätzen und Erwägungen vornehmlich aus dem Gebiete der Pastoraltheologie seinen Lesern geistlichen Standes, besonders angehenden Priestern, nützlich zu werden. Das ist lobenswerth. Wie er aber bei seinen correcten Grundsätzen sich dazu verstehen konnte, aller Facultäten beraubt, dem Andringen von Beichtkindern nachzugeben und „noch sehr viele Beicht zu hören" (S. 91). ist fast mehr als befremdlich.

3. „Pessimismus ist nie erlaubt," äußert sich der Verf. der dritten Conciliumsschrift (S. 48). Wir können ihm nur beipflichten, fürchten aber, daß er selbst, unbewußt und ungewollt, die gegenwärtige innere Lage der Kirche, wenn man so sagen darf, und die Aussichten derselben für die Zukunft, wie diese durch die Arbeit eines allgemeinen Concils eingeleitet werden soll, vom entschieden pessimistischen Standpunkte aus angeschaut und dargestellt habe. Es ist aber vielleicht gut, sehr gut, daß dies geschehen ist, und zwar von einem Manne, der den Muth hat, für das von ihm Gesagte, wenn es auch vielfacher Contestation fähig sein sollte, mit seinem Namen einzustehen, der, wenn nicht alles trügt, mit ganzer Seele und mit allen Fasern seines Herzens an der Kirche hängt, dem eine gute wissenschaftliche Bildung und Bekanntschaft mit der Geschichte und dem Leben der Kirche eigen ist, der sich in der Bücher- und in der Menschenwelt umgesehen hat und über Land und Leute Bescheid zu geben vermag. Auch diejenigen, welche in vielen Stücken mit dem Verf. nicht einverstanden sind, und auch Ref. zählt sich zu denselben, werden gleichwohl gestehen müssen, daß er in manchen Punkten ihnen häufig aus dem Herzen geredet oder doch dasjenige, freilich ganz scharf, constatirt habe, was unter Laien und Priestern häufig als Ansicht und Befürchtung geäußert wird. Diese Eigenthümlichkeit der vorliegenden Herzensergießung — unter allen bis jetzt erschienenen Schriften zum Concil einzig in ihrer Art — wird ihr viele Leser verschaffen und ohne Zweifel auch viele Gegner. Das erstere ist natürlich ihr eigener dringender Wunsch und sie möchte namentlich auch von denen beachtet werden, welche vor allen Andern die Concilsangelegenheit direct und unmittelbar angeht. Auch an die Laienwelt, natürlich die gebildete, wendet sie sich, hat sich aber selbst ihren Gebrauch in diesen Kreisen etwas erschwert, theils durch unnöthig angebrachte specimina eruditionis, mehr aber noch dadurch, daß sie, anstatt den Gesammtstoff in lichtvoller, durch passende Ueberschriften oder Summarien zu markirender Capitel-Reihenfolge zu besprechen, denselben zwischen die eigentliche Abhandlung und drei Anhänge vertheilt hat. Bisweilen wird der Zusammenhang durch kurze Abschweifungen auf unangenehme Weise, ohne ersichtliche Noth, geradezu unterbrochen. Wir können uns diese Gebrechen nur aus der tief erregten Stimmung des Verf. erklären. Doch nun zur Sache selbst.

Herr von Liaño zählt zu denjenigen, welche wünschen und zwar aus Liebe zur Kirche wünschen, es möchte das angesagte Concil nicht zu Stande kommen. Dieser sein Wunsch gründet sich zunächst nicht darauf, daß er für dasselbe aus der heutigen Weltlage große Schwierigkeiten und Gefahren vermuthet, noch auf den Umstand, daß auf demselben höchst wahrscheinlich nicht alle

katholischen Nationen genugsam werden vertreten sein können (man denke an Polen und Rußland, die Lage der Kirche in Italien, Spanien, Mexico), sondern meistens auf die Besorgniß, es möchte das Concil dazu ausersehen sein, dem sog. curialistischen Systeme, der absoluten Herrschaft des Papstes, die Krone aufzusetzen und so durch die neueste Phase der Kirchengestaltung die apostolischen und patristischen Grundelemente fast bis zur Unkenntlichkeit zu verändern. Die Gefahren, welche eine solche Wendung der Dinge mit sich bringen würde, hält er für unermeßlich: das L'état c'est moi inmitten des Allerheiligsten Gottes, der Papst als immerwährend inspirirter Alleinherrscher und die Bischöfe einfache Verwaltungsbeamte ad nutum, despotischer Druck des Papstes auf die Bischöfe, der Bischöfe auf die Priester, der Priester auf das Volk, Verrenkung des ganzen mystischen Leibes Christi, Mechanismus statt Dynamismus, Einerleiheit statt Katholicität, wie sie nur im strammsten Militarismus entschuldbar wäre; Ernüchterung vielleicht zu allerst in den Reihen derjenigen, welche jetzt den Bestrebungen zujauchen, alle berechtigten Sonderthümlichkeiten der katholischen Völker in Liturgie, Unterricht u. s. w. dem starren Unitarismus zum Opfer zu bringen; Ueberantwortung der unirten Griechen und Orientalen an die russische Verführung und Bestechung, da ein solcher Katholicismus und Papismus ihrer Tradition fremd ist; so viel an uns Menschen ist, Verewigung der Scheidewand zwischen der Kirche auf der einen, dem Schisma, dem Anglicanismus und Protestantismus auf der andern Seite, so daß selbst die Einzelconversionen mehr und mehr ausbleiben werden; endlich Entfremdung ganzer Schichten der katholischen Bevölkerungen, namentlich aus der Mittelclasse und aus der Zahl der Gebildeten, welche eventuell einem geschickt angelegten und gut geleiteten Versuch eines zeitweiligen Schisma's in hellen Haufen zulaufen würden.

In dem Gesagten glauben wir den theils ausgesprochenen, theils angedeuteten Besorgnissen des Verf. unumwundenen Ausdruck gegeben zu haben. Wir wundern uns darüber, wie ein von der göttlichen Gründung und Leitung seiner Kirche innig überzeugter Katholik solchen Besorgnissen in so hohem Grade Raum geben konnte. Wären dieselben in den Intentionen derer begründet, welche auf dem Concil zu entscheiden haben werden, d. h. der Mehrzahl der Stimmenden, so würde das Concil entweder gar nicht zu Stande kommen, oder auf demselben durch einen göttlich bewirkten Umschlag ein anderes Resultat erzielt werden, ein solches, welches der Kirche und den ihr anvertrauten Seelen zum Heile gereicht. Man täusche sich nicht aus übergroßer Aengstlichkeit: die Väter wissen, daß sie zu entscheiden haben werden nach reiflicher Ueberlegung und genau erhobenem Thatbestande; sie werden nicht mit Fleisch und Blut zu Rathe gehen, auch keine Dogmen machen, sondern das Offenbarungsmäßige bezeugen. Sie werden nicht einem schon schlußreif gemachten Material leichthin adhäriren, oder gar sich in die Schlinge eigener oder fremder Lieblingsmeinungen verfangen, sondern nöthigenfalls vorliegendes Material durch Verneinung beseitigen und durch anderes ersetzen. Die Schüchternheit hört auf, wo die Furcht vor der Ewigkeit beginnt. Bei dem gründlichen Mißtrauen, wovon die moderne Welt gegen die Kirche erfüllt ist, wird die Synode sich nicht bewogen finden noch Oel ins Feuer zu gießen und Theorieen zu sanctioniren, welche praktisch nichts nützen und theoretisch nur durch weitläufige Commentarien, welche kein Mißtrauischer lesen würde, mundgerecht gemacht werden könnten. Was der Verf. am meisten fürchtet, den maßgebenden und bewältigenden Einfluß eines Ordens, das fürchten wir gar nicht. So wenig eine Schwalbe den Sommer macht, so wenig ist ein P. P. Rudis ein allgemeines Concil, und dieser ist ja nicht einmal ein Mitglied des gefürchteten Ordens oder auch nur ein Zögling und näher Verbündeter desselben. Werden auch thatsächlich weder Schismatiker noch Protestanten zu der Synode in Beziehungen treten, so wird die Einladung an dieselben doch nicht vergeblich ergangen sein: das Concil wird nicht vergessen, daß die Verheißung auf Einen Hirten und Eine Heerde lautet, und wird daher nicht, und dies ohne alle Noth und Veranlassung, dem hohenpriesterlichen Gebete ihres göttlichen Herrn und Hauptes einen Riegel vorschieben. Von der Unterzeichnung einer Abdicationsurkunde durch die versammelten Bischöfe wird endlich um so weniger die Rede sein können, als ja der Papst nicht mit gewandten Theologen und Kanonisten die vorliegenden Materien zum Austrage bringen wird, sondern mit vom h. Geiste gesetzten Regenten der Kirche, welche, wie der oberste irdische Bischof, ihr sichtbares Oberhaupt, bei allen wichtigen Acten müssen sagen können, daß sie praedecessorum suorum vestigiis inhaerentes gehandelt haben.

Dogmatische Aufgaben liegen dem Verf. zufolge dem Concil so gut wie keine vor, und wir müssen ihm insofern beistimmen, als dermalen innerhalb der katholischen Kirche selbst häretische Bewegungen nicht vorhanden sind und auch die Kämpfe über Schulmeinungen sich meist innerhalb der Schranken des gegebenen Dogma's bewegen und gegen etwaige Ausschreitungen durch die geringern Mittel der kirchlichen Zucht bewahrt werden können. Indessen müssen wir uns bescheiden, über diesen Punkt uns in Muthmaßungen zu ergehen. Möglich, daß die Decrete des Trienter Concils eine Ergänzung erhalten durch doctrinelle Erledigung einzelner Fragen von besonderer Wichtigkeit, namentlich solcher, in Betreff deren inzwischen eine beträchtliche Anzahl verworfener Propositionen sich aufgehäuft hat. Auch der Verf. bezeichnet etliche solcher Stoffe: Nutzbarmachung der h. Schriften unter dem christlichen Volke; die Lehre von der Liebe bei der Vorbereitung auf die wiederholte Rechtfertigung; Klarstellung der Lehre von der christlichen Gerechtigkeit mit Bezugnahme auf den Probabilismus; das Capitel vom Zins und Wucher u. s. w. In reformatorischer Hinsicht bedürfen ihm zufolge das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, die Ehegesetzgebung, die Bischofswahlen, die Lehre und Praxis vom Ablaß, die Handhabung des Index, die Liturgie nebst Kirchengesang und Kirchenmusik, das Kanonisationsverfahren, der höhere Unterricht und die Erziehung zum geistlichen Stande, das Ordenswesen u. s. w. einer gründlichen Revision (S. 35 ff.). Bei einzelnen dieser Materien wird auch der Sinn angedeutet, in welchem die Reform zu geschehen hätte: auf den Index „nur wirklich gefährliche Bücher" und nicht ohne vorgängiges „Rechtsverfahren unter Einhaltung des kirchlichen Instanzenzuges;" Herstellung der „kanonischen Bischofswahlen" an Stelle der Abmachungen zwischen dem Papst und den weltlichen Fürsten; Sicherung der Liturgie „gegen den Vandalismus der ganz unkatholischen Uniformitätssucht," namentlich auch Säuberung des römischen Breviers von den darin vorkommenden Geschichtswidrigkeiten und Geschmacklosigkeiten, sowie Heranziehung des gläubigen Volkes zum Mitleben des liturgischen Lebens der Kirche u. s. w.

Am lebhaftesten befürwortet der Verf. alles, was der Centralisation des kirchlichen Lebens als Gegengewicht dienen kann. Wie er daher den Jesuitenorden als angeblichen Typus und Förderer des kirchlichen Absolutismus, nöthigenfalls wie unter Ludwig XIV. auch des politischen, perhorrescirt und demselben nachsagt, daß er Andern ein Joch auflade, dem er sich selbst, wo es ihm drohe, zu entziehen wisse: so ist er auf der andern Seite ein viel zu milder Beurtheiler des Gallicanismus, als dessen Schöpfer er Ludwig den Heiligen bezeichnet. Wir geben ihm zu, daß Bossuet, der Adler von Meaux, die Kirche niemals an den Staat verrathen und nicht in der Weise etlicher Beichtväter des Königs dem Kirchenoberhaupte Schmerzen bereitet, daß er überhaupt die gallicanischen Principien nicht im Sinne des Staatskirchenthums acceptirt und vertheidigt habe; bei alle dem aber wurden dieselben die legalen Handhaben des Cäsaropapismus, und es war eine mehr als zweifelhafte Freiheit, gegen etwaige Willkür des Kirchenoberhauptes in kirchlichen Dingen geschützt,

dagegen aber der Discretion eines absoluten Monarchen und einer schonungslosen Bureaukratie wehrlos überliefert zu sein. Uns will bedünken, daß Fenelon in diesem Stücke seinem großen Zeitgenossen den Vorrang abgelaufen und den bessern Theil erwählt habe. Um aber nicht den Schein einer Ungerechtigkeit auf uns zu laden, müssen wir noch ausdrücklich bemerken, daß sich der Verf. mit aller Energie für die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche ausspricht.

Wir müssen es uns versagen, noch auf weitere Einzelheiten dieser Conciliumsschrift einzugehen. Des Verfassers Gesinnung und seine dermalige Stimmung charakterisirt besser, als wir es zu thun vermöchten, das Gebet am Schlusse des Haupttheiles (S. 48), das folgendermaßen lautet:

O Gott, Du Urquell aller Wahrheit und Gerechtigkeit, der Du nichts von dem lieben kannst, was nicht vollkommen wahr und nicht vollkommen gerecht ist, der Du die um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen bis zum Tode und bis zur Verlassenheit Leidenden im Verborgenen krönest, wie Du auch allein, in das Verborgene sehend, das Maaß ihrer Schmerzen kennst; gewähre uns die Gnade, auch bei größter Verdunkelung Deiner Wahrheit und bei größter Entstellung des Antlitzes Deiner geliebten Kirche, treu in derselben zu verharren, sie um so inniger zu lieben, als sie Deinem Sohne in Seinem bittern Leiden ähnlicher wird, und in dem Bekenntnisse und der Uebung des reinen, unverfälschten und jungfräulich unversehrten, alten katholischen Glaubens zu leben und zu sterben, — in Uebung der Liebe, der Standhaftigkeit und der Geduld. Gewähre uns diese Gnade durch die Fürbitte unserer Vorgänger in diesem schwersten Martyrthum! Darum bitten wir Dich durch denselben unsern Herrn Jesum Christum, Deinen Sohn, der mit Dir, o Vater, und in der Einheit mit dem h. Geiste lebt und regiert, ein Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen!

4. Der Hochw. Herr Erzbischof von Mecheln bemerkt in seinem Vorwort: „Ueberall ist vom Concil die Rede und von dem, was es thun werde. Während aber der katholische Episkopat sich vorzugsweise damit befaßt, die Fragen, welche die Kirchenzucht betreffen, zu studiren, indem diese nicht unwandelbar ist, sondern sich immer in Einklang zu setzen sucht mit den sich verändernden Lagen der Gesellschaft und den Bedürfnissen der Zeiten, beunruhigt sich die Welt ihrerseits zumeist mit dogmatischen Fragen, mit etwa beabsichtigten Lehrentscheidungen." Als Erklärungsgrund für diese Erscheinung wird angeführt, daß die Weltleute die Kirche nach sich beurtheilen und folglich voraussetzen, daß auch sie die Manie habe, immer neue Meinungen auf die Bahn zu bringen, um denselben eine Zeit lang zu huldigen. So mag es in Belgien mit dem Interesse des Publicums für das beabsichtigte Concil bestellt sein; bei uns in Deutschland stehen die Sachen anders. Hier interessiren sich zumeist die Katholiken, und zwar die ihrer Kirche treu ergebenen Katholiken für das Concil, und aus diesen Kreisen ist in zweiter Linie die Angelegenheit der Publicistik in die Hände gerathen und hat die verschiedenartigsten Auffassungen und Beurtheilungen erlebt. Selbst die protestantische Literatur ist auf die Frage erst eingegangen, nachdem die an die Akatholiken erlassenen Ansprachen des apostolischen Stuhles vorlagen. In den katholischen Kreisen wurden aber vorzugsweise Lehrfragen angeregt und erörtert, und zwar meist unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit und Dringlichkeit, der Opportunität. Die Sache erklärt sich leicht. Außer der seit Jahren ventilirten, zunächst von Belgien aus importirten Universitätsfrage, welche seit der Anregung des Concils sich mit einer viel allgemeinern praktischen Frage verband, nämlich der über das Erziehungs- und Unterrichtswesen im Geiste der Kirche überhaupt, trat bei uns kein in Aussicht genommener Disciplinarpunkt von so erheblicher Tragweite ans Tageslicht, daß er zu lebhaften und eingehenden Erörterungen hätte Anlaß bieten können. Dagegen waren die kirchlichen Kreise durch die aufgehäufte Syllabus-Literatur für Lehrfragen mehr als susceptibel geworden. Unter solchen Verhältnissen konnte es nicht ausbleiben, daß einzelne dogmatische Themate, welche mit Lebhaftigkeit von Seiten angeregt und dringend empfohlen wurden, die man als wohl unterrichtet voraussetzen durfte, als Gegenstände vielseitiger Erörterungen und entgegengesetzter Wünsche und Begehrungen sich darstellten und bis zu dieser Stunde sich darstellen.

Eine dieser angeregten Fragen, vielleicht die wichtigste, jedenfalls die vielbesprochenste von allen, ist jene von der Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes, und gerade mit dieser Frage beschäftigt sich auch die vorliegende Studie am einläßlichsten, obgleich im Vorworte erklärt war, „daß das Concil andere Fragen zu entscheiden haben werde, als die von der Unfehlbarkeit" (S. 5). Wir geben eine Uebersicht des Ganzen, nur zu dem eigentlich gelehrten Theile der Schrift uns Bemerkungen verstattend.

Das 1. Capitel zeigt auf schlichte überzeugende Weise, daß es eine natürliche Unfehlbarkeit gebe und daß unsere, die menschliche, Vernunft das Subject, die Trägerin derselben sei, selbstverständlich nur innerhalb bestimmter Grenzen der erkennbaren Wahrheit, namentlich aber der religiös-sittlichen Wahrheit. Der geoffenbarten Religion gegenüber, dies wird im 2. Capitel dargelegt, bewährt sich jene Vernunftautorität in der Constatirung der geschehenen Thatsache der positiven göttlichen Offenbarung als solcher. Dieses untrügliche Urtheil der Vernunft ist zwar noch nicht Ergreifung des Offenbarungsinhaltes, aber doch ein Verpflichtungsgrund für das sittliche Subject, das als göttlich verbürgt Erkannte gläubig zu ergreifen. Fortbestand der Selbstbezeugung der übernatürlichen Heilsoffenbarung in der Kirche als göttlich beglaubigter Heilsanstalt. Wer den Zweck will, muß auch das Mittel wollen. Daher ist es, wie das 3. Capitel ausführt, ganz selbstverständlich, daß ein göttlich eingesetztes Lehramt auch eine unfehlbare Lehrautorität sein muß. Wesen und Gebiet dieser Unfehlbarkeit. Hiermit ist das Lehrstück von der Infallibilität der christlichen Kirche allseitig vorbereitet. Nachdem nun noch das 4. Capitel im Einzelnen gezeigt hat, auf welche Materien sich der Natur der Sache nach die kirchliche Unfehlbarkeit erstrecken müsse, werden von S. 45 an die Erörterungen über das Subject oder den Träger der kirchlichen Infallibilität eröffnet und den zwei weitern Capiteln der Nachweis als Aufgabe gestellt, daß die lehrende Kirche, also Petrus und die Apostel und deren Amtsnachfolger, der Papst und die Bischöfe, diese Autorität besitzen. Dem Zwecke des Verf. gemäß wird das Haupt der lehrenden Kirche besonders betont und zugleich zu zeigen gesucht, daß die Einwendungen gegen die Unfehlbarkeit des Papstes der Mehrzahl nach auch gegen die Unfehlbarkeit der Kirche selbst erhoben werden könnten.

Die Capitel 8—11 behandeln nun die päpstliche Infallibilität in der herkömmlichen Weise unter genauer Anführung der Beweismittel (S. 79—142). Wir heben einiges von dem kurz hervor, was uns in wissenschaftlicher Hinsicht besonders aufgefallen ist. Bei Verwerthung von Luk. 22, 31 ist weder angedeutet, noch nachgewiesen, daß der „nie gebrechende Glaube" des Apostelfürsten eine Gnadengabe sei, oder wenn eine Heilsgnade, daß dieselbe das Geschenk der Unfehlbarkeit zugleich in sich begreife. — Das Princip, daß mit der Bezeugung des Primats die Bezeugung der Unfehlbarkeit auch schon mitgesetzt sei, können wir nicht ohne weiteres zugeben; jedenfalls wird man bei der patristischen Begründung der letztern gut daran thun, sich nicht nach jenem Princip zu richten, weil dadurch in den Augen des Gegners die Ueberzeugungskraft der ganzen Beweisführung erschüttert wird. Der h. Cyprian z. B. ist zweifelsohne ein Zeuge des Primats, ob aber auch der Unfehlbarkeit desselben? Der S. 86 angerufene Brief (ep. 55 n. 5) muß mit dessen Gesammtlehre zusammengehalten werden, zumal die Ausleger darüber streiten, ob das unus sacerdos auf den Papst zu beziehen sei, und überdieß noch des consensus coepiscoporum ausdrücklich Erwähnung geschieht. Noch weniger können wir uns mit der Verwerthung der ep. 63. St. Basil. ad Athanas. (*Migne*, Patrol. gr. 32, 433) einverstanden erklären. Dem Verf. zufolge schreibt der h. Basilius: „Si ce qui doit être cru n'est pas défini

par le concile, il faut le faire définir par le Pontife Romain.“ Der Sinn wäre etwa: „Die Entscheidungen des Papstes sind gleicher Autorität, wie die eines allgemeinen Concils.“ Wir finden aber weder die unter Anführungszeichen mitgetheilten Worte, noch den Sinn derselben in dem gedachten Briefe. Es wird vom Briefschreiber vorausgesetzt, daß es dem Papste schwer sein werde in der Sache, in welcher auch an ihn sich zu wenden Basilius es für zweckdienlich (ἀκόλουθον) erachtete, eine Synode zu halten und die Beschlüsse derselben zu übermitteln. Er möchte daher einige taugliche, mit Instructionen versehene Männer schicken u. s. w. — Zur Honoriusfrage ist der Verf. der Ansicht, daß der Fall einer Entscheidung ex cathedra schon darum nicht vorliege, weil eine solche an die ganze Kirche gerichtet sein müsse (S. 81). Zum Inhalt des vielbesprochenen Briefes selbst wird bemerkt, der Papst habe geglaubt, „es handle sich um zwei menschliche Willen“ in Christus, „nämlich um das doppelte Gesetz,“ welches in der gefallenen Menschennatur waltet „und welches dem Erlöser ganz sicher vollkommen fremd war;“ der Papst habe also höchstens einen Fehler in der Handhabung des Kirchenregiments (un tort administratif) begangen (S. 109). Ref. kann dieser Auffassung nur theilweise beipflichten. Es ist in den betreffenden Actenstücken zu entschieden von der Einen Person Christi als des Gottmenschen die Rede, als daß der Papst hätte vermuthen dürfen, es handle sich um eine Neuerung, welche für die menschliche Natur des Erlösers zwei Willen in Anspruch nehme. Wenn er dagegen Sergius als gutkirchlichen Antinestorianer voraussetzte, dann konnte er ihm im Punkte der Willenseinheit Christi, im Sinne von Willensharmonie, unbedenklich beipflichten; denn nicht das charakterisirt den fortgeschrittenen Nestorianismus z. B. eines Theodor von Mopsuestia, daß er mit Emphase zwei Willen in Christus lehrte, einen göttlichen und einen menschlichen, sondern daß er eine wenigstens anfängliche Disharmonie der beiden Willen behauptete (Conc. Constantinop. II. can. 12). Honorius hat unseres Erachtens mit seiner Lehre von der Willenseinheit Christi dasselbe im Sinne gehabt, ja geradezu ausgesprochen, was die Kirche später mit dem vollkommenen Geeinigtsein der beiden Willen bezeugen wollte. Als oberster Wächter der Lehre mußte er aber sich sorgfältiger über den Stand der Dinge unterrichten und seinem schlauen Collegen von Constantinopel mehr auf die Finger sehen.

Ueber die Opportunitätsfrage äußert sich der Verf. im 12. Capitel (S. 143 ff.) sehr vorsichtig, wir möchten sagen diplomatisch. Indessen die Haltung der ganzen Schrift, die mit besonderer Vorliebe citirten und verwendeten Autoren und der Ton seiner Aeußerungen lassen es kaum bezweifeln, daß, falls seine Stimmung dieselbe bleiben sollte, er zu den Bejahenden zählen wird. Das Schlußcapitel (13) verweist auf mehrere radicale Irrthümer der Jetztzeit, denen gegenüber das Concil sich bewogen sehen könnte, die Grundsätze der ewigen Wahrheit feierlichst zu bezeugen.

Schließlich brauchen wir kaum zu bemerken, daß der Hr. Erzbischof von Mecheln zu den geschmackvollsten theologischen Schriftstellern französischer Zunge eines ehemals deutschen Landes gehört [1]).

Bonn. Dieringer.

Christliche Kunst.

Der Dom zu Köln, seine Construction und Ausstattung. Gezeichnet und herausgegeben von **Franz Schmitz**, Architekt. Historischer Text von Dr. L. Ennen, Stadtarchivar zu Köln. Köln und Neuß, Schwann 1868 und 1869. 1. bis 6. Lieferung (je 5 Tafeln Imp.-Folio), à 2 Thlr.

Als vor etwa zehn Monaten die vier ersten Lieferungen des vorstehend bezeichneten Werkes erschienen, wurde das Unternehmen von den verschiedensten Seiten her freudig begrüßt und der Art der Ausführung desselben ungetheiltes Lob gespendet. Die so eben erschienenen zwei folgenden Lieferungen sind geeignet, dieses Lob in jeder Beziehung fester zu begründen. Die Ausführung der Grund- und Aufrisse, der Durchschnitte und alles Details bekundet eine die schwierige Aufgabe vollkommen beherrschende Hand und gewährt durch die Klarheit der Darstellung auch dem Nichttechniker einen Einblick in den wunderbaren Organismus selbst der complicirtesten Bautheile. Die äußere Ausstattung ist des Gegenstandes durchaus würdig, und bürgen endlich, was den noch zu erwartenden Text anbelangt, die bisherigen Leistungen Ennens dafür, daß derselbe den Anforderungen der Geschichtsfreunde durchaus entsprechen wird.

Es darf wohl als eine auffallende, für die Neuzeit charakteristische Erscheinung bezeichnet werden, daß die Presse, in der weitern Bedeutung des Wortes, bei allen unsern künstlerischen Unternehmungen eine so große Rolle spielt, wie denn, was insbesondere den Dom betrifft, das Werk des hochverdienten Kölners Sulpiz

1) Eine gute deutsche Uebersetzung ist erschienen unter dem Titel: Die Unfehlbarkeit des Papstes und das allgemeine Concil. Von Victor August Dechamps, Erzbischof von Mecheln. Autorisirte deutsche Ausgabe. Mainz, Kirchheim 1869. 2 Bl. 116 S. 8. — Das Sp. 451 besprochene Buch von P. P. Rudis hat eine scharfe Abfertigung gefunden in der Schrift: Die Unfehlbarkeit des Papstes im Lichte der katholischen Wahrheit und der Humbug, den die neueste Vertheidigung damit treibt. Von Dr. Fr. Michelis, Professor der Philosophie. Braunsberg, Peter 1869. 40 S. 8. 6 Sgr. Ueber die Frage selbst spricht sich Michelis S. 9 ff. so aus: Als Meinung ist die Meinung von der Unfehlbarkeit des Papstes zuläßig und begreiflich, weil ja in der That für jeden Katholiken die Stimme des Papstes die höchste Auctorität hat und, so lange nicht thatsächlich durch dieselbe etwas dem Glauben oder dem Gewissen Zuwiderlaufendes an ihn gelangt, ihm als das Organ jener Einheit des Glaubens und der Lehre erscheint, deren Verheißung wir durch den h. Geist im Lehramt der Kirche besitzen. Wenn man dem Papa ex cathedra loquens die Unfehlbarkeit beilegt, so ist dabei vorausgesetzt, daß der Papst nicht nur äußerlich der Form nach dem genüge, was nach der Meinung der Theologen zu einer Erklärung ex cathedra gehört, sondern daß sein Ausspruch der Ausdruck des in der Kirche vorhandenen Glaubens ist, daß der Papst also auch nicht in einer neuen dogmatischen Definition mit einem Decrete vorgeht, ohne vorher die Bischöfe berufen oder wenigstens befragt zu haben. Diese Form der kirchlichen Lehrentscheidung durch den Papst als ex cathedra loquens ist eine aus besondern geschichtlichen Entwicklungen hervorgegangene, der frühern Kirche unbekannte, die dem organischen Wesen der Kirche nicht widerspricht, aber ebensowenig wesentlich oder auch nur besonders entsprechend ist. Daß aber der Papst der einzige Träger der der Kirche verheißenen Unfehlbarkeit sei, kann nicht als Dogma erklärt werden. Der Gedanke, daß der Papst selbst mit einem Decrete vor die Kirche hinträte, wodurch er sich zum alleinigen Inhaber der Unfehlbarkeit erklärte, ist monströs. Durch ein Concil kann eine solche Erklärung nicht erfolgen, höchstens durch Bischöfe, die wie zu einem Concil versammelt sind; denn die Bischöfe, welche ein solches Decret abfassen würden, würden eben dadurch sich den selbständigen Antheil am Lehramte abdecretiren, sie würden den einzigen Rechtstitel auslöschen, auf den hin sie als stimmberechtigte Bischöfe das Concil constituiren, sie würden sich factisch in die Lage eines Abgeordnetenhauses versetzen, in dem alle Vertreter zugleich ihr Mandat niederlegten. — „Von einer auf Loslösung vom Centrum gerichteten Bewegung im Episkopate ist auch nicht die leiseste Spur vorhanden, und alle Gefahr einer Störung des Friedens innerhalb der Kirche geht nur von einer Partei aus, welche im angeblichen Interesse des Papstes bis dahin unerhörte Forderungen zu Gunsten der Centralisation aufbringt“ (S. 8). — Gegen Rudis beweist Michelis u. a., daß er Görres und Stolberg mit Unrecht als Vertheidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit angeführt hat. Es ist ihm dabei eine interessante Aeußerung von Stolberg entgangen. In den 1818 erschienenen „Zwo Schriften des h. Augustinus“ sagt er S. 275: „Es ist den Feinden der kath. Religion in hohem Grade gelungen, manche falsche Beschuldigungen wider sie bei den Protestanten in Umlauf zu bringen und durch dreiste Wiederholung in Umlauf zu erhalten. Zu diesen durchaus unwahren Beschuldigungen gehört auch die falsche Behauptung, daß wir Katholiken den Papst für unfehlbar halten. Sie darf uns nicht befremden, wenn sie aus dem Munde eines Mannes kommt, der sich nicht entblödet [in der ‚N. Berl. Monatschr.‘], den verfluchten Grundsatz, daß die Mittel zu gut geglaubten Zwecken gleichgültig seien, der kath. Kirche aufzubürden.“ Reusch.

Boisserée bekanntlich einen Hauptanstoß zu dessen Fortbau gegeben hat. Als im 13. Jahrhundert der Grundstein zu unserm Dome gelegt ward, und während der langen Periode, in welcher er, mit den Hunderten von Schwester-Domen wetteifernd emporstieg, hat nur dann und wann einmal ein Chronist sich veranlaßt gefunden, eine Notiz in Betreff des gewaltigen, auf die opferwillige Energie von Jahrhunderten berechneten Werke gelegentlich niederzuschreiben. Diese Unternehmungen gingen eben so urkräftig aus dem Gesammtleben des Volkes hervor und waren so innig mit demselben verwachsen, daß Niemand sich gedrungen fühlte, sie objectiv ins Auge zu fassen oder seine Betrachtungen darüber für die Mit- und Nachwelt zu fixiren, ähnlich wie ein Kerngesunder nicht über seine Organe und deren Fungiren zu reflectiren pflegt. Erst als zufolge des Hereinbrechens der „Renaissance" die Kunst, mit den Traditionen brechend, dem Volksleben den Rücken kehrte und gelehrt, ja hoffähig ward, bemächtigte sich die Schriftstellerei derselben und brachte es bald mit Hülfe der Akademieen dahin, daß die Schöpfungen des Mittelalters nur noch als Producte der Barbarei und finstern Aberglaubens in Betracht kamen. Ließ sich doch bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts Joachim von Sandrart, „der deutsche Vasari," in seinem „Teutsche Akademie" betitelten Werke folgender Maßen vernehmen:

Noch ist eine und die sechste Art, Gothica genannt, welche von den Alten, nach Verlust der Baukunst, an Geschicklichkeit und Verstand sehr weit abgewichen, weil sie keine richtige Ordnung, Proportion und Maß beobachtet und eben so bald unter das Hauptthor, auf welchem die größte Last liegt, kleine schmale Säulen, hingegen in einem Lustgarten zu geringen Portalien Centner schwere Maßstücke setzt. Ja, sie behänget die Säulen mit Weinreben und Weinblättern, bald so dick und häufig, als ob ein ganzes Weingebirg darauf gebaut wäre, bald aber so zart, subtil und wenig, als wenn es kleine, ungeschnittene Kartenblättlein wären. In diesem Irrgarten haben unsere alten Teutschen lang und viel gewaltet und solches für eine Zier gehalten, wie denn fast alle alten Gebäude, auch die fürnehmsten, mit der gleichen Unordnung erfüllt sind. Diese Unform haben die Gothen nach Italien gebracht. Denn nachdem sie Rom verheeret und zerstöret und fast alle Römische Künstler in selbigen Kriegszeiten umgekommen, haben sie nachgehends diese schnöde Art zu bauen eingeführet, womit sie ihnen durch ganz Wälschland mehr denn tausend Millionen Flüche auf den Nacken gebürdet und gezogen.

Und solcher dünkelvolle Salbader fand im ganzen Lager der humanistischen Zöpfe, die vor jeder antiken Scherbe auf den Knieen lagen, sein Echo, bis endlich die Gelehrten-Zunft es geradezu unter ihrer Würde erachtete, die mit so viel welschen Flüchen behaftete gothische Baukunst auch nur mit einem Blicke zu begnadigen.

J. J. Rousseau sagt irgendwo: „Was einmal in der öffentlichen Meinung untergegangen ist, kann durch keine That wieder aufleben." Was diese, wie so gar manche andere landläufig gewordene Phrase eines der Erzväter der modernen Phraseologie zu bedeuten hat, wird so recht aus den Schicksalen der gedachten Baukunst ersichtlich. Die „sechste Art, Gothica," strahlt wieder im Glanze ihres ersten Ruhmes, wenngleich noch keineswegs allerwärts die Nebel, welche sie so lange schon verhüllt haben, gefallen sind. Hier und dort geht man sogar noch weiter, als selbst Sandrart gegangen ist, welcher der germanischen Race doch wenigstens ihr Eigenthumsrecht an der Gothik nicht streitig machte, und schreibt deren „Erfindung" den Franzosen zu, indem man die Franken, welche die gothischen Dome von St. Denis und Notre-Dame zu Paris gründeten, und die Normannen, welche durch die Kathedrale in Lincoln schon am Schlusse des 12. Jahrhunderts dem gothischen Baustile in England Bahn brachen, einfach zu Franzosen stempelt; Andere stigmatisiren alle diejenigen, welche der Gothik, im Gegensatze zur „welschen" Kunst, das Wort reden, als „Ultramontane," indem sie dieselben durch diese Bezeichnung der Verachtung aller „Gebildeten" preisgeben; und was sonst des kunterbunten Zeuges mehr ist.

Es steht zu erwarten, daß die Publication von Schmitz wesentlich dazu beitragen wird, den gedachten und ähnlichen noch Curs habenden Vorurtheilen ein Ende zu machen. Hoffentlich wird man auch in Italien einsehen lernen, daß die viel belobte Renaissance nur der Anfang tiefen Kunstverfalles war, oder doch wenigstens es in der Ordnung finden, daß die Germanen ihr glorreiches, so schmählich verzetteltes Erbgut wieder sammeln und antreten. Die weit verbreitete Besorgniß, es könnten namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst diesem Streben Hindernisse entgegen gestellt werden, wird sich zweifelsohne als unbegründet erweisen. Aus dem Munde eines großen Heiligen ist der Spruch durch viele Jahrhunderte gegangen: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Mag es auch mitunter so scheinen, als ob die Wirklichkeit dem nicht ganz entspräche: die katholische Kirche wird sicherlich im Großen und Ganzen fort und fort den historischen Ruhm sich wahren, daß in ihr, unbeschadet der nothwendigen Einheit, die Volksindividualitäten sich in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten, daß dieselben die ihnen von Gott verliehenen besondern Gaben im Leben und namentlich in der Wissenschaft und Kunst möglichst verwerthen und frei sich entfalten lassen können. Das Uniformiren, Nivelliren und Centralisiren widerstreitet eben so sehr aller kirchlichen, echt freiheitlichen Tradition, als es dem Wesen des modernen Afterliberalismus wie des asiatischen Despotismus entsprechend ist. Ein einzelner Orden mag seine Stärke darin suchen und finden, daß er überall auf dem ganzen Erdkreise allem, was ihn betrifft oder was von ihm ausgeht, das gleiche Gepräge aufdrückt: die Kirche als Ganzes aber wird sicherlich solche Tendenz niemals zu der ihrigen machen und proclamiren. So werden denn auch die speculative Kraft der germanischen Race und ihr nur allzu lange schon unterdrückt gehaltener kunstbildender Trieb, wie solche in unserm Kölner Dome sich in so prägnanter Weise kundgeben und wie sie alle baulichen Hervorbringungen des Mittelalters nicht bloß, sondern auch die in deren Schatten erwachsenen übrigen Künste durchwalten, in demjenigen Maße auf Werthschätzung und Förderung vom Centrum der Kirche aus rechnen dürfen, in welchem wir unserseits zum rechten und kräftigen Thun im Geiste unserer noch nicht vom falschen Classicismus und vornehmthuender Ausländerei bestrickten Vorfahren uns ermannen.

Aber ist es überhaupt möglich, so werden nicht Wenige fragen, über 5 bis 6 Jahrhunderte hinweg den alten Meistern die Hand zu reichen und uns von ihnen durch das 19. Jahrhundert leiten zu lassen? Und viele Stimmen werden auf die Frage antworten: nein, es ist das nicht möglich. Wohl mögen wir die Werke jener Meister zu restauriren oder auch zu vollenden im Stande sein, auch mag noch manches Einzelne von ihnen gelernt werden können; allein ihre gesammte Kunstweise, ihren Stil wird unsere Gegenwart sich nimmer aneignen können und wollen. Wie die Sprache, so wächst der Kunststil mit organischer Nothwendigkeit aus dem Volke heraus: auf den strengen Ernst der Gothik folgte die heitere Eleganz der Renaissance, auf diese die barocke Weichlichkeit des Roccoco, und jeder dieser Stile entsprach der Natur der Völker in den betreffenden Perioden ihrer innern und äußern Geschichte. Solches vielgehörte Raisonnement, wonach Publicationen wie die hier in Rede stehende als ein ziemlich überflüssiger Luxus oder doch als völlig unfruchtbar angesehen werden müßten, trägt viel Wahrheitsschein an sich; es zerfällt jedoch schon an der einfachen Thatsache, daß die Stile der letzten Jahrhunderte eben nicht aus dem Volke herausgewachsen sind, in Verbindung mit der Betrachtung, daß es sich im Sinne der heutigen Gothiker nur darum handelt, von den falschen Principien wieder zu den rechten zurückzukehren, im Uebrigen aber dem Leben den freiesten Spielraum zu belassen. Und sind nicht bereits unsere Sprache und unser Recht wieder mehr oder weniger zu diesen Principien zurückgekehrt? warum sollte es denn nicht auch der Kunstübung gelingen? Weshalb sehen wir die romanischen Völker des Südens so tief darnieder-

liegen, eine Beute der Dolchmänner und der Kasernen-Catilina's? Sollte der Staatsabsolutismus, welcher, jedenfalls hauptsächlich, dies bewirkt hat, indem er die Kirche mit goldenen Ketten an sich fesselte, nur mit dem revolutionären Despotismus abwechseln, sollte die echte männliche Freiheit und mit ihr das blühende Kunstleben der vorabsolutistischen Zeit nimmer wieder in jenen von der Natur so reich ausgestatteten Halbinseln aus den alten Wurzelstöcken lebenskräftig ausschlagen können?

Dem Leser überlassend, selbst sich diese Fragen zu beantworten, wende ich mich wieder unmittelbar zu dem Gegenstande gegenwärtiger Besprechung, jedoch nicht um die in den sechs Lieferungen enthaltenen Abbildungen namhaft zu machen oder gar zu beschreiben, was in keiner Weise Ersatz für deren Anblick gewähren könnte. Nur einige Bemerkungen allgemeinerer Natur sollen in Betreff derselben hier Platz greifen. Ein übrigens wohlwollender Kritiker des Schmitz'schen Werkes in der Augsburger ,Allg. Ztg.' (vom 17. Nov. 1868, Beil. zu No. 322) glaubte schon auf Grund des ersten Blattes desselben den Beweis führen zu können, daß die fast „als Glaubensartikel" angenommene Meinung, der Grundplan des Kölner Domes sei die stricte Wiederholung des Planes der etwa 20 Jahre ältern Kathedrale von Amiens, auf Irrthum beruhe. Da ich der erste war, welcher (im Kölner Domblatte vom 30. Nov. 1845, No. 11) auf die nahe Verwandtschaft zwischen den Kathedralen von Köln und Amiens aufmerksam machte, so dürfte es um so mehr am Platze sein, darauf hinzuweisen, daß es mir nicht eingefallen ist, von einer „stricten Wiederholung" des Grundplanes von Amiens zu reden. Im Gegentheile habe ich ausdrücklich gesagt, es springe sofort jedem Kenner in die Augen, daß der Chor, die Thürme und die nördliche Portalanlage des Kölner Domes von verschiedenen Meistern herrühren und der Zeitfolge nach weit auseinander liegen. Wohl ward diese meine Aufstellung, als der Originalität unseres Domes zu nahe tretend, von S. Boisserée und F. Blömer, welche die Kathedrale von Amiens noch nicht gesehen hatten, in den Nummern 14 und 15 des Domblattes bekämpft; noch Niemanden aber ist es bis jetzt, meines Wissens, eingefallen, erstern für eine Copie der Kathedrale von Amiens auszugeben [1]).

So hat denn der Kritiker der Augsb. ,Allg. Ztg.' viel Pulver vergeblich verschossen, indem er, wie dies übrigens nicht selten auf dem kirchlichen Gebiete wenigstens vorkommt, ausführlich einen „Glaubensartikel" bekämpfte, welcher niemals aufgestellt ward und an welchen Niemand glaubt. Derselbe Kritiker spricht aus Anlaß der auf das Südportal des Querschiffes bezüglichen Abbildungen die Ansicht aus, dieses Portal befinde sich in vollkommener Uebereinstimmung mit dem ursprünglich Vorhandenen, und zieht demgemäß eine Parallele zwischen dem Dome und den französischen Kathedralen. Es beruht diese Ansicht hinsichtlich beider Portale des Querschiffes leider auf Irrthum. Obgleich das nördliche bereits bis zu einer ziemlichen Höhe aufgeführt war [2]), setzte man dasselbe nicht in einer dieser Anlage entsprechenden Weise fort, sondern riß das Vorhandene nieder und richtete eine Façade auf, zu welcher eben so wie zur südlichen die Thurmfaçade die Motive hergab, obgleich bei letzterer ganz andere Bedingungen obwalten. Rosetten über den Portalen wären da gewiß am Orte gewesen [3]); jedenfalls hätte das nördliche Portal in Betreff seiner bildnerischen Ausschmückung viel einfacher gehalten werden müssen, als das südliche; allein es war so — bequemer. Ueber die modernen Versündigungen am Kölner Dome läßt sich überhaupt viel sagen, und erscheint das Schmitz'sche Werk sehr geeignet, für solche Kritik eine feste Unterlage zu liefern. Hier sei nur noch der Rücksichtslosigkeit gedacht, mit welcher man das bis zu einer ziemlichen Höhe angelegte Treppenhaus des nördlichen Thurmes zerstörte, um die Treppe in den Pfeiler [!] zu verlegen, obgleich doch mehrere königliche Verfügungen und das allerhöchsten Ortes genehmigte Statut des Central-Dombau-Vereines die Vollendung des Domes nach dem ursprünglichen Plane erfordern. Welchen Alarm würde es in unserer gelehrten Welt nicht zur Folge haben, wenn etwa eine ungeschickte Hand irgend einem Palimpsest ein Leid anthäte oder einen handschriftlichen Classiker verstümmelte! Was aber aus der Thurmfaçade eines Kölner Domes wird, ficht die Träger deutscher Wissenschaft und Bildung nicht im mindesten an, wie dies eben wieder deren völlige Theilnahmlosigkeit in Betreff der brennenden Frage darthut, ob das Mittelfenster dieser Façade seiner Anlage gemäß ausgeführt werden soll, oder nicht. Und doch ist dieses, jedenfalls erst nach der Erbauung des Chores entworfene Thurmsystem unbestreitbar eine der vollendetsten und durchgebildetsten Schöpfungen deutschen Geistes auf dem Gebiete der Kunst, überdies zugleich eine durchaus selbständige Conception, ein Original, im vollen Sinne des Wortes. Hier tritt uns so recht klar entgegen, was die Gothik von den andern Baustilen unterscheidet. Zunächst und im Allgemeinen die lebensvolle und harmonische Wechseldurchdringung von Freiheit und Gesetz, so daß letzteres stets klar als die sämmtliche Bildungen beherrschende Grundlage erscheint, ohne denselben jedoch den Stempel des Schematischen aufzudrücken. Bei allem Aufwande macht sich nirgendwo ein Zuviel bemerkbar; stets dem nach aufwärts strebenden Geiste gehorchend, verschwindet die Materie genau in dem Maße, in welchem sie für die Verwirklichung des Gedankens entbehrlich wird. Die sich allmählich verjüngenden Pfeiler, welche das Gerippe der Façade und der über dieselbe sich erhebenden Thürme bilden, zeigen dies in der prägnantesten Weise. Aus den einfachsten Grundformen erwachsen die complicirtesten Bildungen, von welchen keine beseitigt werden kann, ohne daß sofort das Ganze in Unordnung geräth. Während die modernen Architekten das Ornament meist je nach der Eingebung ihres „Geschmackes" den Massen anfügen, wächst dasselbe hier, wie bei der Pflanze, mit einer Art von Naturnothwendigkeit hervor. Aus diesem Einklange mit den allgemeinen Naturgesetzen ergeben sich denn auch die Analogieen der gothischen Bildungen mit den im Reiche der Töne sich gestaltenden, und ist es mehr als eine bloße Metapher, wenn man ein echtgothisches Werk als gefrorene Musik bezeichnet. Diese tiefe, mit der Natur harmonirende Gesetzmäßigkeit ist es hauptsächlich, was die Kunst unserer mittelalterlichen Bauhütten über jeden Wechsel der Mode erhebt, oder doch aus den Wellenschlägen derselben stets wieder auftauchen machen wird. Man hat soviel von der Naivetät, dem instinctartigen Schaffen u. s. w. der alten Meister geredet, von der bestechenden Wirkung ihrer Schöpfungen auf die Phantasie; hier ist die exacteste Wissenschaft, der feinste Calcül, und daneben gestalten alle Einzelheiten sich in so weit frei und selbständig, als solches nur immer ohne Preisgebung des Einheitsprincipes geschehen kann. Es darf kühn behauptet werden, daß kein bloß akademisch geschulter Architekt im Stande ist, auch nur correcte Durchschnitte dieser Meisterstücke, wie die Schmitz'schen Tafeln sie aufweisen, anzufertigen, geschweige denn einen Wettstreit mit den aus den Bauhütten hervorgegangenen Meistern in Bezug auf ihre Entwürfe zu bestehen.

---

1) C. Schnaase in seiner Geschichte der bildenden Künste, Bd. V, S. 528 erklärt den Chor des Domes als eine genaue Nachahmung des Chores der Kathedrale zu Amiens „im Wesentlichen."

2) Hoffentlich befindet sich Herr Schmitz in der Lage, Abbildungen der zerstörten Anfänge des Nordportals zu veröffentlichen. Verneinenden Falles darf die Kunstwelt wohl von der Dombau-Behörde erwarten, daß sie ihr die vor dem Abbruche gefertigte Aufnahme des sehr eigenthümlich gebildet gewesenen Bautheiles nicht vorenthält.

3) Ein Berliner Kunstliterat, Namens Alfred Woltmann, hat die Rosetten-Fenster für ein unterscheidendes Merkmal der französischen Gothik erklärt. So werden nicht bloß die Franken und Normannen, sondern auch die Elsaffer des Mittelalters, ja sogar Erwin von Steinbach, welcher das Straßburger Münster mit seiner prachtvollen Rosette schmückte, durch diese Sorte von deutschen Kritikern zu Franzosen gestempelt.

Aus dem vielen Interessanten, welches die bisher erschienenen Lieferungen des vorliegenden Werkes enthalten (dasselbe will nicht bloß angeschaut, sondern gründlich studirt sein, am besten mit dem Zirkel in der Hand), sei noch ein in Farbendruck hergestelltes Blatt hervorgehoben, welches uns einen Theil der den Chor umschließenden Schranken vorführt. Wie alle mittelalterlichen Kirchen, so sollte auch unser Dom nicht bloß durch seine Fenster in Farbenpracht erglänzen, auch dem Steinwerke war dieser Schmuck zugedacht. Eine durchgreifende Ausmalung des Chores, wie sie beispielsweise die Sainte Chapelle in Paris aufweist, hatte noch nicht stattgefunden; wohl aber waren einzelne Theile desselben, wie z. B. die Spandrillen, die Apostelstatuen, die Chorschranken und die geblendeten Fenster in den Chorkapellen bereits mit ihren Prachtgewändern versehen. Durch Alter und Vernachlässigung hatten diese Malereien sehr gelitten[1]); es war dies aber gewiß kein Grund dafür, sie großentheils zu übertünchen, wie solches auf Anordnung des Dombaumeisters Zwirners geschehen ist, und zwar um dieselbe Zeit, als derselbe den Chor mit der durchaus stilwidrigen schwarz und weiß geschachten Fußboden-Beplattung versehen ließ. Zur Noth gelang es damals dem Schreiber dieses, bei Zwirner zu erwirken, daß die vorliegend in Farbendruck wiedergegebene Bemalung der südlichen Außenseite der Chorschranken von der Tüncherquaste verschont blieb. Dieselbe stammt aus der Blüthezeit des gothischen Stiles her und dürfte zugleich mit so vielen andern derartigen Ueberresten sehr geeignet sein, darzuthun, daß die großen Meister dieser Periode die Staffirung mit den entschiedensten, durch Gold harmonisirten Farben für das geeignetste Mittel gehalten haben, die Wirkung ihrer Architekturen zu heben, ja dieselben dadurch gewissermaßen ihr letztes Wort sprechen zu lassen. Gegenüber solchen Autoritäten aber hat wahrlich der „Geschmack" moderner Kritiker, welche von „greller Buntfarbigkeit" nichts wissen wollen, gar wenig zu bedeuten. Die Mode mag immerhin Gips-Stuccaturen und weißen Lack oder gebrochene, verschwommene Farben für das „Nobelste" halten: die echte Kunst wird den großen Vorbildern folgen, welche nicht bloß das Mittelalter, sondern auch die Glanzperiode des Griechenthums, überhaupt die vorchristliche Kunstwelt, für die ornamentale Ausstattung von Baudenkmälern uns vermacht hat.

Dem Systeme der Chorschranken entsprechend, sollte ohne allen Zweifel westlich vom Hochaltare ein Lettner den Chor vom Hauptschiffe trennen und oberhalb desselben, uralter liturgischer Observanz zufolge, ein majestätisches Triumphkreuz den in den Dom Tretenden sofort zeigen, „wer da Herr im Hause ist." Natürlich konnte von der Errichtung des Lettners nicht Rede sein, so lange die Zwischenwand nicht beseitigt war. Sicherm Vernehmen nach trägt man sich zwar an maßgebender Stelle mit dem Gedanken, den Dom mit jenen von seinem ganzen Organismus, überhaupt zufolge seines ursprünglichen Planes gebieterisch geforderten Gegenständen auszustatten; allein Entwürfe dazu liegen noch nicht vor und können daher auch in dem Werke von Schmitz nicht erwartet werden. Alle Kenner werden sicherlich in dem Wunsche übereinstimmen, daß erst sorgfältige Studien an den noch in nicht geringer Zahl vorhandenen alten Lettnern gemacht und die bewährtesten Gothiker zu Rathe gezogen werden, bevor man an die Ausführung eines Werkes geht, welches so manchfache Schwierigkeiten darbietet und für die Gesammtwirkung des Innern von der höchsten Bedeutung ist.

Da die letzten Lieferungen des uns beschäftigenden Werkes sich bereits großentheils auf die Thurmfaçade beziehen, so darf wohl erwartet werden, daß die nächsten uns das Mittelfenster dieser Façade bringen, und ist solche Erwartung um so berechtigter, als dieses Fenster in neuester Zeit die Dombaufreunde sehr beschäftigt hat, indem (hoffentlich ohne zureichenden Grund) die Besorgniß gehegt wird, dasselbe solle, abweichend von den Thurmfenstern und der am alten Thurme bereits vorhandenen Anlage, statt doppelten Maßwerkes nur einfaches erhalten. Ueberhaupt berechtigt das bisher von Schmitz Veröffentlichte zu der Annahme, daß seine Arbeit nicht wenig dazu beitragen werde, das Interesse für die Vollendung des Kölner Domes — gewiß eines der merkwürdigsten Begebnisse zur Kennzeichnung der in unserer Zeit herrschenden Strömungen — lebendiger, intelligenter und fruchtbringender zu machen.

Mögen die vorstehenden Andeutungen sich als geeignet erweisen, solches Ergebniß in etwa zu fördern und insbesondere die Freunde deutscher Kunst zur Beachtung und Unterstützung der so bedeutende Mühen und Aufwendungen erheischenden Publication zu veranlassen. Einer ganz zuversichtlichen Hoffnung kann man sich in dieser Beziehung leider nicht hingeben. Das Interesse für die architektonischen Hervorbringungen und die Erkenntniß der hohen, ja maßgebenden Bedeutung der Architektur auf dem Gebiete der bildenden Kunst sind in unserm Vaterlande noch keineswegs wieder zu vollem Leben erwacht. Die Bilderausstellungen absorbiren fast alles Kunst-Interesse. Während für Oelgemälde von oft sehr zweifelhaftem Werthe bedeutende Summen verausgabt werden, ist bei uns in Deutschland für die Herausgabe umfassender, mit Abbildungen versehener Werke über Baudenkmale kaum ein Verleger zu finden, wie denn auch Schmitz sich genöthigt gesehen hat, das seinige auf eigene Gefahr und Kosten fertig zu stellen. Die auf höhere Bildung Anspruch Machenden, insbesondere der Gelehrtenstand, welche, wie bereits bemerkt, zuerst von der so zu sagen weltbeherrschend' gewordenen christlich-germanischen Baukunst sich abgewendet haben, werden allem Anscheine nach auch am spätesten zu derselben zurückkehren. Während bei uns die Leute von „gutem Tone" schon allein durch ein Abonnement auf eine Loge im Theater das Mögliche für die Hebung der „Kunst" gethan zu haben glauben[1]), gehört es auswärts, namentlich in England, zum guten Tone, Prachtwerke, wie das in Rede stehende, wenigstens in seiner Bibliothek oder auf dem Lesetische zu haben.

Am wenigsten ist meines Erachtens von den deutschen Architekten für Schmitz und sein Werk zu hoffen. Die weit überwiegende Mehrzahl derselben ist viel zu „aufgeklärt," um bei dem mittelalterlichen „Steinmetzen" sich Raths erholen zu wollen; die neueste Aera der Eisenguß-Architektur hält ja auch bereits allerwärts, triumphirend über alle Meister der Vergangenheit, ihren Einzug. Der gemeine Mann und der Phantast werden, der vollen Ueberzeugung dieser Architekten nach, bald nur noch allein für die Ausgeburten des finstern Mittelalters etwas übrig haben. — Und die Geistlichkeit? Hoffen wir, daß in ihren Reihen allem Zopfthum, wie allem auf bloßen Schein und auf Augentäuschung abzielenden Surrogaten-Unwesen, aller Pfuscherei definitiv abgesagt wird, daß sie gegenüber den wunderbaren Schöpfungen der alten Meister, insonderheit der Meister der Kölner Dombauhütte, die tiefe Bedeutung der von ihr so oft recitirten Worte des Psalmisten immer mehr beherzigt: Domine dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae!

Köln. A. Reichensperger.

---

1) Ueber die höchst interessanten Darstellungen auf den nach innen gekehrten Wänden der Chorschranken findet sich im Kölner Domblatte No. 12 ff. (1845) eine eingehende Abhandlung von Dr. E. Weyden; die Polychromirung der Statuen habe ich in meinen Vermischten Schriften über christliche Kunst (S. 26—55) genau beschrieben.

1) Die oben gedachten Leute findet man sogar nicht selten in solchem Maße von der hohen ästhetischen Bedeutung der den Hauptbestandtheil unserer Theater-Repertoires bildenden Pariser und Berliner Füllstücke durchdrungen, daß sie ihren ganzen Einfluß aufbieten, um ihre Mitbürger durch den Steuer-Executor zur Unterhaltung des Theaters zwingen zu lassen.

Zeitfragen.

Das Recht der eigenen Ueberzeugung. Von **J. Frohschammer.** Leipzig, Fues 1869. XV u. 238 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Der Verf. sagt selbst, diese Schrift schließe sich an einen Abschnitt seines größern (von mir im Lit.-Bl. 1868, 192 besprochenen) Werkes „Das Christenthum und die Naturwissenschaft" an und führe einige Grundgedanken davon näher aus. Ich stelle die Hauptpunkte, welche in ermüdender Breite und mit zahlreichen Wiederholungen entwickelt werden, einfach zusammen; einer Kritik dieser traurigen Verirrungen bedarf es hier nicht.

In dem ersten Abschnitt wird behauptet, eine objective religiöse Wahrheit und eine Offenbarung gebe es nicht:

Es ist Thatsache, daß Wahrheit und göttliche Offenbarung nicht an sich existiren und dem Menschen entgegentreten, sondern nur in der Form menschlicher Ueberzeugung und Verkündigung da sind . . Menschliche Ueberzeugung kann aber nicht ohne weiteres ihren Inhalt als absolute Wahrheit behaupten, weil die vielleicht vollständig verschiedene Ueberzeugung eines andern Menschen auch Anspruch auf Wahrheit und Geltung machen darf und auch ein Recht, ja wohl auch die Pflicht hat, sich zu behaupten (S. 10). Kein Mensch hat ein Recht, seine Ueberzeugung als absolut wahr und berechtigt anzusehen . . . Das absolute Recht der Wahrheit verwandelt sich in das relative Recht der eigenen Ueberzeugung (S. 13). Ein unbedingt richtiges und klares Erkennen ist dem Menschengeiste nicht beschieden, außer in dem einfachen logischen und mathematischen Denken, welches, außer der unmittelbaren Erfahrung, das einzige Unfehlbare im menschlichen Geistesleben ist (S. 63). Die Religionen und Confessionen treten fast insgesammt mit der Behauptung auf, göttliche Offenbarung zu sein und göttliche Vollmacht zu besitzen. Da sie aber vielfach von einander abweichen und sich sogar bestreiten, so kann nicht jede vollständig göttliche Offenbarung sein und absolut göttliche Auctorität haben (S. 47). Nach der Behauptung des christlichen Glaubens ist die göttliche Offenbarung der Hauptsache nach in der h. Schrift niedergelegt (S. 49). Aber die Göttlichkeit der Offenbarung der Bibel und die Wirklichkeit der Inspiration läßt sich vor nüchterner Prüfung nicht behaupten, für Vernunft und Wissenschaft nicht beweisen (S. 56).

Weiterhin wird dann noch zum Ueberfluß die Unfehlbarkeit der Kirche und schließlich — der Verf. erkennt S. 79 selbst an, daß dieses „eigentlich unnöthig wäre" — weitläufig die Unfehlbarkeit des Papstes bestritten.

Von S. 99 an wird entwickelt, der Staat habe zunächst „allen Religionen sich in gleicher Weise gegenüber zu stellen; selbst dem Atheisten, auch wenn er sich offen als solchen bekenne, müsse vom Staate volle bürgerliche Berechtigung gewährt werden, wenn er alle bürgerlichen und ethischen Pflichten erfülle" (S. 140); dasselbe gelte von den Mormonen, nur werde „ihre Vielweiberei keine Zulassung finden, da sie mit den Grundsätzen des ethischen und socialen Lebens und mit den Grundgesetzen des Staates in Widerspruch stehe" (S. 142). Dem Staate wird dann aber ferner selbst eine religiöse Mission vindicirt:

Er ist das feste natürliche, vernünftige Fundament, auf welchem, und der sichernde Rahmen, innerhalb welchem die verschiedenen religiösen Ueberzeugungen und Gemeinschaften sich bilden und bewegen können (S. 101). Er muß eine Stätte werden, in welcher die natürliche Vernunft in ihrem Werthe und in ihrer Bedeutung anerkannt wird und zur Geltung kommt, was in den Religionen bekanntlich in der Regel nicht geschieht. Der Staat muß darum auch das Gebiet sein, in dem das allgemein Gültige, das allgemein Vernünftige, Rationale und das allgemein Sittliche, der Natur und dem vernünftigen Gewissen Gemäße zur Anerkennung und zur Geltung kommt (S. 102).

Dem Staate gegenüber gilt also einerseits das den Religionen gegenüber beanspruchte „Recht der eigenen Ueberzeugung" insofern nicht, als die Freiheit des religiösen Glaubens „durch die Staatsgesetze bedingt ist" (S. 131. 155); anderseits hat der Staat die Pflicht, im Interesse des von ihm cultivirten Rationalismus die positive Religion zu bekämpfen:

Die Religionen können die Verbreitung ihrer Glaubenssätze nur zwangsweise durch Erziehung und Angewöhnung fördern oder erzielen und nur durch Verbot des freien Vernunftgebrauchs und durch Unterdrückung der freien Wissenschaft erhalten. Diese äußerliche Verbreitung der Religion soll vom Culturstaate mehr und mehr gehindert und endlich unmöglich gemacht werden, sowohl durch seine festen rationalen Grundsätze und Gesetze, als auch durch Förderung der ethischen und intellectuellen Bildung des gesammten Volkes (S. 103). Hülfe und Schutz der Völker (gegen die hierarchische Vergewaltigung) kann nur der moderne Culturstaat im Bunde mit der Wissenschaft bringen. Auch die Wissenschaft allein vermag dies nicht, denn sie hat nur geistige Mittel . . . Nur dann, wenn die wissenschaftlichen Resultate ins Leben eingeführt, durch Verbindung mit dem Staate, durch Realisirung in demselben als äußere Macht auftreten, können sie der hierarchischen Opposition gegenüber sich behaupten und ihre Segnungen über die Völker verbreiten (S. 221).

„Staat und Wissenschaft im Bunde" haben zu kämpfen gegen alle „Orthodoxieen" (S. 226); insbesondere aber ist, wie S. 184 ff. ausgeführt wird, ein „Kampf" des Staates gegen die katholische Kirche „unvermeidlich;" denn diese ist „nicht bloß eine Religion, sondern ein religiös-politisches System" (S. 187), von welchem Fr. eine Charakteristik entwirft, welche S. 209 in dem wahnsinnigen Satze gipfelt: „Gott selbst ist gewissermaßen von dieser Kirche ausgeschlossen." Wenn nach S. 157 „der Staat vollständige, unbedingte Freiheit gewähren muß in Bezug auf religiöse Theorie (Glauben) und religiösen Cultus," so kann das der katholischen Kirche nicht zu Gute kommen; denn:

Die Lehre von der Vollmacht zu binden und zu lösen und vom Reinigungsorte im Jenseits scheint eine rein religiöse Angelegenheit und bloße Glaubenssache zu sein, dennoch aber ist sie ein Mittel, aufs tiefste in die zeitlichen, weltlichen Angelegenheiten einzugreifen, und damit sogar von großer socialer und selbst politischer Tragweite (S. 177).

„Aeußerliche Gewalt und Verfolgung darf zwar der Staat der katholischen Kirche gegenüber nicht anwenden, schon darum nicht, weil die Kirche durch solche Verfolgung gewöhnlich neue Sympathie gewinnt und gestärkt aus dem Conflict hervorgeht" (S. 190); aber er kann „die bisher von ihm ausgeübten Rechte in kirchlichen Dingen, statt an die Kirchenvorsteher, an die Individuen und die Gemeinden zurückgeben;" insbesondere sollen „die bisher von vielen Staatsregierungen geübten Rechte der Besetzung der kirchlichen Stellen und der Verwaltung des Kirchenguts an die Gemeinden übergehen; denn nicht die Kirchenbehörden sind Eigenthümer des Kirchenguts, sondern die Gemeinden, das Volk" (S. 212). Namentlich aber soll der Staat die Schule als „den eigentlichen, jedenfalls den wichtigsten Kampfplatz" ansehen.

Die Schulen des Staates dürfen keinen confessionellen Charakter haben. Religiös-ethische Unterweisung und Erziehung ist nicht von der Schule auszuschließen; aber es darf nur das Allgemeine, unbedingt Gültige und Bewährte zur Geltung gebracht werden, während das Eigenthümliche, specifisch Confessionelle den betreffenden Confessionen selbst zur Mittheilung überlassen bleiben muß. Auch muß dem Staate das Recht zuerkannt werden, die sichern Errungenschaften der Wissenschaft im Gebiete der Natur und des Geistes dem Volksunterrichte zu Grunde zu legen, selbst in dem Falle, daß manche derselben mit den specifisch confessionellen Lehren nicht übereinstimmen (S. 228).

Schließlich bekämpft Fr. S. 191 die „vielfach auf liberaler Seite bestehende Ansicht, es sei vollständig genügend, wenn der Staat die höhern Schulen von clericalem Einflusse befreie und die Volksschule unter staatliche Oberaufsicht stelle, dagegen die Bildung der Kleriker und den Religionsunterricht in der Schule vollständig der Kirche überlasse."

Reusch.

Literarische Notizen.

— Die „Ikonographie der Heiligen," ein in vieler Hinsicht anziehender, namentlich aber praktisch wichtiger Zweig der kirchlichen Kunstgeschichte, ist in den letzten Jahren durch mehrere Publicationen gefördert worden, vorzüglich durch die Caractéristiques des Saints dans l'art populaire, énumérées et expliquées par le P. *Ch. Cahier*, de la Compagnie de Jésus (Paris, Poussielgue-Rusand frères. 1868, 2 Bände, 870 S. gr. 4). Der Verf. ist durch frühere kunstgeschichtliche Arbeiten

auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus rühmlich bekannt. Dieses sein neuestes Werk kann füglich als ein Lexikon aller Attribute, Symbole u. s. f. bezeichnet werden, deren sich die mittelalterlichen Künstler bei Darstellung der Heiligen bedienten. Gemälde, Statuen, Reliefs, Glasgemälde, Siegel, Miniaturen, Wappen, Münzen, Holzschnitte u. s. w. wurden in gleicher Weise berücksichtigt, ebenso die hagiographische und symbolische Literatur in umfassendster Weise ausgebeutet. Eine langjährige Beschäftigung mit dem Gegenstand und ein reicher Schatz aus Autopsie geschöpfter Kenntnisse kamen dem Verf. zu gute. Um ein Beispiel seiner Behandlungsweise zu geben, ziehe ich den Artikel Patron an; unter dieser Rubrik erhalten wir 1) ein alphabetisches Verzeichniß der Schutzheiligen, mit Angabe der Ortschaften, Städte, Bruderschaften, Corporationen, von denen sie als Patrone angerufen wurden, sowie der Krankheiten, Leiden und Zufälle, bei denen man sich unter ihren Schutz begab; 2) ein alphabetisches Verzeichniß der Städte, Gewerbe, Krankheiten u. s. w., an welche sich die Verehrung eines besondern Heiligen knüpfte. Treffliche Generalregister erhöhen den Werth des Werkes, das nun wohl das beste seiner Art ist. Die bisherigen deutschen Leistungen, welche einen ähnlichen Zweck verfolgten — so die „Ikonographie der Heiligen" von Radowitz, Berl. 1834 und später; die Schriften von Piper (1850) und Springer (1860 f.); ferner „die Heiligenbilder oder die bildende Kunst" von H. Alt, Berl. 1845, das „Bildnerbuch" von Kreuser, Paderb. 1863, dazu Menzels und Kreusers „Symboliken" (s. o. Sp. 489) — sind weniger vollständig, beanspruchen aber noch neben Cahier einen selbständigen Werth. Was an des letztern Buche in wissenschaftlicher Hinsicht am ehesten vermißt wird, ist sehr häufig die Untersuchung, ob und in wie weit gewisse Embleme, Auffassungen und Darstellungen des Mittelalters mit vorchristlichen, sei es antik-römischen, sei es germanischen Anschauungen zusammenhangen. Das Studium der deutschen Mythologie und Alterthümer gibt über diesen Punkt reiche und überraschende Aufschlüsse. F. X. Kraus.

— Als Inaugural-Abhandlung ist kürzlich erschienen: Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Von Karl van Endert. (Freiburg, Herder 1869. X und 202 S. 26 Sgr.). Der Schwerpunkt dieser Schrift liegt in dem zweiten Theile (S. 71 ff.), welcher sich mit der Lehre des h. Augustinus beschäftigt. Die Darstellung und Kritik des von Augustinus aus der Betrachtung der innern Welt des Geistes abgeleiteten Beweises für das Dasein Gottes, als der höchsten Wahrheit und des letzten Grundes aller Erkenntniß, bietet dem Verf. Gelegenheit zu eingehenden Erörterungen über Augustins Erkenntniß-Theorie, über dessen persönlichen Entwicklungsgang in Bezug auf Gotteserkenntniß, über sein Verhältniß zu Plato und Aristoteles, über seine Polemik gegen den Skepticismus und Sensualismus u. dgl. Die durch Scharfsinn und Objectivität ausgezeichnete Arbeit verdient auch wegen der gewandten und ansprechenden Form alles Lob. Nur wäre eine etwas strengere, auch äußerlich mehr hervortretende Disposition des Stoffes zu wünschen gewesen. Dadurch würden mehrfach vorkommende Wiederholungen verhütet worden sein, und für manche jetzt in die Anmerkungen verwiesene treffliche Exposition würde sich im Texte die gebührende Stelle gefunden haben. S.

— Von Alzogs „Grundriß der Patrologie" (s. Lit.-Bl. 1866, Sp. 796) ist eine zweite „umgearbeitete und verbesserte" Auflage erschienen. Es ist darin im Einzelnen vieles sachlich und formell verbessert, eine übersichtlichere Zeiteintheilung gewählt, eine Anzahl von Schriftstellern nachgeholt und ein Register nebst Columnenüberschriften beigefügt worden. Die Seitenzahl ist um 32 vermehrt, der Preis von 1 Thlr. auf 1 Thlr. 4 Sgr. erhöht worden. — Auch von Stöckls Lehrbuch der Philosophie (Lit.-Bl. 1868, 871), ist eine zweite Auflage erschienen (2 Abtheilungen von 452 u. 644 S. 3½ Thlr. statt 1 Bandes von 860 S. 3 Thlr.). Ueber das Verhältniß zur ersten Auflage sagt der Verf. selbst: „Einzelne Theile, wie Ethik, Social- und Rechtsphilosophie, sind so ziemlich vollständig umgearbeitet worden; bei andern ist wenigstens dasjenige, was einer Verbesserung oder Ergänzung bedurfte, neu redigirt. Aber sowohl die Grundsätze als auch die Anordnung des Ganzen sind sich gleich geblieben, so daß also die erste Auflage in Folge dieser Umarbeitung nicht unbrauchbar geworden ist, was ich besonders betonen möchte." — Wir nennen hier gleich einige andere, früher ausführlich recensirte Werke, von denen kürzlich eine zweite Auflage erschienen ist: Oswald, Eschatologie (1868, Sp. 860), 2. A.; Bosen, der Katholicismus (1866, 194); Lindemann, Geschichte der deutschen Literatur (1867, 680). Eine dritte Auflage ist erschienen von: Reuter, Literatur (1867, 316); Schmitt, Erstcommunicanten-Unterricht (1866, 283).

— Der durch die Herausgabe wichtiger Inedita ruhmvoll bekannte italienische Gelehrte Ceriani, Bibliothekar an der Ambrosiana in Mailand, theilt in einem eben erschienenen neuen Hefte seiner Monumenta sacra et profana neues, namentlich für die alttestamentliche Bibelwissenschaft wichtiges Material mit [1]). Von der durch Dillmann 1866 in äthiopischer Sprache veröffentlichten apokryphischen Schrift Reliqua verborum Baruchi erscheint hier zum ersten Male ein griechischer Text unter dem Titel Paralipomena Ieremiae prophetae. Dies Apokryph ist eine geschmacklose Nachbildung der jüdischen Apocalypsis Baruchi, welche C. 1866 zuerst publicirte, und enthält wenig Bemerkenswerthes. Dann folgt der Text der Apocalypsis Mosis nach einer Ambrosianischen Handschrift, welche Tischendorf bei seiner Ausgabe der Apocalypses apocryphae (1866) nur theilweise benutzte; dann Fragmente einer syrischen Uebersetzung des Isaias (28, 4—17; 42, 17—49, 18; 66, 11—23), welche wahrscheinlich die Philoxenianische ist, nebst Stücken einer andern syrischen Uebersetzung nach der Recension des Jakob von Edessa (28, 1—21; 45, 7—16; 46, 2—49, 25). Den Schluß bildet der längst erwartete und für die Texteskritik wichtige syrische Text des 4. Buches Edras, welchen C. gleichfalls 1866 schon in lateinischer Uebersetzung veröffentlicht hat. Mit diesem Texte sind kritische Noten aus dem Nachlasse des verstorbenen französischen Gelehrten Le Hir verbunden. L.

— In Wien ist eine „vierte Ausgabe" der Einleitung in das A. T. von Ackermann erschienen [2]). Sie stimmt mit der mir vorliegenden Ausgabe vom J. 1825 wortwörtlich überein. Ob das Buch an den österreichischen Lehranstalten noch in Gebrauch ist, weiß ich nicht. Sollte dies aber der Fall sein, so ist es unbegreiflich, daß man dasselbe ganz in derselben Gestalt reproducirt, wie es vor 40 Jahren erschienen ist. Oder brauchen die österreichischen Theologen von den Fragen, welche seitdem aufgetaucht, von den Resultaten, welche seitdem gewonnen,

1) *Monumenta sacra et profana*, ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae. Opera collegii Doctorum eiusdem. Tom. V. Opuscula et fragmenta miscella, magnam partem apocrypha, edidit Sac. Obl. *Antonius Maria Ceriani*, Doctor collegii bibliothecae Ambrosianae. Mailand 1868. (Turin, Loescher). Fasc. 1. 24 u. 111 S. 4. 12 Fr. Ueber die früher erschienenen Hefte s. Lit.-Bl. 1866, 564. 600. Gleichzeitig mit dem 1. Hefte des 5. Bandes sind erschienen das 4. Heft des 2. Bandes (die Fortsetzung der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung von Ex. 21—33) und das 3. Heft des 3. Bandes (die griech. Uebers. von Lev. 19, 20 - Deut. 1, 25 aus Cod. VIII).

2) Introductio in libros sacros Veteris Foederis usibus academicis accomodata a Dr. *Fourerio Ackermann*, Can. Reg. Later. Claustroneob. linguae hebr. et studii bibl. V. T. Prof. Caes. Reg. P. et O. emerit. Cum approbatione Reverend. Archiepiscopi Viennensis. Editio quarta. Wien, F. Beck 1869. IV u. 359 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr. Ob das ganze Buch oder nur das Titelblatt neu gedruckt ist, kann ich nicht bestimmt sagen; das Papier des Titelblattes ist weißer, als das des Buches.

und von den Arbeiten, welche seitdem erschienen sind, nichts zu erfahren? Als die „neuesten" Bearbeitungen der Einleitung werden S. 7 die 1812—22 erschienenen von Bertholdt, Tobenz, Alber und Pareau angeführt, als Zeitschriften, welche Beiträge zur Einleitung enthalten, die von Michaelis, Eichhorn, Paulus, Henke und Rosenmüller!

— Newmans „Callista" ist jetzt auch der Tauchnitz'schen Collection of british authors als 1021. Band einverleibt worden [1]). Die deutsche Uebersetzung von Schündelen ist 1865 in vierter Auflage erschienen.

1) *Callista.* a sketch of the third century. By *John Henry Newman* of the oratory. Copyright edition. Leipzig, Tauchnitz 1869. 334 S. 12. 15 Sgr.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Amberger, Pastoraltheologie, 3. Bd., von Jocham.
Bullarium romanum, Turiner Ausg., von Sentis.
Kampschulte, Kirchl.-polit. Statistik von Westfalen, von Evelt.
Kleutgen, die alten und neuen Schulen, von Reusch.
Köpke, Hrotsuit von Gandersheim, von Ruland.
Kössing, Liturg. Erklärung der Messe, von Thalhofer.
Mangold, Bilder aus Frankreich, von Schwab.
Martin, la science et les sciences, von v. Hertling.
Müller, der Barnabasbrief, von Peters.
Renan, Saint Paul, von Langen.
Schwab, Franz Berg, Prof. in Würzburg, von Katzenberger.
Stumpf, der platon. Gott und die Idee des Guten, von Michelis.
Venn und Hoffmann, Franz Xavier, von F. X. Kraus.

Zur Recension sind eingesandt:
Brüll, Fremdsprachliche Redensarten im Talmud.
Ehrt, Abfassungszeit und Abschluß des Psalters.
Giefers, Erfahrungen und Rathschläge betr. die Erbauung neuer Kirchen, 3. Aufl.
Haupt, der erste Brief des h. Johannes.
Kaulich, zur Reform der Gymnasien.
Krementz, das Leben Jesu die Prophetie der Gesch. seiner Kirche.
Leonhardi, der Philosophencongreß als Versöhnungsrath; über Krause's Philosophie.
Lorinser, die Bhagavad-Gita übers. und erläutert.
Wolfgang Menzel, Kritik des modernen Zeitbewußtseins.
Pichler, die Theologie des Leibniz.
Rönsch, Itala und Vulgata.
Schletterer, Gesch. der geistl. Dichtung und kirchl. Tonkunst bis zum 11. Jahrh.
Staffler, die Idee einer rationellen Universal-Dolmetscher-Sprache.
Thyen, Benno II., Bischof von Osnabrück.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Ich werde wahrscheinlich vom 10. August bis in die erste Hälfte des September von Bonn abwesend sein. Die Herren Mitarbeiter bitte ich, solche Briefe, von denen sie wünschen, daß sie mir nachgeschickt werden, mit „Eilt" zu bezeichnen. Reusch.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 16. August 1869. №17.

Niederländische Bibelübersetzungen.

Het nieuwe Testament onzes Heeren Jesus Christus, volgens den latynschen tekst der Vulgaet in het nederduitsch vertaeld en in doorloopende aanteekeningen uitgelegd door **Joannes Theodorus Beelen**, Kamerheer van Z. H. Pius IX., Hoogleeraar aan de kath. hoogeschool von Leuven enz. Löwen, Fonteyn 1859—1869.

Prof. Beelen hat sich durch gelehrte Arbeiten auf dem Gebiete der Exegese und der orientalischen Literatur [1]) hervorgethan. Die erste Probe einer niederdeutschen Uebersetzung des N. T. veröffentlichte er 1858 in der Schrift „Grundregeln für die Bearbeitung einer niederdeutschen Uebersetzung des N. T.“ (Grondregels voor het vervaardigen eener nederduitsche vertaling van het N. T. Amsterdam, C. L. van Langenhuysen). Es erschien dann bald das Matthäus-Evangelium und vor und nach das übrige N. T.

Beginnen wir mit einem Rückblick auf das, was früher in den Niederlanden, sei es in Belgien oder in Holland, für die Uebersetzung der Bibel geschehen war. Abgesehen von dem Heliand, der schwerlich mehr als „niederländisch“ angesehen werden darf, und von Paraphrasen und Glossen zu den Psalmen und dem Hohen Liede, deren Alter ungewiß ist oder deren Sprache mit der des Heliand übereinstimmt, sind uns keine Arbeiten zur Bibel in niederländischer Sprache aus der Zeit vor dem 13. Jahrh. bekannt [2]). Im ersten Viertel des 13. Jahrh. aber wurde, wahrscheinlich zu Damme bei Brügge, ein gewisser Jakob geboren, welcher nach dem Orte, wo er lange als Stadtschreiber wohnte und 1291 in hohem Alter starb, van Maerlant genannt wurde. Dieser verfaßte neben einer Menge von hagiographischen und geschichtlichen Werken auch eine „Reimbibel,“ bei der er die lateinische Biblia scholastica des Petrus von Troyes (mit dem Beinamen Comestor, † 1198 als Canonicus von St. Victor zu Paris, s. Lit.-Bl. 1868, 349) zu Grunde legte, um

onvervaert
Fraye rime te brenghen voert
Van eenre jeesten, die ic begaert
Hebbe te ontbinden in duudsche woert.
Scholastica wil ic ontbinden
In duudschen worde uten latine,

d. h. „ohne Furcht schöne Reime zu bilden über einen Gegenstand (jeesten = gestum, Thatsache), den ich in deutscher Sprache zu behandeln wünschte; (die Historia) scholastica will ich aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzen.“ Diese Reimbibel enthält eine Reihe von Erzählungen aus dem A. T., ein Leben Jesu nach den vier Evangelien und eine Geschichte der Juden von Christus bis zur Zerstörung Jerusalems nach Flavius Josephus (unter dem Titel Wrake van Jerusalem, Rache an Jerusalem). In diesem Werke, welches den Zweck hatte, das damals sehr erschlaffte Interesse für die Bibel unter dem Volke wieder anzuregen, findet man manche Stellen, welche den Geist der damaligen Zeit, auch den Verfall der Sitten und des kirchlichen Lebens bei Geistlichen und Laien schildern (vgl. Lit.-Bl. 1868, Sp. 629).

Maerlants Arbeit ist die vollständigste Bearbeitung der h. Schrift, welche uns aus der Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst erhalten ist. Eine wörtliche Uebersetzung des ganzen A. und N. T. besitzen wir aus dieser Zeit nicht. Le Long spricht indeß (Bibl. sacra I, 409 ed. 1723) von einer zu Oxford (Bibl. Bodl. cod. 5281) befindlichen Handschrift vom J. 1472, welche die vier Evangelien in niederländischer Sprache enthält. Andere Oxforder Handschriften (Bibl. Bodl. 5258. 8641) enthalten die paulinischen Briefe, die Apostelgeschichte und die Apokalypse, eine Handschrift zu Paris (Bibl. Colbert. 2854) den größten Theil des N. T., eine Handschrift zu Basel ohne Datum die Apok. lingua Brabantina.

Im J. 1475 erschien zu Köln eine niederdeutsche Bibel in zwei Foliobänden, eine andere, gleichfalls 2 Fol., am 10. Jan. 1477 zu Delft in der Provinz Südholland bei Jacob Jacobssoen, genannt van der Meer, und Mauricius, genannt Yemantssoen van Middelborch. Diese Ausgabe enthält nur das A. T. nach der historia scholastica. Die Psalmen, welche darin fehlen, erschienen am 12. Jan. 1482 bei denselben Herausgebern. Daß auch das N. T. von ihnen herausgegeben worden sei, davon findet sich keine Spur. Das A. T. erschien noch in demselben Jahre aufs neue in Quart. Le Long erwähnt auch noch eine 1479 zu Gouda in 1 Fol. erschienenen Biblia belgica.

1518 erschien eine Folioausgabe der ganzen Bibel zu Löwen

1) Interpretatio epist. ad Philipp. 1849, 2. Aufl. 1852. Commentarius in Acta Apost. 1850, 2. Aufl. 1864 (s. Lit.-Bl. 1866, Sp. 92). Comm. in epist. ad Rom. 1854. Grammatica graecitatis N. T. 1857. — Chrestomathia rabbinica et chaldaica, 3 Bände, 1842. Epistolae Clementis Romani de virginitate 1856, — den syrischen Text nach einer Amsterdamer Handschrift, eine neue lat. Uebersetzung, die Uebersetzung von Wetstein und eine deutsche von Zingerle enthaltend. Da der Drucker keine syrischen Typen besaß, hat Prof. Beelen dieselben angeschafft und einen Theil des Werkes mit eigener Hand gesetzt.

2) Die Abtei Egmont, (in der Provinz Nordholland), der eigentliche Kern der alten Grafschaft Holland im 10. Jahrh., besaß schon im 11. Jahrh eine reiche Bibliothek, die besonders durch die Mitwirkung der Luitgardis, der Gemahlin des Grafen Arnold, einer vertrauten Freundin der Kaiserin Theophano, entstanden war. Hier befand sich damals ein Psalterium teutonice glossatum.

und Antwerpen bei Bartholomäus van Grave, der in beiden Städten ein Magazin hatte, 1525 ein neuer Abdruck in 4 Duodezbänden [1]). 1526 veranstaltete auch Jacob van Liesvelt aus Antwerpen eine Folio-Ausgabe, welche nach Nicolas van Wingh (s. u.) „in vielen Exemplaren" erkennen läßt, daß sie nach Luthers Uebersetzung bearbeitet ist. Zu Basel erschien 1525 Dat gants Neywe Testament met kalengier en register in Octav; ferner haben wir eine Ausgabe des A. T. mit Holzschnitten von Willem Vorstermann zu Antwerpen vom J. 1528, Separatausgaben des N. T. von 1528 [2]), 1531 und 1533, und ein A. und N. T. mit einigen Holzschnitten vom J. 1531 von demselben Herausgeber, wobei den Ausgaben von Liesvelt gegenüber bemerkt ist, daß es nach dem Lateinischen „corrigirt" sei. Indeß zeigt die Vorstermann'sche Ausgabe von 1533 nach Le Long wieder theilweise Spuren Luther'schen Einflusses. Liesvelt druckte 1533 und 1534 brauchbare Register und 1540, zum Beweise seiner Rechtgläubigkeit, eine Biblia belgica mit daneben stehendem lateinischen Texte.

In den folgenden 4—5 Jahren wetteiferten die Antwerpener Drucker Peeter, Liesvelt, Vorstermann, Cäsar, Crom, Mirdmans mit einander: jedes Jahr erschien eine neue Ausgabe. 1547—48 erschien auch zu Köln mit einem Privilegium Karls V. für zwei Jahre Die Bibel, wederom met grooter nerstigheit (Eifer) overseen ende gecorrigeert, meer dan in sesz hōdert ende (600 Stellen) collacioneert met dē oudē latinische *ongefalszte* (unverfälschten) Bibliē. Duer B. Alexander Blanckart, Carmelit van Utrecht. Geprent (gedruckt) toe Coelen bij Jaspar van Gennep.

Inzwischen hatte Nikolaus van Wingh [3]) zu Löwen (höchstwahrscheinlich später Dechant und Pastor von St. Peter) auf Ansuchen des oben genannten van Grave, unterstützt von den Löwener Professoren Peter de Cort (Pastor von St. Peter) und Godevaert Stryrode O. S. D. und im Auftrage Karls V. eine Bibelübersetzung nach der 1546 zu Trient ausdrücklich approbirten Vulgata „Brabantino idiomate" verfaßt, welche 1541 bei van Grave und zu Köln bei Blakue erschien. Diese Ausgabe liegt einer großen Anzahl von Ausgaben zu Grunde, welche bei dem berühmten Buchdrucker, Gelehrten und Kunstliebhaber Christoph Plantin [4]), und nach dessen Tode (1598) bei seinem Schwiegersohn, Jan Mourentorff, genannt Moretus, erschienen und bis auf die Gegenwart ihr Ansehen behauptet haben. Mit Plantin concurrirten besonders Nutius und de Laet. Die Ausgabe des Letztern vom J. 1560 enthielt wieder Abweichungen von der Vulgata, fand aber so guten Absatz, daß schon 1565 eine neue „mit Summarien und Concordanz" folgte.

Nach dem Erscheinen der Clementinischen Ausgabe der Vulgata (1592) wurde die Uebersetzung van Winghs von einigen Löwener Professoren revidirt. Die neue Ausgabe erschien 1599 bei Plantins Nachfolger Moretus unter dem Titel:

Biblia sacra, dat is alle de Heylige Schriften van het O. an N. Testament, nu op een nieuw met groote naerstigheyt oversien en naer den laetsten Roomschen text verbetert door de Doctoren der H. Godtheyt in de vermaerde (berühmte) Universiteyt von Loven, in den jare 1599. Met Previlegie. T' Antwerpen bij Jan Mourentorff in de Plantijn'sche druckerij gedruckt in't jar 1599.

Moretus hatte 1598 durch ein Privilegium Philipps II. das ausschließliche Recht erhalten, die Bibel in welcher Sprache auch immer „in diesen seinen Niederlanden" zu drucken. So folgten der Ausgabe von 1599 noch 50 andere, die auf dem Titel die Worte tragen: „aufs neue gedruckt, wiederum durchgesehen und verbessert." Im J. 1614 erschien auch ein Separatabdruck des N. T. mit kurzen Erklärungen von dem Jesuiten Franz Coster von Mecheln.

Die nördlichen Provinzen der Niederlande hatten sich unterdessen schon seit 1581 von Philipp II. unabhängig erklärt. Als dieser, vier Monate nach der Ertheilung des Privilegs an Moretus, starb, wurde das Band zwischen der Republik und Spanien immer loser. Es war also nicht zu verwundern, daß die Buchdrucker der nördlichen Provinzen sich um das Privilegium nicht kümmerten. So erschien u. a. 1717 und 1732 zu Utrecht und Lüttich eine Bibelübersetzung nach der Vulgata, von Egidius de Wit und Andreas van der Schueren von Gorcum bearbeitet und mit Anmerkungen versehen; 1743 besorgte van der Schueren eine neue Ausgabe derselben. (Auch zu Köln erschien 1604 eine Ausgabe.) Indeß erstanden dem Moretus auch in Antwerpen selbst Concurrenten. Wahrscheinlich mit Berufung auf den Wortlaut des Privilegs, welches auf seine Nachkommen nicht ausdrücklich ausgedehnt ist, erschienen nach seinem Tode (1610) zu Antwerpen 1626, 1657, 1688 und 1690 Bibelausgaben, 1717 eine zu Brüssel, die, si dialectum spectes, Flandriae et Brabantiae provinciis apprime congruit, wie Lelong sich ausdrückt. Auch den 21 Octavbände füllenden lateinischen Commentaren zu einem großen Theile des A. T. von den Franciscanern Wilhelm Smits und Peter van Hove, Antw. 1744 ff., ist eine versio belgica beigefügt. — 1743 erschien eine neue Ausgabe der Mourentorff'schen Bibel, welche in sprachlicher Hinsicht noch immer zu wünschen übrig ließ, weil in der Mitte des 18. Jahrh. die flämische und holländische Grammatik und Orthographie sich in einem sehr verwirrten Zustande befanden und der Herausgeber, statt sein Werk zu verbessern, einige Sätze des Thomas von Kempen (I, 5) an die Spitze stellte: „Die Wahrheit ist in der h. Schrift zu suchen, nicht Beredsamkeit." „Willst du aus dem Lesen der h. Schrift Nutzen ziehen, so lies demüthig, einfältig und gläubig." Seitdem ist die ganze Bibel in flämischer oder holländischer Sprache nicht mehr gedruckt worden [1]), dagegen eine große Zahl von Auszügen und Bearbeitungen einzelner Theile, namentlich der Evangelien (von Hofman, van Steenwyk u. A.).

Kein Wunder also, daß die Ankündigung einer neuen Bibelübersetzung von Prof. Beelen im J. 1858 mit Freuden begrüßt wurde. So verbreitet war das Verlangen der niederländischen Katholiken nach einer neuen Bibel in ihrer Sprache, daß auch eine zweite Uebersetzung von dem Advocaten J. P. Lipman im Haag, von welcher die vier Evangelien 1859 gleichzeitig mit der das Matthäus-Evang. enthaltenden ersten Lieferung des Beelen'schen Werkes, und 1861 der Römerbrief erschien, gleichfalls eine günstige Aufnahme fand.

Die Grunsätze, welche Beelen bei seiner Uebersetzung befolgte,

1) Wir besitzen aus demselben Jahre 1525 eine „corrigirte" Bibel, welche strenge verboten wurde, weil sie größtentheils nach Luthers deutscher Bibel übersetzt war. Der Titel meldet: Men vindse te coope int huys van Delft bi Peter Kaetz (zu Antwerpen). Gheprent (gedruckt) doer Hans van Roemunde 1525. 5 Bände 16.

2) Auch diese Ausgabe wurde verboten.

3) Peter van Wingh, Canonicus von St. Martin zu Löwen († 1552), hat in flämischer Sprache ein Werk über die Sacramente geschrieben. Um dieselbe Zeit erwarb sich durch biblische Arbeiten große Verdienste der Dominikaner Henten aus Nalinnes in Hennegau († 1566 zu Löwen), der auf Veranlassung Karls V. von der theol. Facultät zu Löwen mit der Verbesserung des Textes der Vulgata beauftragt wurde. S. *Valerius Andreas*, Bibliotheca Belgica p. 514.

4) Unter den Mitarbeitern an den Correcturen in der Plantin'schen Druckerei befanden sich u. A. Raphelenge, Plantins Schwiegersohn und Cornelius van Kiel (Kilianus, Kiliaen), der 1599 ein niederdeutsch-lateinisches Wörterbuch herausgab, welches bis vor nicht langer Zeit das einzige Hülfsmittel war zur Erklärung vieler Ausdrücke des 13. und 14. Jahrh., obgleich dieselben nur insoweit darin verzeichnet sind, als sie zu Kilians Zeit noch gebräuchlich waren.

1) Es ist hier natürlich nur von kath. Bibelübersetzungen nach der Vulgata die Rede. Die protestantische, im Auftrage der Generalstaaten angefertigte und zuerst 1637 erschienene Bibelübersetzung, welche hinsichtlich des Stils sehr zu loben ist, wurde wiederholt zu Leyden, Dordrecht, Haarlem, Amsterdam 2c. gedruckt.

hat er in dem oben erwähnten Werke, Grondregels etc., in 18 Paragraphen entwickelt und durch Beispiele veranschaulicht. Er hat sich immer an die officielle Ausgabe der Vulgata gehalten, auch da, wo er ihren Text oder ihre Uebersetzung für unrichtig hält, wie z. B. 1 Petr. 2, 23: tradebat autem iudicanti se iniuste, *παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως*. Auf das Griechische ist er da zurückgegangen, wo im Lateinischen ein Wortspiel des Grundtextes nicht wiedergegeben ist, welches sich im Niederländischen ohne Verletzung der Genauigkeit und Deutlichkeit der Uebersetzung wiedergeben ließ [1]). Ferner mußte hinsichtlich des Gebrauches des bestimmten Artikels auf das Griechische zurückgegangen werden (Matth. 1, 23: *ἡ παρθένος*, virgo, *de* magd). Ebenso hinsichtlich der Composita, die im Lateinischen durch Simplicia oder durch Umschreibung wiedergegeben sind (Apg. 15, 39: *ἐκπλέειν*, navigare, afvaren; 1 Thess. 4, 9: *φιλαδελφία*, charitas fraternitatis, broederliefde; 1 Petr. 3, 8: *φιλάδελφοι*, fraternitatis amatores, broederlievend; 2 Tim. 2, 14: *λογομαχεῖν*, contendere verbis, redetwisten). Auch hinsichtlich des Gebrauches des Tempus der Participia ist eine Berücksichtigung des griechischen Textes nöthig; so wird Hebr. 10, 14 *τοὺς ἁγιαζομένους* ungenau durch sanctificatos wiedergegeben (Conc. Trid. S. 22, cap. 1: quotquot sanctificandi essent), Röm. 3, 14 *δικαιούμενοι* durch iustificati. Demgemäß übersetzt Beelen Matth. 26, 27 accipiens calicem wie Marc. 14, 23 accepto calice, da im Griechischen beide Male *λαβὼν ποτήριον* steht, durch den kelk genommen hebbende [2]).

Beelen beruft sich hinsichtlich einer solchen Berücksichtigung des Grundtextes auch bei der Uebersetzung der Vulgata auf den Vorgang der approbirten Bibelübersetzungen in andern Sprachen, von Martini, Scio und Allioli [3]).

Der belgische Episkopat und der Papst haben Beelen ihre warme Anerkennung ausgesprochen. Er hat sich durch seine Arbeit um die Katholiken der nördlichen Niederlande eben sowohl wie Belgiens verdient gemacht, da seine Uebersetzung die frühern an Treue und Genauigkeit übertrifft. Die Vortrefflichkeit der Arbeit ist seit zehn Jahren bei dem Erscheinen jeder neuen Lieferung von der katholischen und protestantischen Presse anerkannt worden [4]). Es versteht sich von selbst, daß er die in den Grondregels entwickelten Grundsätze consequent befolgt hat. Daß mitunter der leichte Fluß der Rede durch das Streben nach Genauigkeit gelitten hat, war nicht zu vermeiden, und ist jedenfalls ein geringerer Fehler, als die Ungenauigkeiten, welche sich bei andern Uebersetzern finden, die, wie Amelot, Carriere u. A., einen andern Weg eingeschlagen haben. Daß sich einige Germanismen finden, wie overzetten für verhalen, bemerken für aanmerken oder opmerken, verspreken für beloven u. dgl., ist für deutsche Leser ohne Belang oder nur als ein Zugeständniß an den Einfluß des Deutschen auf das Niederländische beachtenswerth. Röm. 9, 3 hätte übrigens cognati, statt durch aanverwandten, durch verwanten übersetzt werden sollen; denn Kilian gibt diesem Worte die volle Bedeutung von cognatus, während aanverwant, welches im vorigen Jahrhundert aus dem Deutschen sich in unsere Sprache eingeschlichen hat und von unserm Sprachforscher Weiland als cognatus erklärt wird, seit 1838 bei uns dem Worte affinis oder aangehuwd (angeheirathet) gleichgestellt wird (Civilgesetzbuch Art. 1950 u. 1951).

Maastricht. P. Alberdingk-Thijm.

1) B. bemerkt, der Lateiner habe einige Paronomasieen des griechischen Textes wiedergegeben, z. B. Apg. 8, 30: *ἆρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;* putasne *intelligis* quae *legis*? andere dagegen nicht, z. B. 2 Thess. 3, 11: *μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους*, nihil operantes, sed curiose agentes statt nihil *agentes*, sed curiose *satagentes*; 1 Kor. 3, 7: *εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός*, si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus, statt: si quis templum Dei *perdit*, *perdet* illum Deus (Beelen: zoo iemand den tempel Gods *verderft*, dien zal God *verderven*); Röm. 9, 21: *ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν*, aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam (het eene vat tot *eere* en het andere tot *oneere*).

2) Ebenso Lipman, der sonst das Griechische weniger berücksichtigt: hy nam ook den kelk, dankte etc.

3) So übersetzt Allioli Jak. 1, 13: Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat durch „denn Gott kann nicht zum Bösen versucht werden, versucht aber auch Niemanden,“ und Luk. 1, 3: visum est mihi, assecuto omnia a principio diligenter, ex ordine tibi scribere durch „ich habe für gut befunden, der [nachdem] ich über alles vom Anfange an genaue Kundschaft eingeholt“ rc.

4) Vgl. Revue catholique, Juli 1869, S. 112.

Kirchengeschichte.

Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der katholischen Kirche Schlesiens. Von der ersten Hälfte des fünfzehnten bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts (1418—1648) im Entwicklungsgange der kirchlichen Thatsachen und Zustände urkundlich dargestellt. Von Dr. **Johann Heyne**, Beneficiat an der Kapelle zur h. Elisabeth der Domkirche zu Breslau rc. Mit Genehmigung des Hochwürdigen fürstbischöflichen General-Vikariat-Amtes. A. u. d. T.: Dokumentirte Geschichte des Bisthums und Hochstifts Breslau. Aus Urkunden, Aktenstücken, älteren Chronisten und neueren Geschichtschreibern. Dritter Band. (Schluß des zweiten Zeitraums.) Breslau, Korn 1868. XL u. 1304 S. u. 5 Bl. 8. 4 Thlr.

Bei den Bestrebungen zur allseitigen Aufklärung der Local- und Provincialgeschichte ist auch Schlesien nicht zurückgeblieben. Den ersten Anstoß zu gründlichen und eingehenden Studien auf dem Gebiete der schlesischen Geschichte gab der Domherr und Professor Dr. Herber durch seine 1821 in Breslau herausgegebene Silesiae sacrae origines mit den beigefügten sorgfältig gearbeiteten tabulae chronologicae in annales historiae dioecesis. Die schlesischen historischen Bestrebungen gewannen einen sichern Stützpunkt, als Prof. Stenzel seine Thätigkeit der Geschichte der Provinz Schlesien und der Diöcese Breslau zuwendete und sowohl durch zerstreute Abhandlungen über einzelne Punkte als durch seine Urkundensammlung, 1832, seine Scriptores rerum Silesiacarum, 1835, und seine Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter den Grund für eine befriedigende Bearbeitung der Geschichte der genannten Diöcese legte. Aus den bis dahin veröffentlichten Druckwerken sowie aus handschriftlichen Quellen publicirte Ritter 1845 seine Geschichte der Diöcese Breslau. Nach Ritters schätzenswerthem Buche erschien eine Reihe anderer Arbeiten über schlesische Geschichte [1]). Die umfassendste Arbeit über die schlesische, speciell die Breslauer Geschichte ist von Johann Heyne. Er hatte die Absicht, eine zwar umfassende, aber dennoch gewisse Grenzen nicht überschreitende Geschichte des Bisthums Breslau, die bis dahin immer noch fehlte, zu schreiben. Zu seinem Zwecke hat er umfassende Quellenstudien gemacht, im schlesischen Provincialarchiv alle Urkunden

1) Dr. Colm. Grünhagen und Dr. Georg Korn, Urkunden des Bisthums Breslau in Auszügen; Grünhagen, Register zur schlesischen Geschichte; Korn, schlesische Urkunden zur Geschichte des Gewerberechts, insbesondere des Innungswesens in der Zeit vor 1400; Meitzen, Urkunden schlesischer Dörfer; Palm, Acta publica, Verhandlungen und Correspondenzen der schlesischen Fürsten und Stände; Fr. Wilh. Schirmacher, Urkundenbuch der Stadt Liegnitz und ihres Weichbildes bis zum Jahre 1455; Wattenbach und Grünhagen, Registrum St. Wenceslai, Urkunden vorzüglich zur Geschichte Oberschlesiens, Jahresberichte und Abhandlungen der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur; Ander, historische Statistik der evangelischen Kirche in Schlesien; Biermann, Beiträge zur Geschichte der Herzogthümer Zator und Auschwitz; Görlich, Geschichte des Klosters Liebenthal; Grünhagen, König Johann von Böhmen und Bischof Nanker von Breslau; Heyne, Geschichte der Stadt und des Fürstenthums Wohlau; Kastner, Geschichte der Stadt Neiße; Knoblich, Herzogin Anna von Schlesien; Schade, Geschichte der Johanniter-Kirche in Striegau; Weltzel, Geschichte von Kosel; W. v. Ysselstein, Local-Statistik der Stadt Breslau.

benutzt, die für seinen Zweck dienlich sein konnten, und namentlich den reichen archivalischen Schatz des Breslauer Domarchivs in gewissenhafter und erfolgreicher Weise verwerthet. In den zwei ersten Bänden hat der Verf. die Geschichte des Bisthums Breslau bis zum Jahre 1419 geführt. Der vorliegende dritte Band bringt den Schluß des zweiten Zeitraumes oder die Zeit der Oberherrschaft der böhmischen Könige über Schlesien bis zum Abschluß des westfälischen Friedens. Im ersten Buche wird die Geschichte der geistlichen Kirche in Schlesien im Allgemeinen vom Anfang des 15. Jahrh. bis zum westfälischen Frieden, im zweiten die Geschichte des Bisthums Breslau, im dritten die Geschichte der einzelnen Stifter und Klöster in Schlesien bis zum Abschluß des westfälischen Friedens behandelt.

Eine Diöcesangeschichte, wie solche vom Verf. beabsichtigt war, und wie sich dieselbe aus der Specialgeschichte so vieler in den mannigfachsten Beziehungen von einander verschiedener Territorien und Institute aufbaut, konnte unmöglich eine künstlerisch abgerundete Form und eine pragmatische Darstellung erhalten. Nur in dem ersten Buche, welches meist allgemeine Reichsverhältnisse bespricht, bemüht sich der Verf., das Material zu einem abgerundeten Gesammtbilde zu verarbeiten und diesem Theile seines Werkes mehr den Charakter einer zusammenhängenden geschichtlichen Darstellung als einer bloßen Materialien-Compilation zu geben. Mit grellen Zügen sind hier die zahllosen Grausamkeiten erzählt, mit denen die Hussiten für ihre Anschauungen Propaganda machten und alle Gegner, die ihnen auf ihren Mordzügen begegneten, hinmordeten. In den stillen Räumen des Stiftes Grüssau spielte im Sommer des Jahres 1426 eine Blutscene, die in den Annalen der Ketzergeschichte nicht leicht ihres Gleichen findet. Eine starke Rotte von Hussiten drang in das Stift ein, verlangte von den Ordensbrüdern das heilige Abendmahl unter beiden Gestalten und bedrohte Jeden mit dem Tode, der es wagen würde, nur einem der Hussiten den Kelch zu verweigern. Als die Ordensbrüder dieses Ansinnen mit Entschiedenheit zurückwiesen, fielen sie unter den Mordstreichen der Hussiten als Martyrer für das katholische Bekenntniß. Unter den Hingemordeten befanden sich 30 Priester, 18 Diakonen, 6 Subdiakonen, 6 Professen, 7 Conversen, 3 Novizen. Wenn man der Tradition Glauben schenken darf, die auch in einem heute noch erhaltenen Deckengemälde Ausdruck gefunden hat, so sind diese Männer unter den ausgesuchtesten Martern hingemordet worden. Die Stätten des Grauens und des Todes waren die Kreuzgänge des Stiftsgebäudes, dann die Kirche selbst und ein freier Platz hinter dem Stift, der heute noch im Munde des Volkes „Marterwiese“ heißt. Auch die Stadt Bunzlau wurde von den Hussiten schrecklich mitgenommen. Die Hussiten trieben die geschändeten Weiber und Kinder wie Schlachtvieh auf den Nikolaikirchhof zusammen und verübten an denselben die scheußlichsten Grausamkeiten. Kein Haus blieb von den raublustigen Mordgesellen verschont; alles, was man nur fortbringen konnte, wurde geplündert. Zuletzt wurde die Stadt in Brand gesteckt; bald schlugen die Flammen an allen Seiten empor und fast die ganze Stadt wurde in einen großen Aschen- und Trümmerhaufen verwandelt. Weiter vernehmen wir von dem Martyrium des Pfarrers Mägerlin in Wünschelburg, von dem Wüthen der Hussiten in Laubau, dem Martyrertod des Pfarrers Jeremias Gall und der Priester und Chorknaben in Laubau, vom Martyrium der Cistercienser in Kamenz, von den hussitischen Gräueln in Frankenstein, Hainau, im Cistercienserstift Heinrichau bei Münsterberg und im Cistercienserstift Leubus. Darauf lernen wir die verschiedenen Secten, welche sich aus dem hussitischen Bekenntnisse bildeten, näher kennen, so namentlich die der Orebiten oder Horebiten und Taboriten in Böhmen, der Pikarden, der Adamiten, der Chiliasten, der Galkaisten.

Der Werth des Buches würde wenig verloren haben, wenn es dem Verf. gefallen hätte, bei der Besprechung der hussitischen Angelegenheiten und Kämpfe einerseits seiner moralischen Entrüstung nicht so übermäßig scharfen Ausdruck zu geben, andererseits auch den Auslassungen und Erzählungen der auf hussitischer Seite stehenden Schriftsteller und Quellenautoren einiges Gewicht beizulegen. Es wird Niemanden einfallen, die Scheußlichkeiten, durch welche die Hussiten ihre Sache geschändet haben, entschuldigen zu wollen. Aber man findet eine Erklärung des ganzen Vorgehens der Hussiten, wenn man bedenken will, daß diese Fanatiker da erst für die Freiheit ihrer Gewissen die Waffen ergriffen, als von Seiten des Reiches ihre gewaltsame Vertilgung beschlossen und der Kreuzzug gegen sie eröffnet war. Den Hussiten stand ihre Ueberzeugung über alles, und sie scheuten keinen Kampf und schreckten vor keiner Grausamkeit zurück, wenn es darauf ankam, das Recht dieser Ueberzeugung zu vertheidigen. Die Hussiten erfuhren keine Schonung von Seiten der gegen sie gesandten Reichstruppen, und man braucht sich nicht zu wundern, wenn sie dem bittersten Rachefühl gegen ihre Bedränger und gegen deren ganzen Anhang frei die Zügel schießen ließen. Es ist nicht zu verkennen, daß während der hussitischen Wirren multum peccatum est intra et extra muros. Heyne's ganze Darstellung dieser Wirren, sofern dieselben Schlesien betreffen, würde eine ganz andere Färbung erhalten haben, wenn auch die Kehrseite des trostlosen Bildes einer eingehendern Beachtung und einer parteilosen Berücksichtigung gewürdigt worden wäre. Es gibt wenige Bücher, in welchen die allgemeinen Zustände des Reiches zur Zeit der Hussiten besser, gründlicher und unparteiischer behandelt wären als in der Geschichte des Kaisers Sigmund von Aschbach. Es ist sehr zu bedauern, daß H. dieses classische Werk so wenig oder gar nicht zu Rathe gezogen hat. Hätte er sich nicht gar zu einseitig auf katholische Quellen, Berichterstatter und Bearbeiter beschränkt, so würde er die Ueberzeugung nicht haben verschweigen können, daß auch auf der Seite, auf welcher man glaubte, durch vollständige Ausrottung der ketzerischen Hussiten ein gottgefälliges Werk zu thun, wenig Milde, Schonung und Menschlichkeit zu finden war. Die armen gehetzten Opfer sahen sich in ihrer Verzweiflung gezwungen, sich gegen ihre Bedränger zur Wehr zu setzen, und erst dann begannen die Hussiten alle Gefühle der Menschlichkeit zu verleugnen und mit teuflischer Mordlust und wildem Rachedurst gegen ihre Verfolger zu wüthen, als sie erkannten, daß sie nur auf Anerkennung ihres Bekenntnisses würden rechnen können, wenn sie sich dieselbe mit dem Schwert in der Hand würden ertrotzt haben. Wenn H. diese Thatsache nüchtern und vorurtheilslos gewürdigt hätte, würde er das Vorgehen der Hussiten milder und nachsichtiger beurtheilt haben.

Da, wo der Verf. nicht aus Urkunden und anderweitigen archivalischen Quellen schöpft, sondern sich auf abgeleitete Quellen und spätere Bearbeitungen stützt, ist er bei der Auswahl dieser historischen Hülfsmittel nicht immer glücklich; vielfach verläßt er sich mit zu großem Vertrauen auf Bücher, die völlig antiquirt und in ihren Ergebnissen durch neuere Forschungen weit überholt sind. Dagegen sind andere Darstellungen unberücksichtigt geblieben, welche bei einzelnen behandelten Perioden in erster Reihe benutzt werden mußten. Außer Aschbach vermißt man z. B. die Arbeiten von Voigt über Aeneas Sylvius und Capristano. An der Stelle, wo H. die Historiker nennt, welche Tilly's Ehre bezüglich des Magdeburger Brandes zu retten bemüht sind, vermißt man den Namen Heising, dessen Büchlein nicht unbedeutendes Verdienst hat um die Klarstellung der Vorgänge vor und während der traurigen Magdeburger Katastrophe. Man kann aber nicht sagen, daß H. überhaupt die Benutzung neuerer historischer Werke grundsätzlich verschmähe; thut er doch in der Benutzung Karl Adolf Menzels des Guten etwas zu viel. Es sei ferne, ihm einen Vorwurf daraus zu machen, daß er diese hervorragende Autorität auf dem Gebiete der deutschen Geschichte in ausgiebiger Weise benutzt hat; aber die Art und Weise, wie er Menzels Werk benutzt, scheint mir nicht die richtige zu sein; es wird völlig

widerwärtig, jeden Augenblick Menzel als Autorität mit dem variirenden Ausdrucke: „sagt Menzel, wie Menzel bemerkt, wie Menzel schreibt, wie Menzel so schön ausführt" u. s. w. angeführt zu sehen.

Auch bezüglich der Auffassung und Beurtheilung einzelner nachhussitischer historischer Ereignisse hätten wir etwas mehr Unbefangenheit und ungeschminkte Offenheit gewünscht. Bei der Darstellung der sittlichen und wissenschaftlichen Zustände vor und während der Reformationszeit kann die bei Manchen noch zu sehr beliebte Vertuschungssucht das Interesse der historischen Wahrheit nur gefährden. Die Geschichte fordert Wahrheit, unverschleierte Wahrheit. Es ist gerade nicht nothwendig, allzutief in das Einzelne des Scandals und der Persönlichkeiten einzudringen; aber wo es erforderlich ist, Fehler und Gebrechen zur Erklärung mancher Ereignisse, Bestrebungen und Kämpfe aufzudecken, ist es unstatthaft, den Mantel der christlichen Liebe über die Vergangenheit zu decken oder aus Zimperlichkeit Männer und Zustände vertheidigen zu wollen, die vor dem Forum der Wahrheit verurtheilt sind. Darum will es uns nicht zusagen, daß das Benehmen der Domgeistlichkeit den Bemühungen um Gründung der Breslauer Universität gegenüber nicht in seiner ganzen Erbärmlichkeit klar gelegt, der persönliche Charakter des Bischofs Conrad (1417—1447) nicht in seinem wahren Lichte dargestellt und die Gewaltthätigkeit des Bischofs Jost (1456—1467) nicht in klarer Weise gekennzeichnet wird. Bei der Darstellung der Bemühungen um Einführung der Reformation an manchen Orten der Breslauer Diöcese geht H. nicht tief genug auf den Grund der reformatorischen Bestrebungen ein; er würdigt in dieser Beziehung vielfach zu wenig die sittliche und wissenschaftliche Versunkenheit eines großen Theiles der Geistlichkeit. Dankenswerth aber sind die vielen bis jetzt unbekannten Nachrichten über einzelne Persönlichkeiten, welche bei den Reformbestrebungen in der Diöcese Breslau eine hervorragende Rolle spielten, wie namentlich Oswald Winkler, der letzte katholische Stadtpfarrer der Haupt- und Pfarrkirche zu St. Maria Magdalena, Joachim Cyrius, den nach Winklers Tode an diese Kirche berufenen Pfarradministrator, Johann Heß, der erste lutherische Pfarrer dieser Kirche, und Laurenz Corvinus von Neumarkt, Stadt-Notar zu Breslau, der thätigste Beförderer der kirchlichen Spaltung. Der Same, welchen Heß ausgestreut, ging zum tiefsten Schmerz des strenggläubigen Capitels für ihn freudig auf und trug bald reichliche Früchte: der größte Theil der Bürgerschaft Breslau's fiel von der katholischen Kirche ab. Nachdem Heß, der inzwischen in den Jahren 1525 und 1532 sich zweimal verehelicht hatte, sein Werk in der schönsten Blüthe gesehen, starb er unter dem Ausruf: ave domine Jesu am 6. Jan. 1547 in Folge eines Schlaganfalles. Corvin war einer der ersten, die sich für Luther erklärten; für Luthers Sache entwickelte er eine ungemeine Thätigkeit, weil er glaubte, sein aufstrebender Geist könne nur in dieser kirchlichen Bewegung, wenn er sich an dieselbe anschlösse, und in den durch dieselbe zu Tage geförderten neuen Ideen neue Nahrung finden.

Von andern interessanten Partieen des Buches sind hervorzuheben: die erste Periode der Säcularisation kirchlicher Güter und Stiftungen im Anfange des 16. Jahrh.; Caspar von Schwenkfeld, ein schlesischer Edelmann und Sectenstifter; die Exemtion des Bisthums Breslau von der erzbischöflichen Kirche zu Gnesen von den ersten Spuren der factischen Trennung der schlesischen Kirche vom Metropolitanverbande mit Gnesen an; der Dompropst Nicolaus Gramis und seine Schicksale; die beabsichtigte Stiftung der Universität zu Breslau, die Schulen zu Breslau, die Ankunft der Jesuiten in Breslau und ihre Kämpfe mit dem Breslauer Rathe wegen Errichtung einer Akademie. Weiter erhalten wir schätzenswerthe Nachrichten über die ältesten Buchdruckereien in Breslau und über die aus der ältesten Breslauer Presse hervorgegangenen Drucke. Von gelehrten Schlesiern in dem behandelten Zeitraume sind hervorzuheben: Peter Wichmann aus dem Orden der Dominicaner im Kloster St. Adalbert, Professor der Theologie; Nicolaus von Turgau aus dem Orden der Franciscaner, Guardian und Prediger im Kloster St. Jakob; Mag. Franz, Kanonicus der Kirche zum h. Kreuz und Stadtpfarrer bei St. Maria Magdalena; der Dechant des Collegiatcapitels beim h. Kreuz, Mag. Nicolaus Wendeler; der Vicar des Dominicanerordens Martin Sporn; Conrad Preder von Neisse; der Abt des Augustiner-Chorherrenstiftes Jodocus von Ziegenhals; der Abt des Sandstiftes Stanislaus Brasiator; der Subcustos der Breslauer Domkirche Sigismund Rositz; Nicolaus Tempelfeld; Michael Czachericz von Neisse; Christoph Thyme von Freistadt; Johann von Glogau; Johann Saurmann von Breslau; der Prämonstratenser-Chorherr Nicolaus Liebental; Bartholomäus Stein.

Im weitern Verlauf werden besprochen: Gesetze, Statuten und Verordnungen der schlesischen Kirche, die kirchliche Verfassung bis zum westfälischen Frieden, Verfassung der einzelnen Pfarrkirchen Schlesiens in den Städten und auf dem Lande, kirchlicher Besitzstand, Veräußerung der Kirchengüter im Hussitenkriege und deren Wiedereinlösung, die Bischöfe und Weihbischöfe des Bisthums Breslau, die Schicksale der Stifter und Klöster in der Stadt Breslau wie in den einzelnen Fürstenthümern. Aus dem massenhaften Detail, welches der Verf. in dem die einzelnen Stifter und Klöster behandelnden Theile seiner Arbeit zusammengetragen hat, begnügen wir uns, hier einige kunsthistorische Nachrichten hervorzuheben. Zu den mittelalterlichen Baudenkmalen Breslau's, die das Auge des Kunstkenners und des Freundes alter Architektur fesseln, gehört die jetzt leider vielfach verstümmelte Vorhalle des Domes am großen Portale. Sie ist ein Werk des Domcapitels. Im J. 1465 verpflichteten sich die Maurermeister Johann Bertholt und Franz, an das Hauptportal des Domes eine Halle anzubauen. Um sie herzustellen, sollten zwei Pfeiler an die alten Pfeiler angelegt und von gehauenen Steinen in einer Dimension von $^5/_4$ Ellen aufgeführt werden. Diese Pfeiler sollten mit Statuen und Bildwerken verziert werden. Auf beiden Seiten der Vorhalle sollten zu unterst Adam und Eva, oben darüber Petrus und Paulus, zu beiden Seiten aber die Standbilder des h. Vincenz und der h. Hedwig angebracht werden. Das Gewölbe sollte in Kreuzbogen aufgeführt, oben mit einem flachen Ziegeldach eingedeckt und mit einer steinernen Rinne und zwei Gurgeln zum Wasserablauf versehen werden. Ueber dem äußern Eingang sollte ein doppelter Spitzbogen geführt und jeder derselben mit Laubwerk und verschiedenen Wappenschildern geschmückt werden. Der untere Spitzbogen sollte als Schlußstein das Haupt des Patrons der schlesischen Kirche, des h. Johann des Täufers, auf einer von Engeln gehaltenen Schüssel tragen, der obere Bogen aber auf seiner blumenartigen Spitze das Standbild des h. Johannes des Täufers zeigen. Das Gewölbe sollte lasurblau angestrichen, die Wappenschilder, Bildwerke und Inschriften aber vergoldet werden. Zwei Jahre später verpflichteten sich dieselben Meister, den schon 1465 bedungenen Bau der Vorhalle des Domes noch kunstreicher auszuführen. Zu diesem Zwecke sollten sie dem Bau noch $4^1/_2$ Elle zugeben und ihn mit Bild- und Laubwerk noch stattlicher und schöner ausschmücken als vorher bedungen war. Die von den genannten Meistern aufgeführte Vorhalle stand in ihrer ganzen Pracht noch keine 150 Jahre. Im Jahre 1618 zertrümmerte ein gewaltiger Sturm die kostbare Vorhalle in solcher Weise, daß man die zerbrochenen Steine und Bildwerke kaum auf zehn Fudern wegzuführen vermochte. Der Ausbruch des dreißigjährigen Krieges und die mit diesem blutigen Kriege vereint über Schlesien hereingebrochenen Drangsale ließen den Gedanken, die Vorhalle in ihrer frühern Pracht wiederherzustellen, nicht aufkommen. Man sammelte daher die unbeschädigt gebliebenen Bildsäulen, Sculpturen, Säulenschäfte und Capitäle, so gut man es vermochte, und fügte sie ohne Harmonie und Sinn zu einem unvollständi-

gen und unverständlichen Ganzen zusammen. — Zum Bau des Collegiums und der schönen mit zwei Thürmen geschmückten Kirche der Jesuiten in Glogau wurden die Trümmer der zerstörten Kirche corporis Christi verwendet, und um mehr Raum für die Aufführung dieses Prachtbaues zu gewinnen, im J. 1662 noch das städtische Malzhaus um den Preis von 1200 Thaler gekauft. Mehrere andere Grundstücke wurden noch erworben und der imposante Bau des Collegiums und der Kirche 1724 vollendet. Die Kirche wurde in demselben Jahre vom Breslauer Weihbischof Elias Daniel von Sommerfeld feierlichst eingeweiht. — Am Augustiner-Chorherrenstift zu Sagan vollendete der 1450 gewählte Abt Simon I. den Kreuzgang, überwölbte denselben und versah ihn mit Glasgemälden. Die Abteikirche beschenkte er mit werthvollen Paramenten und andern Ornaten. Der 1514 gewählte Abt Christoph I. desselben Stiftes beschäftigte sich viel mit dem Ausbau der Stiftsgebäude und legte für dasselbe im Stiftshof an der Stadtmauer ein langes und geräumiges Gebäude für Fleischer, Schuhmacher und Stallung an, baute ein Waschhaus vor der Stadt nicht weit von der großen Mühle, ließ alle Wände der Stiftsgebäude mit Cement ausfüllen und weißen und legte den Grund zu einem Thurme, anderer unbedeutender Bauten nicht zu gedenken.

Wenn auch das Heyne'sche Buch an vielen und erheblichen Mängeln leidet und auf den Charakter der Mustergültigkeit für ähnliche local-historische Arbeiten keinen Anspruch machen kann, so kann ihm doch eine hervorragende Bedeutung auf dem Gebiete der schlesischen Geschichte nicht abgesprochen werden, und jeder Schlesier, der ein Herz für die Vergangenheit seiner Provinz hat, wird sich dem Verf. zu großem Danke verpflichtet fühlen. Bei der Ausarbeitung des vierten Bandes könnte der Verf. etwas mehr Aufmerksamkeit auf die Stilisirung richten und statt der vielfach uncorrecten, geschraubten und schmulstigen Sprache sich eines präcisen, ungezwungenen und einfachen Stiles befleißen.

Köln. L. Ennen.

Kirchliche Statistik.

Die **Stifte der alten Orden** in Oesterreich. Ihre Aufgabe, Stellung, Wirksamkeit. Beleuchtet von Dr. **J. Friedrich Ritter von Schulte,** Professor der Rechte an der Universität Prag. Giessen, Roth 1869. XVI u. 76 S. 8. 10 Sgr.

Diese Schrift handelt von den 45 österreichischen Abteien und Prioraten der Prämonstratenser (7), Benedictiner (19), Cistercienser (11), lateranensischen Chorherren (7) und Kreuzherren (1). In den angehängten Tabellen wird der Personalstand und die Wirksamkeit derselben in der Seelsorge und an den Gymnasien 2c. durch Ziffern anschaulich gemacht; von den acht böhmischen Stiften wird auch der Grundbesitz angegeben. Auf letztere ist auch in den Erörterungen der Schrift selbst vorzugsweise Rücksicht genommen. Die speciellen Erörterungen über die jetzige Aufgabe, Stellung und Wirksamkeit der österreichischen Stifte sind mit Rückblicken auf ihre Vergangenheit und mit eingehenden Betrachtungen über die kirchliche und sociale Bedeutung der Orden überhaupt und die rechtliche Stellung derselben durchwebt. Nicht weniger um dieser allgemeinern Erörterungen willen als wegen der Fülle der für die Kenntniß und richtige Würdigung der kirchlichen Verhältnisse in Oesterreich wichtigen, auf sorgfältiger Prüfung beruhenden speciellen Mittheilungen verdient die Schrift Beachtung in den weitesten Kreisen. Zu den anerkannten Vorzügen anderer Publicationen des Verf. kommt bei dieser, — was ich nebenbei zu erwähnen nicht unterlassen will, — hinzu, daß sie sehr gut geschrieben und von den stilistischen Unebenheiten und Nachlässigkeiten frei ist, mit denen es Sch. sonst mitunter nicht strenge genug nimmt.

Sch. spricht es selbst ganz offen aus, daß seine Schrift einen apologetischen Zweck verfolgt: sie soll zeigen — und zeigt wirklich — daß die Stifte der alten Orden in Oesterreich auch in der Gegenwart für die kirchlichen Zwecke der Seelsorge, des Lehramts und der Wissenschaft Anerkennenswerthes leisten und ohne wesentliche Umgestaltung noch mehr leisten können, daß eine Aufhebung derselben durch den Staat nicht nur ein Eingriff in das Privatrecht und in das Recht der kath. Kirche sein, sondern auch dem Staate keinen Vortheil bringen, und daß die Verwendung des Vermögens derselben zu anderen kirchlichen Zwecken durch die Kirche selbst weder die Nothwendigkeit noch gute Gründe für sich haben würde (S. XIII). Selbst die ‚Grenzboten' haben kürzlich anerkannt, „daß der Staat bei Einziehung der Stifte mit ihrem Vermögen nicht die Lasten bestreiten könnte, welche er mit übernehmen müßte" (S. 44). Durch die von Sch. zusammengestellten Data wird dieser Satz evident gemacht. Die Stifte sind meist reich — die 8 böhmischen haben zusammen 80,891 Joch (zu 1600 □Klaftern) Grundbesitz [1]); — aber das Stiftsgut trägt zunächst alle Staatsabgaben: die ordentliche Grundsteuer sammt Zuschlägen, die Gebäude-, Hauszins- und Einkommensteuer und die verschiedenen Erwerbs- und indirecten Abgaben. Dazu kommen die Mobiliarsteuer und für das unbewegliche Vermögen das sog. Erwerb- oder Erbsteuer-Aequivalent, alle 10 Jahre 3 % des Werthes. Die Stifte entrichten ferner alle Gemeinde-, Bezirks- und Landes-Umlagen. Sie zahlen endlich einen Zuschuß zum Religionsfonds (47,766 G. pro 1869) und beim Amtsantritt eines neuen Prälaten eine sog. Taxe, welche mit $5\frac{1}{2}$ % des Einkommens berechnet wird (Tepl hat an solchen Taxen in diesem Jahrhundert 64,767 G. gezahlt). Von den 1824 Priestern der Stifte (der nichtpriesterlichen Mitglieder, Laienbrüder, Novizen 2c. sind nur 370) sind 1029 in der Seelsorge als Pfarrer, Kapläne 2c. beschäftigt, 286 in Lehrämtern aller Art. Die Stifte besorgen 12 Ober- und 4 Untergymnasien; an diesen fungiren 179 (geprüfte) Lehrer aus den Stiften; nur 2 dieser Anstalten erhalten eine Staatsunterstützung von zusammen 13,002 G.; das Schulgeld von allen, 35,544 G., bezieht der Staat. Würden die Stifte aufgehoben, so würden diese Gymnasien dem Staate mindestens 200,000 G. kosten. Die Stifte unterhalten außerdem mehrere Realschulen und viele Elementarschulen [2]). Wenn man die reinen Einkünfte jedes Stiftes auf die aus ihnen zu unterhaltenden Personen vertheilt, so kommen auf den Kopf 200—250 G. Wollte man bei einer Suppression Jedem, der nicht als Pfarrverwalter u. s. f. eine feste Revenue behielte, auch nur 400 G. geben, so würde kaum überall ein namhafter Ueberschuß bleiben; zöge aber auch nur die Mehrzahl der Professen vor, eine Pension zu nehmen, wozu sie doch berechtigt wären, so würde das Einkommen nirgends ausreichen (S. 29).

Die Gründe, welche gegen eine Säcularisation der Stifte sprechen, können zum großen Theile auch gegen eine Aufhebung der-

1) Außerdem besitzt die kath. Kirche in Böhmen — abgesehen von Pfarr-, Kirchen-, Religions- und Studienfondsgütern — 94,924 Joch, davon das Erzbisthum Prag 42,038, die Dompropstei zu Prag 2,182, das Metropolitancapitel 19,362 (S. 76).

2) „Um an einem ganz concreten Beispiele zu zeigen, was ein Stift thut," gibt Sch. S. 54 ff. genaue Mittheilungen über die Prämonstratenser-Abtei Tepl in Böhmen. Sie hat, nach Abzug von mehr als 30,000 G. Steuern verschiedener Art, ein Gesammteinkommen von 67,495 G. Davon gehen ab: Mobiliarsteuer 829 G., Erwerbsteuer-Aequivalent 3004 G., Abgabe an den Religionsfonds 2100 G., Patronatsauslagen für Pfarren, Schulen 2c. 11,492 G. Aus dem Reste von 50,069 G. werden bestritten die Auslagen für das Gymnasium in Pilsen mit 5714 G., Kosten für die auf Universitäten studirenden Kleriker mit 5966 G., baare Auslagen für Arme, Stipendien für dürftige Studirende 2c. 4209 G. Somit bleiben 34,178 G. zur Bestreitung des gesammten Haushaltes im Stift, zur Unterhaltung des Prälaten und der c. 30 im Stifte lebenden Patres 2c. Weiterhin schildert Sch., was Tepl für die Gründung und Hebung des Curortes Marienbad gethan.

selben behufs Verwendung ihres Vermögens zu andern kirchlichen Zwecken, Dotation neuer Bisthümer u. dgl. geltend gemacht werden.' Sch. bringt dagegen S. 18 auch folgende allgemeine Erwägung vor:

Rüttelt die Kirche selbst am Privateigenthum ihrer Corporationen und Stiftungen; ruft sie die Staatsgewalt, anstatt bei ihr Schutz gegen Angriffe zu suchen, anstatt gegen deren Berechtigung zu solchen Acten mit aller Macht zu kämpfen, zu Hülfe, um mit ihr gemeinsam altehrwürdige Institute zu zertrümmern; übt sie einmal den Grundsatz praktisch aus, anstatt des Bessermachens zu vernichten; gibt sie einmal einer Zeitströmung zu Liebe alte ehrwürdige Principien auf: dann hat die Kirche ihren festen civilrechtlichen Halt verloren, dann wird sie gegen Tendenzen von anderer Seite keinen Schutz mehr haben.

Im Einzelnen zeigt Sch., für die Errichtung neuer Bisthümer liege in Oesterreich ein absolutes Bedürfniß nicht vor: für die Verwaltung der Diöcesen in der jetzigen bureaukratischen Form mache es, zumal bei dem sehr erleichterten Verkehr, keinen Unterschied, ob die Diöcese eine halbe oder eine ganze Million Seelen habe; für die Vornahme der bischöflichen Visitation und die Spendung der Firmung lasse sich in anderer Weise eine Erleichterung schaffen, für letztere durch Anstellung von Weihbischöfen oder etwa durch Ernennung der Aebte zu Bischöfen in partibus. Die Errichtung neuer Domcapitel sei gar kein Bedürfniß, die Errichtung neuer theologischer Diöcesan-Lehranstalten nicht wünschenswerth; für die Heranbildung von Seelsorg-Priestern leisteten die Stiften mindestens ebensoviel, als durch Gründung neuer Seminare geleistet werden könne; der Priestermangel habe seinen Grund in Uebelständen, die durch die Aufhebung der Stifte nicht zu beseitigen seien; die Stellung der den alten Orden angehörenden Seelsorger sei besser als die der Weltgeistlichen in den österreichischen Diöcesen. Alle diese, im Einzelnen sorgfältig ausgeführten Argumente berechtigen zu dem Schlusse:

Man kann unbedenklich zugeben, daß die Aufgabe und Wirksamkeit der Orden in der Gegenwart bei weitem jener nicht mehr gleichkommt, welche dieselben im Mittelalter hatten; ja man darf zugeben, daß unsere Zeit schwerlich Mannsorden, wie die alten sind, *schaffen* würde, wenn sie nicht existirten (S. 59). Seit Ausgang des 15. Jahrhunderts wurden kaum ein Dutzend Ordenshäuser dieser Art in ganz Deutschland und Oesterreich errichtet. Aber damit sind keineswegs die aus alter Zeit gebliebenen Stifte ohne Beruf. Haben sie auch nicht mehr jene Aufgabe, welche sie im Mittelalter hatten, Träger, Vermittler und Verbreiter der Cultur im eminenten Sinne zu sein, so ist ihre Aufgabe überhaupt und, worauf es hier ankommt, in Oesterreich noch jetzt eine höchst bedeutende (S. 61). Die Aufhebung irgend eines regulären Institutes aber, dessen Zweck noch erreicht werden kann oder gar gut erreicht wird, ist als unkirchlich zu erachten (S. 4).

Wenn auch durch die Tendenz der Schrift die Aufgabe ausgeschlossen war, neben der Lichtseite auch die Schattenseite im Leben der österreichischen Stifte zu schildern (S. XII), so unterläßt der Verf. doch nicht, wenigstens anzudeuten, in welcher Weise die Stifte ihre Aufgabe in der Gegenwart noch vollkommener als bisher erfüllen könnten. Er empfiehlt ihnen, noch eine Anzahl Gymnasien und Realschulen zu gründen, sobald sie dieselben mit tüchtigen, vom Staate geprüften Lehrern zu besetzen vermögen; mit allen Kräften für Hebung des Volksschulunterrichts zu sorgen; durch Localblätter wohlthätig auf das Landvolk zu wirken, gemeinnützige Kenntnisse zu verbreiten und dem noch vielfach herrschenden Aberglauben in einer Weise entgegenzutreten, welche die wahre Religiösität befördert; gute Volksbibliotheken anzulegen; die Wissenschaft zu pflegen, zunächst die Theologie, dann auch die Philosophie und die Naturwissenschaften u. s. w.

Die andern Orden hat der Verf. von seinen speciellen Erörterungen ausgeschlossen:

Für die Mendicantenorden kommen gänzlich verschiedene Gesichtspunkte in Betracht; bei den Maltesern und Deutschherren bildeten die geistlichen Mitglieder von jeher die untergeordneten, die Stellung der Ritter ist kaum mehr eine kirchliche trotz der Gelübde; für andere passen die Gründe zum Theil nicht, welche zu Gunsten der alten Orden sprechen (S. XIV).

Nur gelegentlich wird auf einige Unterschiede zwischen den alten und den neuern Orden hingewiesen:

Das Individuum gehört hier [in den alten Orden] einem bestimmten Kloster an, nicht wie in den Mendicantenorden der Provinz, oder wie im Jesuitenorden dem Orden als Einheit. Aus der Diöcese tritt es nicht nothwendig aus, vielmehr gehört, abgesehen von Exemtionen, das Haus und seine Bewohnerschaft zur Diöcese. Darum kann der Benedictiner, Prämonstratenser u. s. w. in der Diöcese in jedweder Hinsicht wirken in der Seelsorge, im Lehramte u. s. w., wie es für die Diöcese paßt. Es kann bei diesen Orden der allgemeine Zweck der Kirche verfolgt werden mit den Mitteln und in den Formen, welche dem individuellen Leben der einzelnen Diöcesen entnommen sind. Sie bilden keine Kirche in der Kirche, sie brauchen deshalb nicht ihre Gesellschaft als die Kirche anzusehen, ja können dies kaum, haben deshalb weder einen Zwang noch auch eine Veranlassung, Formen und Sätze, die für eine Diöcese passen mögen, allenthalben anzuwenden, weil sie die der Gesellschaft sind. So zeigt sich denn auch, daß sie allenthalben der particulären Entwicklung sich anschlossen, daß sie neue Formen annehmen können, ohne daß ihr einfaches Wesen darunter leidet . . . Die cura animarum sehen auch neuere Orden als einen Hauptzweck an, jedoch nur den Predigtstuhl und Beichtstuhl cultivirend. Damit erreichen sie freilich, erstens daß sie die gehässige und beschwerliche Seite des Pfarramtes nicht üben, zweitens übrig Zeit haben sich vorzubereiten und deshalb leicht den Pfarrklerus verdunkeln, drittens die glänzende Seite des Amtes auf der Kanzel versehend Ruhm, im Beichtstuhl geistlichen Einfluß erwerben können (S. 10—13; vgl. 32. 62).

Im Zusammenhange mit dem Hauptthema der Schrift berührt der Verf. gelegentlich verschiedene kirchenrechtliche und Zeitfragen, so, außer den bereits erwähnten, Priestermangel, sociale Stellung der Geistlichen, Diöcesanverwaltung in Oesterreich, u. a. auch die Provincial- und Diöcesansynoden und die Stellung der Geistlichen zur Wissenschaft. Ein paar Aphorismen mögen hier noch Platz finden; aus dem Munde eines Mannes wie Sch. kommend, dürfen sie wohl beanspruchen, wenigstens beachtet zu werden:

Die Dogmata bleiben dieselben, aber die Formen und Mittel, in denen und durch welche die Kirche und alle ihre Institute wirken, sind nach Zeit und Ort verschieden. Und ist nicht, das kann man nicht oft genug wiederholen, der sociale Einfluß der Kirche deshalb in der Jetztzeit so gering, weil Viele sich in eine schnurgerade Opposition mit den modernen Ideen gesetzt haben? nicht mit den falschen Ideen allein, sondern auch mit den richtigen, deshalb weil sie nicht begreifen, daß die frühern Mittel und Wege keine absolut richtigen, sondern relative, von Zeit und Ort abhängige waren und daher zum Theil durch andere ersetzt werden müssen. Die mittelalterliche Staats- und Gesellschaftsverfassung ist verschwunden, unwiederbringlich verloren . . Ich gehöre nicht zu denen, welche unsere Zeit für schlechter halten als irgend eine andere; im Gegentheil, sie scheint mir in vielen Beziehungen weit besser zu sein, als frühere, namentlich des Mittelalters. Aber sie ist eine Zeit des Ueberganges (S. 65). — Nicht Herrschen ist der Zweck des Episkopates, sondern die Obsorge dafür, daß die Kirche den Einzelnen die Erreichung des Seelenheils ermögliche und ihnen dabei helfe. Freiheit im Gehorsam ist eminent kirchlich, oder sollte es doch sein. Man blicke hin auf jene Zeiten, welche man so gern als Muster der Kirchlichkeit hinstellt, auf die Zeiten eines Innocenz III. u. s. w. Fiel es da Jemanden ein, in dem Alleinregiment der Bischöfe die Kirchlichkeit zu sehen? (S. 17).

Reusch.

Philosophie.

Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Grenzen **des Wissens**. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie von Dr. **Wilhelm Kaulich**, ausserordentliches Mitglied und Bibliothekar der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Privatdocent für Philosophie an der Universität zu Prag. (Aus den Abhandlungen der k. böhm. Gesellschaft der Wiss. VI. Serie I. Band.) Prag, N. Lehmann 1868. 48 S. 4. 15 Sgr.

In der Ueberzeugung, daß die in der Regel nur so nebenher gepflogenen, erkenntnißtheoretischen Untersuchungen die Grundlage aller Wissenschaft sind, will der Verf. in vorliegender Abhandlung einen Beitrag zur Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems geben. Mit dem Resultat der Kant'schen Kritik, daß

eine wirkliche Erkenntniß vom Wesen der Dinge überhaupt unmöglich sei, unzufrieden, will er hauptsächlich die Frage um die Möglichkeit des Wissens beantworten, und untersucht daher zunächst A. die Quellen der menschlichen Erkenntniß, sodann beantwortet er B. die Frage um die Möglichkeit des Wissens (natürlich anders als Kant), C. spricht er von dem Ziel und den Grenzen des Wissens, und schließt mit Bemerkungen über das Verhältniß des gewöhnlichen Wissens zum philosophischen und über den Gang des Denkens zur Gewinnung einer speculativen Weltanschauung.

A. Die Erkenntnißquellen betreffend, wird zugegeben, daß all unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen, aber sogleich eine sinnliche und geistige Erfahrung unterschieden, welch letztere zunächst in der Reflexion auf die eigene Denkhandlung bestehe, und von welcher Kant mit Unrecht behauptet habe, daß sie nur eine Erkenntniß von (Denk-)Formen ohne Inhalt gewähre. Die Sinneswahrnehmung ist zwar die Grundbedingung alles menschlichen Wissens, sie verleiht aber für sich kein wahres Wissen, weil sie uns nichts sagt über den Realgrund der Dinge und den innern Causalzusammenhang der Erscheinungen. Zur sinnlichen Wahrnehmung und selbst zur reproductiven und productiven Vorstellungsthätigkeit (wodurch Gemeinbilder gebildet werden) ist auch das Thier befähigt. Das (reale) Princip des Vorstellungsprocesses ist die Psyche oder (animalische) Seele, welche, dem Wesen nach mit dem Leibe identisch, wie dieser der Natur angehört, und nichts anderes ist als die subjective Thätigkeit der Natur. — Im Gegensatz zur (sinnlichen) Vorstellungsthätigkeit steht die innere Wahrnehmung, die Reflexion auf das eigene Thun, das Selbstbewußtsein. Auf der Möglichkeit der Reflexion beruht die Entwicklung des Vorstellens zum Denken, „das sich als selbstbewußtes und freies Verknüpfen von Vorstellungen darstellt.“ Der Unterschied zwischen der bloßen Vorstellung als solcher und dem Wissen davon ist ein großer. Der erste Reflexionsact ist schon ein Erkenntniß-Urtheil, wodurch ein Begriff (d. h. ein gewußtes Gemeinbild) gebildet wird. Das Denken ist zuerst Denken des Begriffs oder begriffliches Denken = Verstandesthätigkeit. Durch das begriffliche Denken wird jedoch nur eine genauere Kenntniß des Gegebenen vermittelt, aber über das Gebiet der Erscheinungen kommt es eigentlich nicht hinaus. Es gelangt beim Aufsteigen zu allgemeinern Begriffen zuletzt zu gewissen obersten Formen der Zusammenfassung, dergleichen die Begriffe des Dinges, der Eigenschaft, des Werdens sind. Sobald das Denken bei einem solchen höchsten Begriffe angelangt ist, kann es über denselben nicht mehr hinaus; er erscheint als logische Substanz. Diese obersten Begriffe sind (so wie Zeit und Raum in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen) Kategorieen, d. h. Formen, die das gesammte Denk- und Vorstellungsleben beherrschen, deren sich jedoch das Denken durch Reflexion auf sich selbst bewußt werden kann.

Da nun die allbeherrschende Grundform des begrifflichen Denkens die Kategorie des Allgemeinen und Besondern ist, so entsteht die Frage, ob alles Denken von dieser Kategorie beherrscht sei, oder aber ob es außer dem begrifflichen auch noch ein anderes Denken gebe. Im erstern Falle müßte, nach der Darstellung des Verf., das Realprincip des Denkens (der Geist) selbst unter diese Kategorie fallen und selbst ein Allgemeines im Besondern sein, d. h. auf Seite des Realen müßte als oberste Gattung ein allgemeines Seiendes zu stehen kommen, das in successiver Besonderung bis zum Individuum fortschreiten würde. Dieses allgemeinste Sein wäre zugleich das Absolute selbst. Demnach wäre Pantheismus die einzig mögliche Weltanschauung und von individueller Freiheit könnte keine Rede sein. Demgemäß wäre aber auch ein eigentliches Wissen, d. h. eine Erkenntniß des Causalzusammenhanges und Causalgrundes der Erscheinungen, ja sogar auch ein subjectives Selbstbewußtsein gar nicht möglich, weil dieses nothwendig auf Freiheit beruht. Das begriffliche Denken kann daher unmöglich das höchste sein; über diesem steht vielmehr das vernünftige oder speculative, welches mit dem Acte des Selbstbewußtseins beginnt und mit welchem in das Denken ein neues Moment kommt, nämlich die Kategorie der Causalität. Im Selbstbewußtsein liegt nämlich das Bewußtsein von sich als Causalität und Realität eingeschlossen, und hierauf beruht in letzter Instanz alles Wissen. Das denkende Subject muß daher alle Erscheinungen auf eine Causalität beziehen, und so wird die Kategorie der Causalität zu einer das ganze Denken beherrschenden. „Mit der Herrschaft der Kategorie der Causalität tritt das vernünftige Denken hervor, dessen Ziel kein anderes sein kann, als das, alles aus einer letzten Causalität, dem Unbedingten, abzuleiten.“ Von der unmittelbar gewissen Realität des eigenen Seins ausgehend, kommt das denkende Subject zur Anerkennung einer außer und über ihm selbst stehenden höchsten Ursache, die zugleich eine solche Substanz sein muß, die eben ist, weil sie ist, also ein unbedingtes Wesen. — Aus all dem ergibt sich, daß im Selbstbewußtsein, in welchem das Bewußtsein einer höchsten substanziellen Realität und Causalität eingeschlossen ist, eine von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängige Quelle der Erkenntniß fließt, daß nur durch die innere Wahrnehmung das denkende Subject eine über jeden Zweifel erhabene Gewißheit erlangt, und daß alles andere Denken erst von da aus seine Wahrheit und Gewißheit ableiten muß. Darum kann die Philosophie nur das Selbstbewußtsein und seinen Inhalt zum Ausgangspunkte der Forschung nehmen.

B. Bezüglich der Möglichkeit eines Wissens, welches auf untrüglicher Grundlage ruht und zugleich objective Wahrheit enthält, werden nun die Bedingungen des Wissens untersucht, und ob sie am empirischen Menschen erfüllt erscheinen. Soll ein Wissen möglich sein, so muß es unter den Denkacten einen solchen geben, der die Bürgschaft seiner Wahrheit in sich selber hat. Dieser Grundact kann nur die Selbsterfassung des Subjects oder der Gedanke des Subjects von sich selber sein; der Ich-Gedanke ist der letzte Formalgrund, auf den alles Denken behufs seiner Wahrheit zurückgeführt werden muß. „Höchstes Princip der Wahrheit ist also: dasjenige muß wahr sein, was mit dem denkenden Ich so zusammenhängt, daß dieses sich entweder als denkend aufgeben oder dasselbe als wahr anerkennen muß.“ Dieser Ichgedanke muß, wenn ein Wissen möglich sein soll, alles Denken begleiten, und unwandelbare Identität des Subjects mit sich selbst ist die erste Bedingung der Möglichkeit des Wissens. Wäre das Subject gleich den Objecten der Veränderung unterworfen, so wäre weder ein Wissen noch ein Denken möglich. Diese Bedingung aber ist am empirischen Menschen thatsächlich erfüllt.

Es fragt sich aber: Wie ist eine Uebereinstimmung des Denkens mit den gedachten realen Objecten möglich? Antwort: Mittelst der Kategorieen. Diese sind subjective Denkformen, Bedingungen des Denkens, nach denen sich das Denken bewegen muß, nach der Form von Raum und Zeit bei der sinnlichen Wahrnehmung, nach der Kategorie von Allgemeinem und Besonderm (logischer Substanz und Accidens) bei der Begriffsbildung, nach der Kategorie der Causalität beim vernünftigen Denken. Die Kategorieen erscheinen zunächst als subjective Denknothwendigkeiten, die mit dem Sein des Subjects gegeben sind und daher auch das Denken vom primitivsten Momente seines Entstehens beherrschen. Das denkende Subject findet sie durch Reflexion und wendet sie dann in bewußter Weise an. — Allein wenn die Kategorieen bloß subjective Bedeutung hätten, so würden sie uns nichts nützen zur Erkenntniß der Qualität der Objecte selbst. Daher sieht sich das Denken genöthigt, die Voraussetzung zu machen, daß den Kategorieen auch objective Bedeutung zukomme, was leicht zu begreifen ist, wenn man eine prästabilirte Harmonie zwischen Denken und Sein annimmt.

Eine dritte Bedingung für die Möglichkeit des Wissens ist die

Freiheit des Denkens: das Denken muß gegenüber den sich aufdrängenden Vorstellungsinhalten die Fähigkeit besitzen, jedes beliebige Object festzuhalten und sein Verhältniß zu einem andern zu ermitteln. Auch diese Bedingung ist am empirischen Menschen erfüllt.

Die Bürgschaft endlich für die richtige Anwendung der Kategorieen und überhaupt für die objective Wahrheit unserer Gedankenverbindungen liegt in der genauen Beobachtung der logischen Denkgesetze. „Diese ergeben sich unmittelbar mit dem Hervortreten der Kategorie der Causalität im Denken, die zwar ursprünglich dem Denken Zwang anthut, aber im weitern Verlaufe zur Grundlage des ersten logischen Gesetzes vom Grunde wird. Die affirmirende und negirende Thätigkeit des Denkens soll stets eine begründete sein, und sie ist es nur, wenn sie in Uebereinstimmung steht mit dem nothwendig wahren Inhalte des Selbstbewußtseins." Daraus ergibt sich dann auch das Gesetz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Durch die stete Beachtung dieser Gesetze wird das Denken der Vollendung entgegengeführt, und es wird ersichtlich, wie vom Selbstbewußtsein ausgehend ein wahres Wissen erreicht werden kann, wenn successive das gesetzt wird, wozu der Inhalt des Selbstbewußtseins drängt.

Das also sind die vier Bedingungen für die Möglichkeit des Wissens, und wer die letztere für den Menschen in Anspruch nimmt, müßte dieselben als am empirischen Menschen erfüllt nachweisen: er müßte daher besonders bezüglich der Kategorieen, weil sie das subjective wie das objective Dasein der Substanzen beherrschen, auf die Ontologie zurückgreifen und zeigen, wie die Kategorieen sich unmittelbar aus der Qualität des Seins ergeben.

C. Anlangend das Ziel und die Grenzen des Wissens, so wird als Ziel des Denkens bezeichnet die Herstellung der Einen Wissenschaft, welche ein einheitlicher Gesammtorganismus alles möglichen Wissens sein müßte. Dieses Ziel ist aber für den empirischen Menschen ein unerreichbares Ideal, welches nur partiell von den einzelnen besondern Wissenschaften angestrebt wird. Es fragt sich nun: von welchen Gegenständen ist für den Menschen eine Wissenschaft möglich? Zunächst stellt der Verf. die Möglichkeit einer Universalmethode in Abrede. „Eine solche wäre nur möglich, wenn das Denken durch diese Methode auch schon die Gewalt über das Sein besitzen würde, also ein schöpferisches wäre." Da aber dieses nicht der Fall ist, so bleibt dem Denken nichts anderes übrig, als sich von den Objecten bestimmen zu lassen. Sollen nun qualitativ verschiedene Objecte aufgefaßt werden, so kann das nur unter qualitativ verschiedenen, dem Subjecte selbst (a priori) inwohnenden Formen geschehen, denen verschiedene Wesen oder Realprincipe zu Grunde liegen. Nun ist aber in der That im Menschen ein Doppeltes zu unterscheiden, das bloße Vorstellen und das Denken; beide sind qualitativ verschieden, das eine nothwendig, das andere frei; das Realprincip des einen ist die Psyche, die höchste Lebensform der Natur, das des andern der Geist, als einheitliche Substanz für sich. Beide sind verschiedene Wesen, und beiden entsprechen verschiedene Kategorieen. Es kommt also nur, bemerkt der Verf., auf die vollständige Gewinnung der Kategorieen und ihren richtigen Gebrauch an, um mittelst der Natur- und Geistes-Kategorieen eine adäquate Erkenntniß der Natur und des menschlichen Geistes zu erringen. — Es kann aber außer dem Menschengeiste auch noch anderes Uebersinnliches Gegenstand der Erkenntniß sein, wenn es außer den Natur- und Geisteskategorieen noch eine dritte Reihe von Kategorieen gibt, welche der Verf. die obersten nennt, und zu denen er die des Wesens oder der Substanz und des wirkenden Seins oder Lebens rechnet. Mit Hülfe dieser obersten Kategorieen vermag das Denken nicht bloß die reale Existenz einer letzten Causalität (Gottes) zu erkennen, sondern auch Aufschlüsse darüber zu gewinnen, wie das Sein und Leben Gottes zu denken sei. Darum gibt es zuverlässig (nicht bloß Naturwissenschaft und Psychologie, sondern) auch eine speculative Theologie. Während jedoch bezüglich der Natur und des menschlichen Geistes eine „vollkommen adäquate" Erkenntniß wenigstens möglich ist und hiefür keine unübersteiglichen Grenzen bestehen, muß sich das Denken in Bezug auf Gott und andere übersinnliche Realitäten mit der bloßen Denknothwendigkeit begnügen, weil ihm hierüber die Bestätigung durch die Erfahrung fehlt. Insofern könne man diese (theologische) Erkenntniß wohl auch Glauben, nicht zwar religiösen, aber wissenschaftlichen oder Vernunftglauben nennen. — Noch andere Grenzen sind durch die Bedingtheit des menschlichen Denkprincips gesteckt, sofern der menschliche Geist nur nach und nach sich entwickelt und das Denken sich nie ganz vom Sinnlichen losreißen kann. Noch eine Grenze liegt endlich darin, daß der Creatur und ihrem Denken jede Gewalt über das Sein entzogen ist, und es daher durchweg an die Erscheinung gewiesen ist und erst aus dieser mittelbar die Idee des Seins gewinnen kann. Das Wie des physisch-realen Processes selbst kann nie zur Evidenz gebracht werden. Somit gibt es eine Menge Grenzen der menschlichen Erkenntnißkraft. Daraus folgt, daß auch die Philosophie nie dahin gelangen werde, die Totalität der dem Menschen möglichen Erkenntnisse in ein organisches Ganze zusammenzuschließen und aus Einem Principe zu entwickeln. Im Erdenleben bleibt also immer die Nothwendigkeit einer Ergänzung der Philosophie durch den Glauben; doch kann auch hier, was für den Einen noch Gegenstand des Glaubens ist, für den Andern bereits Gegenstand des Wissens sein.

Das am Schlusse besprochene Verhältniß zwischen dem gewöhnlichen und dem philosophischen Wissen wird im Allgemeinen dahin bestimmt, daß jenes ein kritik- und zusammenhangloses, dieses aber ein kritisches sei und überall den Zusammenhang erkenne.

Der Aufbau eines philosophischen Systems hätte also in folgender Weise zu geschehen. Mit einer Analyse des denkenden Subjects und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen wäre zu beginnen, um die Möglichkeit des Wissens sicher zu stellen. Da nun die analytische Untersuchung nothwendig dazu führt, das Realprincip des Denkens selbst als geistige Substanz anzuerkennen, womit sich die metaphysische Kategorie der Substanz ergibt, muß sich hier eine Untersuchung der obersten Kategorie anschließen. Von der erfaßten Idee des Denkprincips muß alsdann das Denken vermöge der Kategorie der Causalität bis zur Idee des Unbedingten fortschreiten und diese selbst soweit darstellen, als dieses durch die richtige Anwendung der obersten Kategorie möglich ist. Aus der so erfaßten Idee Gottes muß sich die Idee der Welt ableiten lassen und zugleich die Idee der verschiedenen creatürlichen Wesen a priori, um endlich durch Berücksichtigung der Erfahrung zu sehen, wie weit das apriorisch Construirte in der Erfahrung sich bewahrheitet, um daraus einen Schluß zu ziehen auf die Wahrheit des Uebrigen, wofür die Empirie keine Bestätigung geben kann.

Aus dieser Darstellung erhellt, welche Stellung der Verf. der Philosophie anweist und was er von ihr verlangt. Jedenfalls ist es erfreulich, die Möglichkeit eines wahren Vernunftwissens anerkannt und den Weg dazu in allgemeinen Umrissen angedeutet zu sehen. Nur vermissen wir in einigen wesentlichen Punkten die gewünschte Klarheit. Bezüglich des über die Erkenntnißquellen Gesagten muß dem Verf. in der Hauptsache beigestimmt werden; desgleichen wird auch gegen die 2. 3. und 4. Bedingung des Wissens nichts Wesentliches einzuwenden sein. Die dargelegte Ansicht über die Kategorieen aber leidet an Unklarheit. Daß den Kategorieen nicht bloß subjective, sondern auch objective Bedeutung zukomme, ist nicht nachgewiesen, sondern nur vorausgesetzt und postulirt, weil sonst ein wahres Wissen nicht möglich wäre. Gerade diese Möglichkeit aber soll ja aufgewiesen

werden. Die Annahme einer präſtabilirten Harmonie zwiſchen Denken und Sein iſt recht ſchön, aber vorläufig eine bloße Annahme, wodurch das Verhältniß beider nicht im mindeſten erklärt wird. Auch iſt nicht einzuſehen, wie, wenn die Kategorieen das geſammte Denken beherrſchen, das Denken ſie nicht bloß mit Bewußtſein, ſondern auch mit Freiheit ſoll anwenden können. Um dieſes zu können, müßte, wie es ſcheint, das Denken über den Kategorieen ſtehen, dieſelben im Denken erſt erzeugen und durch ſie das Sein beherrſchen. Dann könnte man ſie aber nicht mehr in der Qualität des Seins gegründete Formen nennen, die mit dem Sein des Subjectes gegeben ſind, denn ſie ſind Formen ſeiner (freien) Thätigkeit. Ferner iſt nicht einzuſehen, wie, wenn die Denkgeſetze unmittelbar aus den Kategorieen hervorgehen, dieſelben den richtigen Gebrauch der Kategorieen überwachen ſollen. Eben wegen dieſer unklaren Stellung, die der Verf. den Kategorieen anweiſt, bei denen er auffallend genug logiſche und metaphyſiſche unterſcheidet, können wir ihm auch nicht beiſtimmen bezüglich des über die Grenzen des Wiſſens Geſagten. Der Verf. behauptet mehrmal, das Denken habe keine Gewalt über das Sein, ſo daß dieſes ſich den Formen des Denkens anbequemen möchte; und doch behauptet er ſelbſt eine präſtabilirte Harmonie zwiſchen Denken und Sein. Wenn es eine ſolche gibt, und demnach die Formen des Denkens und des Seins dieſelben ſind, ſo muß wohl das Sein (als unfrei) ſich den Formen des Denkens (als freier Thätigkeit) anbequemen, und das, was die Formen hervorbringt, iſt eben das Denken. Allerdings iſt unſer Denken kein ſchöpferiſches, aber wenn die Kategorieen unmittelbar aus der Natur des Denkens an ſich ſelber hervorgehen, ſo gehen ſie aus der Natur des göttlichen Denkens nicht anders hervor als aus der des unſrigen, und dann iſt es doch das Denken, welches die Formen des Seins beſtimmt. Die Unmöglichkeit einer Univerſalmethode hat daher der Verf. nicht bewieſen. Wenn ferner behauptet wird, in Bezug auf Gott und andere überſinnliche Realitäten müſſe ſich das Denken mit der bloßen Denknothwendigkeit (= Vernunftglauben) begnügen, ſo möchten wir fragen, durch welche Nothwendigkeit wir jene andern Realitäten denken müſſen? Daß die ſucceſſive Entwicklung des menſchlichen Geiſtes ſeiner Erkenntniß zeitweilige Schranken ſetze, verſteht ſich wohl von ſelbſt. Daß aber das creatürliche Denken durchweg an die Erſcheinung gewieſen ſei, müſſen wir beſtreiten, weil ſonſt, gegen die eigene Anſicht des Verf., eine Erkenntniß des Weſens der Dinge nicht möglich wäre. Iſt aber das Denken im Stande, alles aus dem letzten Grunde auf aprioriſche Weiſe zu erkennen, wie der Verf. ſelbſt will, ſo wird eben dadurch auch das Wie des phyſiſch-realen Proceſſes zur Evidenz gebracht. Dahin freilich, alle möglichen Erkenntniſſe aus Einem Princip zu entwickeln, wird die Philoſophie erſt am Ende ihrer Entwicklung gelangen. Das hindert aber nicht, auch ſchon vor jener Vollendung eine Wiſſenſchaft zu erringen, in welcher alle wirklichen Erkenntniſſe aus Einem Princip abgeleitet ſind. Immerhin aber bleibt es wahr, daß im Erdenleben die Philoſophie ſtets einer Ergänzung durch den Glauben bedarf, durch den die wirkliche Exiſtenz ſolcher Objecte verbürgt wird, bezüglich welcher das Denken es nur bis zum Nachweiſe der Möglichkeit oder relativen Nothwendigkeit zu bringen vermag.

Freyſing. Hayd.

Geſchichte.

Genève historique et archéologique par **J. B. G. Galiffe** Dr. en droit et prof. Avec dessins et facsimile de Hermann Hammann. Genève et Bâle, H. Georg 1869. VII u. 352 S. 4. 20 Fr.

Wenn ich unlängſt in dieſen Blättern [Sp. 303] auf das rege Leben hinwies, welches gegenwärtig die Schweiz auf dem Gebiete der hiſtoriſchen Literatur entfaltet, ſo kann das vorſtehende Werk als ein neuer Beweis dafür gelten. Eine Monographie, wie ſie Genf durch den jüngern Galiffe erhalten hat, beſitzt zur Stunde wohl noch keine deutſche Stadt. Eine kurze Hinweiſung auf dieſelbe dürfte bei der Bedeutung der Leman-Stadt auch an dieſer Stelle nicht ungerechtfertigt erſcheinen.

Vorbereitet durch langjährige Studien iſt der Verf. an ſeine Aufgabe gegangen. In gewiſſem Sinne können alle frühern Arbeiten Galiffe's als Vorſtudien für das vorliegende Werk angeſehen werden: ſie haben alle mehr oder minder die Rehabilitirung des „alten Genf" zum Zweck, und auch mit ſeinen gelehrten Detailunterſuchungen über die calviniſche Zeit, die den Namen Galiffe's vielleicht am meiſten in Deutſchland bekannt gemacht haben, iſt es nicht anders. Es handelt ſich für den Verf. der Quelques pages und Nouvelles pages weniger um die Perſon Calvins und eine allſeitige Würdigung ſeiner Wirkſamkeit, als vielmehr um eine Prüfung des Einfluſſes, den den Reformator auf ſeine Vaterſtadt ausgeübt hat. Auf ſeine umfaſſenden urkundlichen Studien geſtützt, wendet er ſich mit ſcharfen Waffen gegen jene traditionelle Anſicht, die den Theologen von Noyon zum Schöpfer nicht bloß der kirchlichen, ſondern auch der politiſchen Größe Genfs macht und die Genfer Geſchichte eigentlich erſt mit dem Jahre 1536 beginnen läßt. Wie in jenen frühern Arbeiten, ſo tritt Galiffe auch in dem vorliegenden Werke mit Entſchiedenheit als Anwalt und Ehrenretter des „alten Genf" auf, um es gegen die geringſchätzige und ungünſtige Beurtheilung, die es ſeit drei Jahrhunderten über ſich hat ergehen laſſen müſſen, in Schutz zu nehmen. Nicht als habe er eine beſondere Vorliebe für Genfs katholiſche Zeit: er ſchreibt, wie die Vorrede ausdrücklich hervorhebt, als vieux Genevois et Protestant national und er verleugnet dieſen Standpunkt nirgendwo. Aber es ſoll jedem Zeitalter ſein Recht werden, und der Verf. findet, daß die Stadt Calvins ſich ihrer vorreformatoriſchen Zeit in keiner Weiſe zu ſchämen habe, daß ſie vielmehr mit Stolz auf dieſelbe zurückblicken könne, daß es ein großer Irrthum, ja oft das gerade Gegentheil der hiſtoriſchen Wahrheit ſei, ihre Größe und Blüthe von dem Jahre 1536 zu datiren.

Das Buch zerfällt in fünf Capitel, von denen das erſte die älteſte Zeit behandelt: es beſchäftigt ſich mit der urſprünglichen Lage Genfs, den älteſten ethnographiſchen Verhältniſſen ſeiner Umgebung und verfolgt die Spuren der letztern bis in die ſpätere Zeit. Daran anknüpfend verbreitet ſich das zweite Capitel über die eigenthümliche Stellung der Vorſtadt St. Gervais. Dem extremum oppidum Allobrogum gegenüber, wie Genf von Caeſar (de bello gall. I, 6) genannt wird, gehörte das am rechten Ufer gelegene St. Gervais zu dem alten helvetiſchen Gebiete, und dieſer nationale Unterſchied hat dann, wie der Verf. überzeugend nachweiſt, in der politiſchen und kirchlichen Geſtaltung des Orts ſeinen Ausdruck gefunden. St. Gervais war bis ins 16. Jahrhundert hinein nicht eigentlich eine Vorſtadt von Genf, ſondern ein mehr oder minder ſelbſtändiges politiſches Gemeinweſen und auch kirchlich lange Zeit von Genf getrennt: während die Hauptſtadt am linken Rhoneufer dem Metropolitanverbande von Vienne angehörte, war St. Gervais urſprünglich dem Erzſprengel von Beſançon untergeordnet. Es ſtand zu Genf genau in demſelben Verhältniſſe wie Kleinbaſel zu Baſel. Die Bemerkungen, welche der Verf. bei dieſer Gelegenheit über das Zuſammenfallen der Metropolitanſprengel mit den alten völkerſchaftlichen Grenzen macht, ſind intereſſant und verdienten weiter verfolgt zu werden. Das dritte Capitel handelt über das äußere Ausſehen Genfs in den verſchiedenen Jahrhunderten, über ſeine Mauern und Feſtungswerke, über Thore und Thürme, Arkaden, Stadtquartiere, öffentliche Plätze und Straßen. Daran ſchließt ſich im vierten Capitel die Beſchreibung der öffentlichen Gebäude nebſt ihrer Geſchichte, der Kathedrale, der Pfarrkirchen, deren es in der vor-

reformatorischen Zeit sieben (später drei), der Klöster, deren es fünf, der Hospitäler, deren es nicht weniger als neun gab, der Kapellen, des bischöflichen Palastes, des Domklosters, in dem der Generalrath stattfand, des Stadthauses, der Hallen, Gasthäuser bis herab zu den Privatwohnungen und ihrer innern Einrichtung. Jedenfalls das interessanteste des Ganzen ist aber das fünfte Capitel, welches das öffentliche und häusliche Leben der alten Genfer zum Gegenstande hat. Wir erhalten hier eine Menge interessanter Details über Erziehung der Kinder und Behandlung des Dienstboten, über Moden und Kleidertrachten, über Erholungen, Feste und öffentliche Belustigungen, über Handel und Industrie und ihre Bedeutung, über die Streitbarkeit, Gastfreundschaft und Freiheitsliebe der alten Bürger, über den Stand der Bildung, über Schulen und Unterrichtsgegenstände, über kirchliche Bruderschaften, über das Verhältniß zwischen Geistlichen und Laien, über Advents- und Fastenpredigten, die indeß nicht, wie der Verf. S. 301 annimmt, eine Genf eigenthümliche Einrichtung waren und am wenigsten die Reformation vorbereitet haben, über Märkte und Messen u. s. w. Es ist ein frischer, fröhlicher, unabhängiger, nach Bildung und Freiheit strebender Geist, der uns aus allem entgegentritt. Charakteristisch dafür ist besonders ein Beschluß, den der Rath im J. 1459 faßte. En 1459, heißt es S. 310, les magistrats imaginèrent de réunir le Conseil général le premier dimanche de chaque mois pour entendre lire et commenter en langue maternelle cinq ou six chapitres des „franchises," soit de la constitution genevoise, que chaque assistant pouvait encore illustrer par des exemples tirés des événements de l'époque. Ce cours pratique de droit constitutionnel, donné au peuple genevois en manière d'enseignement mutuel, dura jusqu'en février de l'année suivante soit une huitaine de mois. Gehörte das alte Genf auch nicht zu den Vororten der Wissenschaft — die Bulle, durch die Kaiser Karl IV. 1365 die Errichtung einer Universität in Genf genehmigte (vgl. S. 303), ist ohne Erfolg geblieben — so war doch eine gewisse praktische und staatsmännische Bildung außerordentlich verbreitet und auch für höhere Bestrebungen war Sinn vorhanden. Selbst Bonivard, der Lobredner des reformirten Genf im 16. Jahrhundert, kann nicht umhin dies einzuräumen und wundert sich, „comme devant 120 ans passez se pouvoit trouver telle multitude de sçavantz" S. 303. Man sieht: nicht erst der Gelehrte von Noyon hat das Licht wissenschaftlicher Bildung am Leman verbreitet. Daneben hat freilich das alte Genfer Leben auch seine dunkeln Seiten. Daß Ueppigkeit, Luxus, Leidenschaft zum Spiel, Unsittlichkeit in hohem Grade verbreitet waren, ergibt sich auch aus der Darstellung von Galiffe. Trotz der überwiegend kirchlichen Formen, in denen sich im Mittelalter das öffentliche Leben bewegte, zeigen doch die mittelalterlichen Groß- und Handelsstädte überall dieselben Schattenseiten wie die modernen. Mit Genf ist es nicht anders gewesen.

Möge diese kurze Hinweisung auf den reichen Inhalt des Buches genügen. Die äußere Ausstattung ist elegant, für manchen Käufer vielleicht zu elegant. Zahlreiche dem Texte beigegebene Illustrationen von Hammanns geschickter Hand dienen zur Veranschaulichung der gegebenen Schilderungen. Es wäre zu wünschen, daß der zweite Theil, welcher die Verfassung des alten Genf und ihre Entwicklung behandeln soll, nicht zu lange auf sich warten ließe.

Bonn. Kampschulte.

Johanna d'Arc, die Jungfrau von Orleans, nach **H. Wallon.** Münster, Aschendorff 1869. 342 S. kl. 8. 20 Sgr.

Von dieser deutschen Bearbeitung nehme ich Veranlassung, zu meiner Beurtheilung des Wallon'schen Werkes über die Jungfrau von Orleans im Lit.-Bl. 1868, 266 Folgendes hinzuzufügen. Die Hauptstreitfrage ist bekanntlich, ob Johanna eine besondere göttliche Mission hatte oder nicht, und, diese höhere Mission vorausgesetzt, ob sich dieselbe nur bis zur Krönung in Reims oder noch darüber hinaus erstreckte. Diese ganze Frage läßt sich nur dann richtig beantworten, wenn man ein richtiges Urtheil über den Werth der Quellen hat. Unter diesen Quellen nehmen die von Quicherat veröffentlichten Acten beider Processe die erste Stelle ein. Darüber ist kein Streit mehr. Nun liefern aber die beiden Processe ein ganz verschiedenes Bild von der Jungfrau, so verschieden wie Nacht und Tag. Wer ihr Benehmen, ihre eigenen Aussagen und die Aussagen der Zeugen nach den Acten des ersten Processes betrachtet, dem drängt sich die Ueberzeugung auf, daß sie wegen erdichteter Offenbarungen und Erscheinungen und wegen Rückfälligkeit, nachdem sie abgeschworen, mit Recht verurtheilt worden sei. Man kann die Härte der Strafe bedauern, aber sie war ganz nach den Rechtsanschauungen und Satzungen der Zeit. Der grausame Feuertod erfüllt uns Söhne des 19. Jahrhunderts mit Entrüstung; aber ich mache kein Hehl daraus, daß mich die Reihe von offenbaren Widersprüchen und Lügen und die Heuchelei, die uns in ihren eigenen Aussagen entgegentritt, ebenso sehr anwidert. Ein ganz anderes Bild entwirft von ihr der Rehabilitationsproceß. Da ist keine Tugend des Christen, fast kein Merkmal der Heiligkeit, worin Johanna nicht glänzt. Das erste Urtheil wird cassirt, die Jungfrau und ihre Familie werden in alle Würden und Ehren wieder eingesetzt, aber kein Wort, keine Silbe über die apparitiones et revelationes fictas, wegen welcher sie im Grunde genommen allein verurtheilt worden war. — Wie erklärt sich nun dieses so verschiedene Bild? Leugnen läßt sich diese frappante Verschiedenheit nicht, wie leicht auch Wallon mit einigen echt französischen Phrasen darüber hinweggeht. Hier, in der Sichtung und richtigen Beurtheilung der Quellen lag die eigentliche Aufgabe für den Historiker, dem es weniger auf blendende Darstellung als auf Wahrheit ankommt, und in diesem Mangel an Kritik liegt die Hauptschwäche des Wallon'schen Werkes. Seitdem ist die Frage ihrer Lösung wenig näher gebracht; aber es sind doch Schritte geschehen, die es denkenden Franzosen erleichtern, sich ein eigenes Urtheil zu bilden. Die von Quicherat in der lateinischen Ausfertigung publicirten Proceßacten sind vor kurzem, beide Processe von O'Reilly in Rouen, der erste von Vallet de Viriville, in das heutige Französisch übertragen worden. Außerdem hat Jules Loiseleur zu Orleans in diesem Jahre ein Werkchen veröffentlicht, Comptes des dépenses faites par Charles VII. pour secourir Orléans pendant le siége de 1428, woraus klar hervorgeht, daß die finanzielle Noth Karls in diesem Augenblicke gar nicht so groß waren, wie sie Wallon, verleitet durch die Sucht nach spannenden Contrasten, schildert. Auch ein vor kurzem von Beaurepaire in Rouen herausgegebenes Werk: Recherches sur le procès de condamnation de Jeanne d'Arc hat seine Bedeutung, indem mehrere Irrthümer des zweiten Processes aufgedeckt und von den Richtern des ersten Processes schon angenommen wird, daß sie bona fide gehandelt haben. Ein anderes 1867 zu Langres und Paris erschienenes Werk: Etudes sur Jeanne d'Arc, sa vie, sa sainteté, sa soumission à l'Eglise, son procès et l'autorité ecclésiastique von dem Abbé Faugey ist wohlgemeint, aber für die historische Wissenschaft ebenso unbedeutend als das neue Leben Johanna's von Marius Sepet (Tours 1867) und der glänzende Panegyricus, welchen Bischof Dupanloup der Jungfrau zu Ehren am 8. Mai d. J. in der Kathedrale zu Orleans gehalten [1]).

Ohne Namen und ohne Ansehen als Geschichtsforscher kann

1) Die Jungfrau von Orleans von Felix Dupanloup, Bischof von Orleans. Mit Genehmigung des hochwürdigsten Herrn Verfassers übersetzt von August Meer. Breslau, Goerlich & Coch 4869. VIII u. 78 S. kl. 8. 7 1/2 Sgr.

ich mit meinem Urtheile selbstverständlich nur einen sehr beschränkten Anspruch auf Glaubwürdigkeit und Geltung machen; trotzdem erlaube ich mir, gestützt auf mehr als zweijährige eingehende Quellenstudien die Ueberzeugung auszusprechen, daß die Zeit nicht mehr fern ist, wo das wunderbare Hirtenmädchen von Domremy vor dem unerbittlichen Richterstuhle der Geschichte abermals verurtheilt, über ihre vielverleumdeten Richter aber ein milderes Urtheil gefällt werden wird. Darum beklage ich das ungestüme und unüberlegte Drängen vieler französischen Katholiken auf Selig- und Heiligsprechung der Jungfrau; ich meine, Frankreich hat genug Heilige, um eine so seltsame Heilige entbehren zu können.

Darf ich noch einige Worte über das nach Wallon gearbeitete Werkchen hinzufügen, so beziehen sich diese natürlich nur auf die Uebersetzung. Einer solchen Uebersetzung aber bedurfte es eigentlich nicht. Ist Wallons Auffassung die richtige, dann besitzen wir, wie mir der hochw. Bischof von Orleans selbst versicherte, in dem Leben der Jungfrau von G. Görres das schönste Werk, welches in Frankreich und Deutschland über Johanna erschienen ist. Warum also nicht eine zweite Auflage von deutschem Gut machen, anstatt nach fremdem von mindestens nicht höherm Werth zu greifen? Sonst ist die Uebersetzung, abgesehen von einigen Ungenauigkeiten wie Vendôme für Wandonne, Morgny für Margny, Romer für Romée, Jouthou für Bouthon u. s. w., genau, treu und fließend.

Münster. Beckmann.

Rechtsgeschichte.

Zur Geschichte des bayerischen Volksrechtes. Von **Paul Roth.** München 1869. 23 S. 4.

Ueber das Alter der beiden ersten Titel der Lex Baiuvariorum. Von **G. Waitz.** In den ‚Nachrichten v. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. u. der G. A. Universität zu Göttingen' 1869. No. 8. S. 119—144 [1]).

Einzelne Partieen der Rechtsgeschichte, namentlich die Geschichte der alten deutschen Volksrechte, sind für die Kirchengeschichte von so großer Bedeutung, zum Theil so werthvolle Quellen und haben zu ihrem Verständnisse wieder die kirchliche Landesgeschichte so sehr zur Voraussetzung, daß sie auch in einem theologischen Organe eine Berücksichtigung verdienen. Je nach den Ergebnissen der Forschung über die Entstehung des baierischen Volksrechtes muß auch die ganze älteste Kirchengeschichte Baierns verschieden aufgefaßt werden. Dabei beschäftigen uns jedoch nur die zwei ersten Titel der Lex Baiuwariorum, von denen der erste die kirchlichen Verhältnisse behandelt, der zweite die des Herzogs; dieser bildet aber mit jenem ein so eng zusammenhängendes Ganzes, daß er deshalb immer mit jenem zusammengenommen wird.

Roth war es, der 1848 in einer Schrift: Ueber die Entstehung der Lex Baiuvariorum eine Ansicht aussprach, welche noch jetzt fast überall Geltung hat, obwohl schon Gaupp, Allg. Lit.-Zeit. 1849, Nr. 113. 114, Waitz, Gött. Gel. Anz. 1850, S. 341 ff. und Verfassungsgesch. III, 25, und *Pétigny*, Revue histor. de droit franç. II, 490 ff. widersprachen. Damals hatte sich Roth mehr an innere Gründe gehalten, weil der textkritische Apparat durch Merkel (bei *Pertz*, Leges III, 183 ff.; vgl. dess. Archiv XI, 533—687) noch nicht vorgelegt war. In der oben angezeigten Abhandlung holt nun Roth diesen Theil seiner Aufgabe nach und glaubt, daß die kritische Textausgabe seine frühere Aufstellung bestätige, daß die Lex aus drei Theilen bestehe, einem ursprünglichen, dem die Lex Alamannorum Hlotharii, nicht der Pactus lex Alam., „als Grundlage der Parallelstellen des baierischen Gesetzbuches" diente, einem zweiten, welcher die Lex Wisigothorum benutzte und aus dem Ende des 7. Jahrh. stammt, und endlich einem dritten und jüngsten, Tit. I und II: diese sollen die Lex Alam. Lantfridiana (von Herzog Lantfried, † 730, redigirt) zur Quelle haben, also „nicht vor Karl Martell zugesetzt" worden sein. Roth sagt: „Auf Grund der neuen Ausgabe von Merkel kann ich nunmehr die Frage definitiv entscheiden." Sehen wir zu, worauf er seine Behauptung stützt.

Zunächst nimmt er seine frühere Behauptung zurück, daß „in den ersten beiden Titeln ein anderer Münzfuß als in den übrigen Theilen anzunehmen sei, da durch die Untersuchungen von Sötbeer (Forschungen z. deutsch. Gesch. II, 330 ff., und, setzen wir hinzu, vorher durch Waitz, Ueber die Münzverhältn. S. 18 ff.) die Identität des in der Lex Bai. vorkommenden und des merovingischen Goldsolidus hergestellt ist." Allein Roth meint, daß noch immer Gewicht darauf zu legen sei, daß in diesem zweiten Zusatze (I. II. 1—14) „die einheimische Zahl 12 für Buße und Brüche von der fränkischen 15 verdrängt ist" (Bai. I. 4. II. 12. 13. 14), während in den übrigen Titeln (III—XXI) die Zahl 12 die Regel bildet. Daraus folge, „daß dadurch eine spätere Periode der fränkischen Gesetzgebung als die in den Tit. III—XXI angedeutet sei." Darauf führt Roth eine lange Reihe von Parallelstellen aus der Lex Bai., Alam. Hloth. und Lantfr. an, aus der er nachweisen will, „daß die Bestimmungen der zwei ersten Titel des baierischen Volksrechtes die Kenntniß des Lantfriedischen Gesetzes ergeben." Ja, aus dieser Zusammenstellung soll erhellen, „daß sich in der Lex Bai. Parallelstellen finden, welche nur dem Lantfriedischen Gesetze entnommen sein können." Ein eigentlicher Nachdruck wird jedoch nur auf einige wenige Stellen gelegt, welche wir später kennen lernen werden.

Waitz vertritt nun in seiner kurz vor Roths Abhandlung erschienenen Arbeit, auf innere und äußere Gründe gestützt, die gerade entgegengesetzte Ansicht:

> Meine Meinung ist nur, daß sie (die Lex Bai.) in der Gestalt, in der sie uns jetzt in den meisten Handschriften vorliegt, abgesehen von einzelnen kleinern Zusätzen späterer Zeit, lange vor Karl Martell abgeschlossen war, daß speciell kein irgend genügender Grund vorliegt, Tit. I und II von der übrigen Lex zu trennen und als einen erheblichen Zusatz zu betrachten, den man bis in die Zeit jenes Fürsten, der Baiern nach einer Zeit größerer Selbständigkeit aufs neue dem Frankenreiche fester verband, oder doch in den Anfang des 8. Jahrh. hinabrücken könnte, daß vielmehr alles dafür spricht, wenn die Lex in ihrer jetzigen Gestalt überhaupt mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in die Zeit des Königs Dagobert (d. h. die erste Hälfte des 7. Jahrh.) gesetzt wird, daß auch die beiden Titel, welche sich auf die kirchlichen Verhältnisse und den Herzog des Landes sowie die gerichtlichen Einrichtungen beziehen, dieser Zeit angehören (S. 120. 144).

So finden wir denn gleich den ersten Grund Roths bei Waitz widerlegt. Schon auf seine Ausführung, Ueber die Münzverh. S. 18 ff., hat Merkel (*Pertz*, Leges II, 495), so gut wie jetzt Roth, seine frühere Behauptung von einem verschiedenen Münzfuß in den beiden ersten Titeln und in dem übrigen Gesetze fallen lassen müssen. Auf die neue Einwendung Roths aber bezieht sich S. 128 f.:

> Wenn in manchen Stellen die fränkische Buße von 15 und 60 Solidi statt der als ursprünglich bairisch anzusehenden von 12 und 40 erwähnt wird, so beweist das nur den fränkischen Ursprung dieser Titel überhaupt, über den kein Zweifel ist, nicht den einer spätern Zeit. Die neue Ausgabe hat aber auch gezeigt, daß an fast allen Stellen eine doppelte Ueberlieferung sich findet, 12 und 40 neben 15 und 60, und zum Theil sind es Handschriften von besonderm Werth, welche jene Angabe haben, so daß Merkel ihnen in der Ausgabe den ersten Platz anweisen konnte.

Dies muß denn auch Roth (S. 9 f.) zugeben. Es bleibt darum eigentlich nur übrig, „daß zu Bai. II. 14, der Stelle, in welcher alle Handschriften die Zahl 15 haben, die Parallelstellen

---

1) Einen Nachtrag zu seiner Abhandlung (kritische Bemerkungen zu der Schrift von Roth) veröffentlicht Waitz in den ‚Nachrichten' 1869, No. 14. Die Red.

Alam. Hloth. 36. 4 und Lantfr. 35. 3 noch die ältere Bußzahl 12 setzen." Allein wenn diese Behauptung unumstößlich sein sollte, müßte doch vor allem erwiesen werden können, daß Bai. II. 14 aus Lantfr. 35. 3, wenn nicht ganz herübergenommen, doch wenigstens abgeleitet sei. Das ist aber nicht der Fall: die ganze Verwandtschaft besteht nur in der Materie, welche in den betreffenden Stellen der einen und andern Lex behandelt wird. Wie wenig ferner aus einer solchen einzigen Stelle mit Sicherheit geschlossen werden könne, zeigen eben Hloth. 36. 3 und Lantfr. 35. 2, also gerade die in Rede stehenden Titel, wo dicht neben dem alten Bußgelde 12, worauf Roth Gewicht legt, das fränkische von 60 Solidi durchgehends in allen Handschriften steht, mit Ausnahme einer Handschrift der Lantfridiana, wo 60 auf 40 reducirt ist. Ist nun hier oder gar bei 12 keine spätere Aenderung der Zahlen anzunehmen? Ebenso nun mag es sich bei Bai. II. 14 verhalten: die ursprüngliche Zahl 12, welche sogar noch Cod. E. 11 (*Pertz* III, 392) hat, ist eben später in 15 verändert worden.

Den zweiten Grund Roths: seine Zusammenstellung einer Reihe von Parallelstellen der Lex Bai., Al. Hloth. und Lantfr., woraus erhellen soll, daß sich in der Lex Bai. Parallelstellen finden, welche nur dem Lantfriedischen Gesetze entnommen sein können, — finde ich sehr zweifelhaft, wenn damit gesagt sein soll, daß sämmtliche als Parallelstellen angeführten Stellen eine engere Verwandtschaft haben, so daß sämmtliche der Lex Bai. aus der Lantfridiana geflossen sind. Einzelne haben nämlich nicht die leiseste Spur einer engern Verwandtschaft. Es genügt z. B. nur die berühmte Stelle Bai. I. 10, über den Bischofsmord rc., anzuführen:

Si quis episcopum, quem constituit rex vel populus elegit sibi pontificem, occiderit: solvat eum regi vel plebi aut parentibus secundum hoc edictum. Fiat tunica plumbea secundum statum eius, et quod ipsa pensaverit auro, tantum donet qui eum occidit; et si aurum non habet, donet alia pecunia, mancipia, terra, villas vel quicquid habet, usque dum impleat debitum; et si non habet tantam pecuniam, se ipsum et uxorem et filios tradat ad ecclesiam illam in servitio, usque dum se redimere possit. Hoc per imperium regis vel iudicis fiat, et illa pecunia in usu ecclesiae ipsius, ubi pontifex fuit, ibi sit firma tunc usque in perpetuum. Et si episcopus contra aliquem culpabilis apparet, non praesumat eum occidere, quia summus pontifex est: sed mallet eum ante regem vel ducem aut ante plebem suam; et si convictus crimine negare non possit, tunc secundum canones ei iudicetur, si talis culpa est, ut deponatur aut exilietur. De homicidio, de fornicatione, de consensu hostili, si infra provincia inimicos invitaverit, et eos perdere voluerit, quos salvare debuit: pro istis culpis damnetur.

Dagegen lautet die Parallelstelle Hloth. XI und Lantfr. X:

Si quis episcopum aliquam iniuriam fecerit vel plagaverit vel fustaverit vel mancaverit, omnia tripliciter conponatur, sicut et ceteri parentes eius conposicione habebit (ac si melius dicamus) sicut et duce ita in omnibus conponatur. Et si occisus fuerit, sicut illum ducem ita eum solvat aut regi aut duci ad ecclesiam ubi pastor fuit.

Mir ist unbegreiflich, wie hier, bei so wesentlich andern Bestimmungen, von einer Ableitung oder gar Herübernahme der Lex Bai. aus der Lantfridiana die Rede sein könne. Die wenigen beiderseitig anklingenden Worte: solvat eum regi und ecclesia, ubi pontifex (pastor) fuit, können eine solche Behauptung nicht stützen: würden sie denn nicht schon erklärt, wenn die Gesetze, die Lex Bai. und Hloth., gleichzeitig und unter dem nämlichen Könige, oder auch nur von der fränkischen Regierung abgefaßt worden wären? Und wozu wäre, auch zugegeben, daß die Lex Alam. die Quelle der Lex Bai. wäre, gerade nur an die Redaction des Lantfried zu denken, da diese in allen von Roth angeführten Stellen nur in einer einzigen von der Redaction Chlotars abweicht? Für den Historiker ist im Gegentheil die eben angeführte Stelle der Lex Bai. so absonderlich, daß sie Waitz (S. 123) eher einer ältern Zeit als Dagobert I. zuschreiben möchte. Wie mit dieser Stelle, so verhält es sich aber mit den meisten andern sog. Parallelstellen, und es ergibt sich also daraus mit nichten, daß die baierischen Gesetzesstellen nur aus der Lantfridiana entnommen sein können; und wenn wirklich von einer Ableitung oder Herübernahme die Rede sein könnte oder müßte, so wäre vorläufig noch nicht erwiesen, daß gerade nur die Lantfridiana, nicht schon die Hlothariana, die Quelle sein könnte.

Roth scheint das Unstichhaltige seiner Behauptung und Zusammenstellung selbst gefühlt zu haben, weshalb er den Versuch macht, einige Stellen als besonders beweisend noch zu betonen. Er sagt: Die Herübernahme aus der Lantfridiana „gilt vor allem von Bai. II. 10. Lantfr. 32, das in dem Hlotharischen Gesetz nicht enthalten, dagegen als ein Zusatz in die Lantfriedische Gesetzgebung aufgenommen und von da in das baierische Rechtsbuch übergegangen ist." Allein an eine einfache Herübernahme zu denken, verbieten schon die verschiedenen Bestimmungen; dann geht Roth von einer eben noch nicht bewiesenen, sondern erst zu beweisenden Voraussetzung aus, daß gerade die Lantfridiana die Quelle der Lex Bai. sein müsse, ohne zu beachten, daß auch die umgekehrte Behauptung geltend gemacht werden könnte und sogar gemacht werden muß, wenn man auf Waitz' Standpunkt steht. Und letztere Annahme scheint aus rein textkritischen Gründen gerade an dieser Stelle die richtige zu sein; denn einmal bemerkt Merkel (*Pertz* III, 98): „Cap. XXXII extat in solis codd. C. D 1. 2. 3. 4. 6. G 3." so daß es sich also fragt, ob es überhaupt nur ein ursprüngliches Capitel des Lantfridianus ist und nicht erst später aus der Lex Bai. herübergenommen wurde. Dann ist aber auch zu betonen, wenn Roths eigenen Argumenten so großer Werth zukäme, daß in der Lex Bai. die ältere einheimische Zahl 40 steht, dagegen in der Lantfridiana 60 Solidi.

Wenn Roth ferner bemerkt: „Weiter tritt dieses Verhältniß hervor in Bai. VII. 1, Hloth. 39, Lantfr. 38, wo die Aenderung des alten Gesetzes durch die Lantfriedische Gesetzgebung in allen Einzelheiten in das baierische Rechtsbuch aufgenommen erscheint," so kann daraus wohl keine directe Folgerung auf die Ableitung der Tit. I. und II. gezogen werden. Allein auch hier VII. 1 hat Roth wohl angenommen, aber keineswegs bewiesen, daß die Lex Bai. aus der Lantfridiana, nicht umgekehrt, abgeleitet sei. Eben hier liegt sogar eine ältere Quelle zur Benutzung vor. Es sind namentlich drei Ausdrücke oder Zusätze, welche zur Berücksichtigung kommen: filiam sororis, dann iudicibus (separentur), endlich quas fiscus adquirat, und welche sich in der Hlothar. nicht finden. Allein die filia sororis ist unter diejenigen Personen, mit welchen eine Ehe einzugehen verboten war, schon Novella 40 der Lex Salica (ed. *Merkel* p. 58), welche wohl nach 506, aber vor der Hlothar. entstand, und can. 16 der Synode von Paris 614, hier als consobrina (cf. Du Cange), aufgenommen; ferner wurde die Separation der in solcher Ehe Lebenden schon 625 und 626 auf den Nationalconcilien zu Rheims und Clichy den Richtern als Amtsfunction zugewiesen, endlich gerade auch auf beiden letztern Concilien eine weitere Verfügung über das Eigenthum solcher Incestuösen getroffen: res autem eorum ad proprios parentes usque ad sequestrationem perveniant etc., während in der Hlothariana eine solche noch fehlt. Die Lex Bai. könnte hier also ebenso gut auch diese Concilien, welche unter Chlotar gehalten und von ihm bestätigt wurden (s. meine „Drei uned. Concil." S. 61 f.), zur Vorlage gehabt haben. Daß die Bestimmung über das Vermögen der Incestuösen im Concil und in der Lex verschieden lautet, ist gewiß von keinem besondern Belange: man hatte 625 und 626 für nothwendig gefunden, daß darüber eine besondere Bestimmung getroffen werde; für die einzelnen Länder konnte sie aber hier nicht weniger, als in andern Materien, vor- und nachher differiren.

Aber auch die letzte als besonders beweiskräftig von Roth genannte Stelle ist dies meines Erachtens nicht; denn es ist durchaus ungenau, wenn er sagt: „Die Berücksichtigung des Lantfriedischen Gesetzes zeigt sich endlich auch noch darin, daß die Ueberschrift von Lantfr. 22 de causis que ad duci pertenent, die in der Parallelstelle Hloth. 24 fehlt, in der Ueberschrift von Bai. II. de ducibus et eius causis que ad eum pertenent sich findet." Denn erstens haben diese Ueberschrift auch Hloth. Cod. A. B 2. 3, also die besten Handschriften (*Pertz* III, 53), zweitens Lantfr. nur C 1. 2. 4. D 3. 6, während endlich Bai. Cod. A 3 nur de ducibus hat. Ich zweifle sehr, ob aus solchem Thatbestand die Roth'sche Folgerung gezogen werden kann.

Endlich könnte noch herangezogen werden, was Roth an einem andern Orte (S. 3) sagt: „Nur der Index eines Benedictbeurer Codex (B 6) enthält Spuren einer ältern Form, in welcher dieser zweite Zusatz (Tit. I und II) noch fehlte" (*Pertz* III, 221), indem der Index mit Tit. III als Tit. I beginnt. Ich glaube jedoch nicht, daß darauf ernstlich Gewicht gelegt werden will, da selbst Merkel (Pertz' Archiv XI, 622 f.) es nicht wagt, und überhaupt über derartige lückenhafte Codices nur mit großer Vorsicht ein Urtheil ausgesprochen werden darf.

Wir bemerkten, daß Roth nur aus dem kritischen Apparat bei Merkel seine frühere Ansicht, welche sich mehr auf innere Gründe stützt, als bestätigt darthun wollte. Bei ihm sind also diese innern Gründe nicht erschüttert worden, weshalb er auch ohne weitere Begründung in der zweiten Abhandlung die Lantfridiana als Quelle der Lex Bai. hinstellt. Aber es wäre sicher nothwendig gewesen, diese seine Hypothese neuerdings zu untersuchen und ihre Stützen einer wiederholten Revision zu unterziehen. Was nun er unterließ, that Waitz in der oben genannten Abhandlung, und wenn er Recht hat, woran ich keinen Augenblick zweifle, so fällt auch der letzte Haltpunkt der Roth'schen Hypothese, und das Verhältniß müßte sich auch von diesem Gesichtspunkte aus umkehren, so daß die Lex Bai. als eine Quelle der Lantfridiana erscheint.

Waitz' Abhandlung ist zwar von sehr gedrängter Kürze, aber trotzdem gewiß von maßgebender Bedeutung für die Forschung: er hat manche Illusionen, welche schon anfingen unter den Historikern erblich zu werden, mit unnachsichtiger Hand zerstört. Es würde zu weit führen, hier auf die Beweise und Gegenbeweise desselben einzugehen, auf welche hin er die ersten beiden Titel als zu gleicher Zeit mit der übrigen Lex entstanden darthut. Es genügt zu sagen, daß er keinem Einwurfe aus dem Wege geht und nach meiner Ueberzeugung jeden beseitigt. Ich habe ihm nirgends zu widersprechen, höchstens könnte hie und da noch ein Moment zugefügt werden. So z. B. glaube ich nachweisen zu können, daß gerade in Lex Bai. Tit. I. 10: Si quis episcopum, quem constituit rex vel populus elegit sibi pontificem . . . nur aus der Zeit vor 626 stammen kann. Es handelt sich hier um die Geschichte der Bischofswahlen, namentlich aber um das Decret Chlotars von 614 und dessen Abrogirung in diesem Punkte durch die Synoden von Rheims und Clichy, welch letztere schließlich unter Genehmigung Chlotars das fortan geltende „Corpus" des Staatskirchenrechtes des 7. und 8. Jahrh. feststellte. Weiter ausgeführt kann dies aber hier nicht werden.

Von allgemeinerm Interesse ist jedoch jene Partie der Abhandlung, welche die „Betrachtung der kirchlichen Verhältnisse" Baierns zur Zeit Dagoberts I. zum Gegenstande hat (S. 133 ff.). Man hatte nämlich bis in die jüngsten Tage behauptet, diese Zeit sei durchaus nicht derart gewesen, daß Dagobert solche kirchliche Bestimmungen, wie sie Tit. I. enthält, für Baiern geben konnte. Waitz hingegen findet gerade die Zeit Dagoberts für eine solche Gesetzgebung geeignet wie keine andere in der Merovingerzeit; denn damals verbreitete sich das Christenthum in den deutschen Landen, Dagobert erließ den Befehl, jeder in seinem Reiche (?!) solle sich taufen lassen, und eben unter ihm war die Verbindung Baierns mit dem fränkischen Reiche besonders fest begründet. Den Nachrichten über die Christianisirung Baierns sich zuwendend sagt W. zwar, daß er meine Ansicht über die Zeit der Ankunft Ruperts in Salzburg (Das wahre Zeitalter des h. Ruperts, 1866) nicht theilen könne; allein er gesteht die Beweiskraft der Stelle aus dem Synodalschreiben von Aquileja 591 zu: sie sei „wohl ein wichtiges Zeugniß für die Verbreitung des Christenthums in den Donaugegenden, also auch bei den Baiern (c. 540), ebenso wie der (auch von mir angezogene) Brief Theudebalds an Justinian, wo er die Ausbreitung der fränkischen Herrschaft als profectus catholicorum und excidium paganorum bezeichnet, wenigstens zeigt, daß die fränkischen Könige (also schon Theodorich I., der nach dem Prologe der Lex Bai. die ersten Gesetzessammlungen veranstaltet haben soll) in den unterworfenen Landen auch für das Christenthum thätig sein wollten." Eben so wichtig ist, daß Waitz auch meiner Ausführung über die Vita primigenia s. Ruperti (a. a. O. S. 19) ganz beistimmen zu müssen bekennt, worüber mir vorgeworfen wurde, ich hätte „eine historische Injurie für das Hochstift Salzburg und für das dortige Kloster St. Peter" mir zu Schulden kommen lassen! Am wichtigsten ist aber die Erklärung Waitz': „Weder die Erzählung von der Wirksamkeit Ruperts (Vita primig.) noch andere Nachrichten lassen die Zeit, da derselbe lebte, mit Sicherheit erkennen." Nehmen wir einstweilen gegen Wattenbach, Büdinger ꝛc. Notiz davon, daß Waitz nunmehr auch das Hansiz'sche System für unberechtigt erklärt. Ich zweifle nicht, nachdem einmal die Christianisirung Baierns höher hinauf zu datiren gelungen ist, daß es auch noch gelingen wird, Rupert, dem Apostel Baierns, seine bestimmte Zeit höher anzuweisen. Daß er 614 nicht Bischof zu Worms war, was er doch während seiner Lebzeit war und als welcher er auch, und zwar zu Worms, wenn man dem gesunden Menschenverstande nicht Hohn sprechen will, starb, habe ich durch authentischen Beleg dargethan in meinen „Drei uned. Concilien" S. 49 f. Andere neue Beweismomente werde ich in der Fortsetzung meiner Kirchengeschichte Deutschlands zusammenstellen. Es handelt sich darum, ob Rupert der Apostel Baierns war und wie weit die Geschichte Salzburgs zurückgeht. Ich meine noch immer und bin durch fortgesetzte Untersuchungen darin bestärkt worden, daß meine Ansicht die richtige sei. Es braucht z. B. nur das Verbrüderungsbuch von St. Peter genau studirt zu werden, wo besonders eine bisher übersehene Columne maßgebend sein wird ꝛc.

In der Frage über die Christianisirung Baierns hatte namentlich Büdinger viel Staub aufgewirbelt (Zur Kritik altbaier. Gesch., in dem Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1857); die Meisten nahmen seine Aufstellungen als baare Münze hin. Gerade ihnen gelten aber die weitern Ausführungen von Waitz. So weist er S. 138 die willkürliche Verrückung der Thätigkeit St. Emmerams durch Büdinger zurück, der die christlichen Zustände, welche Emmeram in Baiern trifft, durch Rupert bewirkt sein und jenen nach diesem, also nach 710, nach Baiern kommen lassen will. Ebenso hält Waitz Büdingers Auffassung der Boii, unter welchen St. Eustasius missionirte, „nicht für berechtigt." Noch weniger stimmt er aber dessen Ausführungen über Herzog Garibald und Theodelinde bei: das herzogliche Haus Baierns bekannte sich, „so weit wir zurück überhaupt von demselben Kunde haben, zum Christenthum." Ebenso und mit überzeugender Schärfe weist er dann nach, daß Theodelinde nicht die Stieftochter, sondern die wirkliche Tochter Garibalds von Baiern war.

Nach meiner Ansicht steht Waitz' Resultat unumstößlich fest: „So sind die wirklich geschichtlichen Nachrichten, die wir von den Verhältnissen der Baiern haben, ebenso wenig in Widerspruch mit dem, was die alte Vorrede zu ihrem Rechtsbuch über den

Abschluß desselben unter Dagobert berichtet, wie es der Inhalt selbst ist." Hoffentlich wird aber fortan auch der stets begangene circulus vitiosus in probando nicht mehr begangen werden: der Tit. I. der Lex Bai. kann nicht aus der Zeit Chlotars II. oder Dagoberts I. stammen, weil damals Baiern noch nicht die entsprechende christliche Entwicklung hatte, und Baiern war noch nicht christlich, weil dieser Titel ins 8. Jahrh. fällt.

München. J. Friedrich.

Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens von Dr. **Julius Ficker**. Erster Band. Innsbruck, Wagner 1868. LIII u. 382 S. 8. 2 Thlr. 25 Sgr.

Während die Vorrede, mit Rücksicht auf die in frühern Arbeiten niedergelegten Ansichten des Verf. über den Entwicklungsgang des deutschen Reichs und die gegen diese Ansichten gerichtete Polemik, namentlich das Verhältniß der Feudalität zum Föderalismus bespricht und die kurze Einleitung die Wechselwirkung zwischen Deutschland und Italien in Bezug auf Verfassung und Recht mit großen Zügen skizzirt, enthält der vorliegende Band sehr eingehende und werthvolle Specialuntersuchungen auf breitester urkundlicher Grundlage, welche dazu bestimmt sind als Vorarbeit zu dienen für die Beantwortung der Frage: in wie weit in Italien, hauptsächlich in der staufischen Zeit, die Functionen des Richtens und Urtheilens geschieden waren.

Die hier behandelten Gegenstände liegen dem Leserkreise des Lit.-Bl. zu fern, als daß hier mehr als eine ganz kurze Inhaltsangabe, unter Hervorhebung einiger für die politische Stellung der Bischöfe in Italien und für die Wirksamkeit einzelner deutschen Bischöfe wichtigen Ergebnisse, gestattet wäre.

Die größere Hälfte dieses Bandes beschäftigt sich vorzugsweise mit den verschiedenen Stufen und Formen des Bannes, — namentlich wird der italienische Reichs- und städtische Bann mit den entsprechenden Rechtsinstituten in Deutschland verglichen, — außerdem aber mit den Gerichtsverhältnissen überhaupt, welche sich in den einzelnen Theilen des Landes sehr verschieden gestalteten. Im Zusammenhang hiermit wird denn auch die gräfliche Gewalt der Bischöfe in Oberitalien, ihre Unterordnung unter den Markgrafen in Mittelitalien, ihre unabhängige Stellung mit gräflichen Befugnissen in der Mark Verona, die Oberherrschaft des Erzbischofs von Ravenna über eine Reihe von Grafschaften näher erörtert.

Die andere, reichen Aufschluß über die Reichsgerichte in Italien, ihre Competenz und Einrichtung gewährende Abtheilung ist speciell den verschiedenen Vorsitzenden im Hofgerichte gewidmet. Als Special- und Generalbevollmächtigte des Kaisers für Civilsachen erscheinen in der staufischen Zeit die Hofvicare. Dieses Amt war, mit einer einzigen Ausnahme, offenbar wegen der hier erforderten genauen Kenntniß des römisch-kanonischen Processes, immer mit Bischöfen besetzt, von denen mehrere Deutsche waren, wie Eberhard von Bamberg, Hermann von Verden, Konrad von Lübeck unter Friedrich I, Heinrich von Worms unter Heinrich VI.

Bonn. Loersch.

Syrische Literatur.

Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta. Praefatus est P. **Pius Zingerle,** Ordin. S. Benedicti. Volumen I. Innsbruck, Wagner 1869. 4 Bl. VIII, 44 u. 123 S. 8. 2 Thlr.

Während die reichen syrologischen Fundgruben Englands alsbald nach Ankunft der Nitrischen Handschriften (1843 und 1847) fast Jahr auf Jahr von Europäern der verschiedensten Nationen bis zur Stunde auf das fleißigste exploitirt wurden, blieben die reichen Schätze Roms durch ein merkwürdiges Mißgeschick, das nicht allein den Zufällen der Zeit zur Last zu legen ist, seit mehr als einem Vierteljahrhundert (der 10. Band von Mai's Nova Collectio erschien 1838) nahezu unbenutzt. Pius Zingerle verdient daher großen Dank, daß er einen viertehalbjährigen Aufenthalt zu Rom in Verbindung mit den Professoren Mösinger und Joseph Zingerle nach Möglichkeit verwandte, umfassendes Material für neue Publicationen zu copiren.

Als die Frucht dieser Arbeit liegt nun nächst den jüngst edirten duo sermones S. Ephraemi (s. Sp. 447) die erste werthvolle Lieferung eines größern Sammelwerkes vor, dessen Vollendung und spätere lateinische Version Z. freilich von einem befriedigenden Absatz der ersten Bände abhängig machen zu müssen gesteht. Unter dem oben verzeichneten Titel erhalten wir an erster Stelle vier schätzbare prosaische Fragmente aus einem Cod. Vat. des 11. Jahrh. mit der Ueberschrift: Lehren der Väter. Das erste Stück enthält zwei Citate aus dem Briefe des h. Polykarp an die Philipper, nämlich ungefähr ganz das 7. gegen die Doketen gerichtete Capitel dieses Sendschreibens und einen Satz aus dem Schluß des nur lateinisch erhaltenen 12. Capitels. Bei der Collation der Ausgaben von Hefele und Dressel mit dem hier gebotenen syrischen Text fand ich im 7. Capitel nur drei Varianten: einmal den Plural *ψευδοδιδασκαλίας* und falsas doctrinas, wofür im Syrischen der Sing. steht; dann *προσκαρτεροῦντες νηστείαις, δεήσεσιν αἰτούμενοι*, wofür der Syrer hat: „ausharrend im Fasten und Gebet, bittend u. s. w.;" endlich *αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην Θεὸν*, syrisch: „anflehend den Gott Aller oder des Alls." Ebenso unwesentlich sind die Varianten im 12. Capitel, wo die Latina einmal das Verbum orate wiederholt, die Worte pro persequentibus et odientibus vos in umgekehrter Ordnung gibt und am Schluß für das Satzglied pro inimicis crucis des im Syrischen vorfindlichen Zusatzes Christi ermangelt. Diese wesentliche Identität der beiderseitigen Documente ergibt aber, da die Syrer den Polykarp aus dem Griechischen übersetzten, offenbar von neuem einen Beweis sowohl für die damalige Integrität des griechischen Originals als auch für die Treue unserer Latina. Cureton hatte schon früher fünf Citate für den verlorenen Theil der Graeca und eins für die Graeco-Latina bekannt gemacht, die Z. abermals mittheilt. — Es folgen zwei Fragmente aus den Acten des Carthaginiense III. Das erste ist, wie mit richtiger Correctur des Asseman geltend gemacht wird, das votum, nicht des h. Cäcilius Cyprianus, sondern des Cäcilius, Bischofs von Biltae im proconsularischen Afrika, gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe, motivirt durch Hinweis auf das wahre Priesterthum und seine Obliegenheiten. Durch letzteres bedeutsam für das eucharistische Dogma, ist das Fragment überhaupt, zumal es in drei Sprachen (lat. bei Mansi, griech. und gering variirend auch syr. bei de Lagarde) existirt, ein neues Denkmal für die hier zu Lande allerdings nicht mehr des Beweises bedürftige Echtheit der Documente über die Taufstreitigkeiten, die 1862 seltsamer Weise von dem römischen Gelehrten Tizzani angefeindet wurde. Das zweite Stück aus dem Carth. III. bietet das einfache, von keiner Erklärung oder Motivirung begleitete votum des Bischofs Polykarp von Adrumet gegen die Ketzertaufe. — Das vierte Fragment ist ein Zeugniß des Papstes Felix I. de fide orthodoxa. Der Anfang ist in die Acten des Ephesinum und Chalcedonense aufgenommen, die letzten zwei Drittel gehören bei de Lagarde einem Briefe des Papstes Julius an; über die Echtheit dieser Abtheilung zu Gunsten des Felix ist kein definitives Urtheil möglich, so lange die orientalischen Papstbriefe nicht einer weitern Prüfung unterzogen sind.

Es folgen sechs Gedichte. Zuerst ein „Mîmrâ über die Einsiedler und die Trauernden" (Asketen) aus zwei Handschriften des Museum Borghianum von noch ungewissem Datum. Die Rede entwickelt nicht ohne manche Wiederholung die Tugenden und das Ende des Mönchslebens mit Ausblicken auf den Lohn

der Ewigkeit. Geist und Gehalt ist nicht wesentlich verschieden von den als duo sermones Ephraemi bereits mitgetheilten Gedichten, wenn gleich sich in der Form etwas größere Beweglichkeit und öftere Anwendung poetischer Bindung zeigt, die besonders in den Versgruppen 107—125, 281—303, 361—391, 449—460 hervortritt. Leicht wird man daher alle drei Reden Einem Verfasser zuerkennen, indeß noch immer zweifeln dürfen, ob Ephräm oder Isaak der Autor sei. Läßt sich für Ephräm sagen, daß beide Codices ihn nennen, so reducirt die durch erklärende Zusätze z. B. III, V. 184 ff. bekundete Abhängigkeit des Cod. B. (25) von dem Hauptcodex oder von dem darin zu Grunde liegenden ältern Text das Doppelzeugniß doch wieder auf das einfache des Hauptcodex. Finden sich in diesem zweifellos echte Reden Ephräms, so verliert ein solcher Umstand seine Bedeutung eben dadurch, daß unter die echten Sachen des ersten Dichters wiederholt fremde Stücke als von ihm gemacht eingefügt wurden. Ist copiose Schreibart Ephräm freilich nicht abzusprechen, obgleich sie mehr seinen Prosen eignet, so begünstigt hingegen das Gewöhnliche der Gedanken in sämmtlichen drei Reden, der seltene höhere Aufschwung des Geistes, das dürftige Weben in Figur und Bild die Annahme, daß Ephräms vorhandene Prosen über das Mönchsleben den jüngern Isaak veranlaßten, dasselbe Thema in Verse zu bringen. Dazu kommt, daß eine ausdrücklich dem Isaak von Antiochia zugelegte Rede über die Liebe zur Weisheit, das zweite Gedicht der Monumenta p. 13, sich durch einige sehr individuelle Züge mit den nur kurzen Ermahnungen zur Weisheit in den genannten sermones Ephraemi berührt. So heißt es sermo I, V. 179 f., daß die Weisheit dem Menschen ein zweites, anderes, neues Auge schafft, womit die Vorstellung serm. Is. V. 284 stimmt, daß der Mensch sich in den h. Schriften gleichsam waschen solle, um erleuchtet, mit dem neuen Auge des geistigen Lebens beschenkt zu werden. Noch frappanter ist der Gedanke s. I, 185 ff.: „Trinke Wasser der Lehre Und du wirst leben ein doppeltes Leben, Denn in der Weisheit ist eine zweite Seele" (= die W. ist eine zweite Seele); ebenso heißt es, zugleich ausführend und erläuternd, s. Is. V. 13 ff.: „Die Seele der Seele ist die Lehre, Und jede Seele ohne die Lehre ist ein todter Leichnam, Denn in der Lehre schauen wir Gott, Der ist das Leben der Geschöpfe." Die Anrede endlich an den Leser als Schüler s. I, 197 ff. mit der gleichen, aber in dem ex professo über die Weisheit handelnden Mîmrâ natürlich ausführlichern, Aposiopese V. 281 ff. möchte ich als drittes Moment aufstellen, um mir die Vermuthung zu erlauben, nächstens einmal in den meistens ältern britischen Codices die bezeichneten Stücke ausdrücklich unter Isaaks Namen anzutreffen.

Auf die Rede Isaaks über die Liebe zur Weisheit (460 Verse im Pentameter) folgen fünf poetische Reden Mar Jakobs von Sarug: 1) Eine Rede über die Erscheinung des Patriarchen Jakob zu Bethel, 336 Verse; 2) Ueber unsern Herrn und Jakob und über die Kirche und Rachel und über Lea und die Synagoge, 330 V.; 3) Ueber die beiden Vögel im Entsühnungsritus des Aussätzigen, 374 V.; 4) Ueber die beiden Böcke am Versöhnungstage, 486 V.; 5) Ueber den Glanz im Gesichte Mose's, 460 V. Diese 5 Reden, sämmtlich im zwölffüßigen Metrum, sind einem Nitrischen Codex der Vaticana aus dem 12. Jahrh. entnommen. Für Nro. 3. 4. 5 wurde eine 523 n. Chr. datirte, auch den Schriftzügen nach ins 6. Jahrh. gehörende Handschrift verglichen; besser wäre dieser Codex wegen seines hohen Alters als Basis des eigentlichen Textes, der viel jüngere aber zur Collation benutzt worden. Sämmtliche 5 Reden, stark typologisch, oft voll Geist und nicht ohne echt poetischen Hauch, bereichern beträchtlich das traditionelle Material der Dogmengeschichte für die verschiedensten Tractate. — Dasselbe gilt von den Prosen, deren sich mehrere hier anreihen. Zuerst folgt eine Osterpredigt Mar Jakobs aus einer Vat. Hdschr. des 7. Jahrh. Diese stellenweise recht schwungvolle Homilie wurde bereits 1867 von Z. mit fünf andern trefflich verdeutscht (Sechs Homilien des h. Jacob von Sarug, Bonn, Henry 1867, Lit.-Bl. 1867, 826), und kann ich hier nicht unterlassen, diese dem nicht syrologischen Publicum gebotene Gabe auch als für Meditation und Predigten sehr geeignetes Material nochmals in Erinnerung zu bringen. — Die beiden weitern Stücke von Mar Isaak von Ninive über Glauben und Wissen und über die natürlichen Eigenschaften der Tugenden finden sich auch lateinisch in *Gallandii* Bibliotheca vet. patrum Bd. 12 und wurden in der Absicht mitgetheilt, damit das Verhältniß beider Texte deutlich werde. — Von zwei kürzern Stücken des Johannes Saba, eines Zeitgenossen des Ninivitischen Isaak, behandelt das erste die Liebesdienste der Engel gegen die Asketen; das zweite beantwortet die Frage eines Bruders, weshalb Johannes nach Norden gerichtet sein Gebet zu verrichten pflege. — Ein Tractat des Johannes von Dara über das Priesterthum und zwei Uebersetzungen aus dem Griechischen, nämlich die erste Rede des h. Gregor von Nyssa über das Vater Unser (alle fünf sind griechisch und lateinisch edirt von J. Krabinger, Landshut 1840) und eine dem h. Chrysostomus zugeschriebene Homilie über den Reichthum und die Armuth beschließen das Werk.

Beigefügt sind den 123 syr. Textseiten ein latein. Vorwort mit Beschreibung der Codices und eine Sammlung text-kritischer, grammatisch-lexikalischer, exegetischer und metrischer Noten. Diese Zugaben erhöhen wesentlich den Werth der Arbeit und vereinen ausgezeichnet scharfe Beobachtung und Erudition mit großer Sorgfalt auch für Kleines, indem durchweg alles als Ergänzung und Verbesserung des Lexikon von Castelli-Michaelis irgend Brauchbare vermerkt wird. Der syrische Text ist correct, obgleich die Corrigenda um mehrere Nummern vermehrbar sind; so ist z. B. S. 120 für den Ausdruck „Steuerbureau" nach der Vorlage von ܡܟܣܐ (machsâ) jedenfalls ܡܟܣܢܘܬܐ (machsanuthâ) zu lesen. Kleinere Versehen wie explicatio exordii orationis Pater Noster p. V statt versio primi sermonis de oratione Pater Noster thuen dem Buche keinen erheblichen Eintrag, und Verstöße gegen richtiges Latein, die übrigens nicht Pius Z., sondern der Redaction zur Last fallen [1]), verschmerzt der Syrologe schon bald durch die Freude wegen der neuen Texte.

Münster. Aug. Rohling.

Shakespeare.

Zur Einführung **Shakespeare's** in die christliche Familie. Eine Gabe zunächst für Frauen und Jungfrauen von **Moritz Petri,** Pastor. Hannover, Meyer 1868. V u. 188 S. 8. 28 Sgr.

Der Verf. hat sein Buch den Prinzessinnen Friederike und Marie von Hannover als „ein Gedenkblatt aus der Heimath" gewidmet. Den Inhalt bilden nach einer kurzen Einleitung über Shakespeare's Bedeutung im Allgemeinen sieben Abhandlungen — ursprünglich wohl viva voce gehaltene Vorträge — über (und aus) Hamlet, Macbeth, Othello, Romeo und Julia, Richard III., Kaufmann von Venedig, Lear. Die drei ersten sind „erneuerte Abdrücke aus verschiedenen Jahrgängen der Evang. Kirchen-Zeitung." Diese Hindeutungen auf die nächste Be-

---

1) P. Pius Zingerle hat von der Vorrede nur S. I und II und die vier letzten Zeilen von S. VI geschrieben; von den Anmerkungen rühren nur diejenigen von ihm her, welche sich auf die von ihm edirten Stücke — No. II, III, IV von S. 91 an, VII und VIII — beziehen. Joseph Zingerle, der Neffe von Pius Zingerle, hat die Herausgabe der metrischen Reden des Jacob von Sarug, No. IV, S. 21—90, und die dazu gehörigen Anmerkungen besorgt. In der Dedication wurde das Dedicant editores gegen den Willen von P. Zingerle so geändert, als wäre er der einzige Herausgeber. Die Red.

stimmung und den ersten Leserkreis lassen auf den Geist und die Form des Buches schließen: letztere ist durchweg rein und edel, nur etwas zu sehr im Kanzeltone gehalten; jener der orthodox lutherische, zeitgemäß jedoch, wenn ich so sagen darf, umhüllt und gemildert. Als seinen nächsten Vorgänger in dieser Art von Erklärung oder Benutzung des „eben so wenig gekannten und verstandenen als oft bewunderten" Dichters rühmt der Verf. wiederholt (S. 3 und 160) den „Pastor Disselhof [Jul. Disselhoff] an der Diakonissen-Anstalt zu Kaiserswerth" und dessen „in sehr weiten Umrissen skizzirte, aber gedankenreiche Schrift: Shakespeare's Tragödien ein Wegweiser zum Glauben. Ein Vortrag" (28 S.), Schwelm 1858.

Der Maßstab, womit Sh. das Leben gemessen haben soll, um es uns so, wie es wirklich war und ist, in concreten Gestalten vor Augen stellen zu können, ist nach unserm Verf. zwar „frei von aller Tendenz," aber doch „ein durchaus christlicher" zu nennen, „so daß seine Dramen erbaulich wirken. Wer nach allen Theorieen und Definitionen einmal auf praktischem Wege lernen will, was das Gewissen ist, welche Macht es übt, welche Tiefen es durchmißt, welchen Kampf es besteht, wie unmittelbar, gewaltig und unbestechlich seine Herrschaft ist, daß vor ihr allein noch das sonst so sündenstarke Herz erzittert, der gehe bei Shakespeare in die Schule" (S. 4). Das heidnische Fatum ist dem christlichen Tragiker fremd; ihm ist „die Sünde immer der Abfall von Gott, und die Versöhnung ist immer das Suchen [?] nach der Gnade" (S. 2). „Ueberhaupt finden wir bei Sh. wie im Allgemeinen, so besonders im Hamlet die beiden vornehmsten Pole alles christlichen Lebens, Sündenerkenntniß und Gnadenbewußtsein [?!], aufs tiefste ausgeprägt und dargestellt: die Hölle gähnt uns an und der Himmel winkt uns" (S. 16). Disselhoff hat fast nur den negativen Pol, die „absolute Nichtigkeit menschlicher, von Gott abgelöster Kraft und Größe" betont; Petri dagegen will nachgewiesen haben, es trete uns aus den von ihm behandelten Tragödien „auch der positive Inhalt des Evangeliums nicht minder greifbar und gewaltig entgegen. Sh. kennt keine Errettung aus dem von ihm so gewaltig gezeichneten Verderben der Sünde, als Buße [!] und Gnade, und die Schärfe, womit er die Macht des Gewissens zeichnet, weist immer auf den positiven Inhalt christlichen Lebens und christlicher Lehre zurück, als worin das Gericht wurzelt." Diesen „tiefern christlichen Gehalt, die erbauliche Seite" von Sh.'s Dramen dürfte von den bisherigen Erklärern „kaum einer ins Auge gefaßt haben." — Das ist der Gesichtspunkt, von welchem ausgehend der Verf. „zu leichterm Verständniß" für die „Frauenwelt" zunächst, „und zur weitern Einführung Sh.'s in die christliche Familie" etwas beizutragen hofft; die vielen „Unsauberkeiten," worin sich der Dichter gefällt, seien „vorher von dem Vorleser zu plombiren," im Uebrigen so zu erklären und zu entschuldigen, wie die ähnlichen — in Luthers Schriften (S. 5). — Weiter sagt der Verf.:

> Es ist nicht meine Absicht und Meinung, den völligen Umfang, die ganze Bedeutung der einzelnen Dramen von Act zu Act und in den einzelnen Scenen zu durchforschen, noch weniger die künstlerische Technik derselben aufzuweisen, sondern nur die Hauptgesichtspunkte in ihrer tiefern, sonderlich christlichen Bedeutung darzustellen und in den Hauptformen nachzuweisen, während es dem Leser überlassen bleibt, sich selber in das Einzelne auf dem angedeuteten Wege weiter zu finden. Gern aber wird man die schönsten Stellen aus den betreffenden Dramen in das Ganze verwebt finden. Der Leser erhält dabei zugleich eine Blumenlese aus Sh., die um so bedeutender wirkt, als die einzelnen Stellen in ihrem Zusammenhange erscheinen (S. 6).

Dieser seiner „Absicht und Meinung" hat der Verf. im Allgemeinen ganz gut, so gut, als man es von seinem beschränkt lutherischen Standpunkte aus nur immer erwarten konnte, mit seiner Arbeit entsprochen, in ethischer und ästhetischer Beziehung noch über seinen nächsten Zweck hinaus. Als Katholik kann und muß man bei Sh. des positiv Christlichen allerdings viel vermissen, weit mehr dagegen, als Petri, von christlicher Grundanschauung finden in seiner Auffassung und Darstellung des Weltlaufs. Damit jedoch gehört Sh. noch keineswegs in die „christliche Familie." Das Vorlesen genügt nicht; mit dem „Plombiren" ist es eine eigene Sache (nitimur in vetitum). „Frauen und Jungfrauen" aber müssen schon sehr vieles gelesen und sehr vieles erlebt haben, wenn ihnen auch nur eines der bedeutendsten Dramen, Hamlet, Macbeth u. s. w., unverkürzt in die Hand gegeben werden soll.

Was des Verf. Auffassung und Erklärung der einzelnen Dramen betrifft, so hebe ich nur das Bedeutsamste hervor.

„Shakespeare läßt Hamlet bekanntlich in Wittenberg studiren; — daß Wittenberg damals noch gar nicht existirte, thut nichts zur Sache. Wir wissen wohl, was er damit sagen wollte. Wittenberg war zur Zeit Shakespeare's die berühmteste aller deutschen Universitäten und noch von dem Lichtglanz umflossen, welchen es in der Reformationszeit erhielt." So Petri S. 15. Er vergißt aber zu sagen, daß unter Elisabeth sowohl als unter Heinrich VIII. Wittenbergs „Lichtglanz" in England so ziemlich bei allem Volke, namentlich aber an den Universitäten Oxford und Cambridge gar nicht sonderlich hoch galt, daß die Anglicaner nichts weniger sein wollten und wollen, als „Protestanten" im Sinne der Deutschen, daß somit des Dichters Absicht seinen nächsten Hörern gegenüber nicht wohl eine andere sein konnte, als des von Natur allerdings sehr „edlen" Prinzen gelehrte Bildung und ihr entsprechende ganze Haltung in ein sehr zweideutiges Licht zu stellen. P. sagt nichts von dem sonderbaren Gemische heidnischen Aberglaubens mit katholischen Reminiscenzen in der Erscheinung des „Geistes;" aus der clementia purgatoria, wie Boethius das Fegefeuer nennt, und wie Dante es schildert (vgl. bes. Purg. XI, 16 ff.), kommt dieser offenbar nicht. Die Blutrache im Glauben an die Abhängigkeit der Ruhe des Verstorbenen von ihrer Vollziehung ist etwas durch und durch Unchristliches. Und doch hält sich der Schüler Wittenbergs dazu verpflichtet. „Gedanken der Rache erfüllen ihn durch und durch," daß „keine Spur der Milde" mehr in ihm zu finden; da „trifft er den König in einem einsamen Zimmer, und nur der wilden Rache, die ihn gewiß zur Hölle senden will, verdankt der betende König sein Leben" (S. 26. 29). Wo bleiben da „die beiden Pole alles christlichen Lebens: Sündenerkenntniß und Gnadenbewußtsein"? Daß des Prinzen Worte: „Potz Wetter, Mann, . . . je weniger die Leute verdienen, desto mehr Verdienst hat eure Güte" (Haml. II, 2), und: „Ich bin sehr stolz, rachsüchtig, ehrgeizig" u. s. w. (III, 1) ironisch zu fassen oder doch ähnlich zu deuten seien, wie Edgars: „Fünf böse Geister waren mit einem Male in dem armen Toms" u. s. w. (Lear IV, 1), und Malcolms: „Mich, dem die Laster alle also eingeimpft sind" u. s. w. (Macb. IV, 3), ahnt P. nicht; über den abscheulichen Mord an Rosenkranz und Güldenstern geht er (S. 34 und 36) suspenso pede hinweg. — Weniger leicht nimmt Disselhoff die Sache; nur auf Wittenbergs „Lichtglanz" darf auch ihm kein Schatten fallen. Er sagt S. 20:

> Hamlets Bedeutung ist die, daß er ein sittlich-religiöser Charakter ist, daß er mit seinem Wesen im ewigen göttlichen Lebensgrunde wurzelt. Sein Streben ist nicht mit der Erde und dieser Spanne Zeit beschränkt. Sein Zielpunkt ist Gott und die Ewigkeit. Darum hat er in Wittenberg studirt, der Stadt, wo der Glaube, die Beziehung des Menschen zu Gott, die alles beherrschende Macht war . . . Darum seine Gewissenhaftigkeit, seine Furcht vor der Uebertretung der göttlichen Gebote, vor der Ewigkeit . . . Er kommt von Wittenberg ins Elternhaus zurück . . . So rasch aus Idealen, denen er in Wittenberg nachging, in die sündenvolle Wirklichkeit gestürzt, fühlt er, daß seine religiös-sittliche Kraft nicht hinreicht, hier eine Neugeburt zu bewirken. Er findet bei sich und Menschen keine Hülfe; darum meint er, sie sei überhaupt unmöglich. Damit hat er Gott eigentlich vom Regiment gestoßen, und dessen Beruf sich angemaßt. Das thut er bald noch offenbarer u. s. w.

Aus dem Monolog „Sein oder Nichtsein" (IV, 1) soll sich

ergeben, daß dem Grübler Gottes „Macht, die anfangs sein Wesen [!] ausmachte, schon eine verhaßte Last geworden. Damit ist schon sein Charakter in sein Gegentheil verkehrt. Er kann nicht eher zur Ruhe kommen, bis er den letzten Rest göttlicher Einwirkung abgeschüttelt. . . So fährt er dahin und reißt mehr Seelen in seinem Leben mit sich in den Tod, als sein Oheim, und thut größere Verbrechen, als dieser, den er strafen wollte. Das ist das Ende des Menschen, der Göttliches und Fleischliches vermengen will. Es ruft laut: Tod dem Fleische, daß Gott allein herrsche!"

Den zweiten Abschnitt, „Macbeth," eröffnet der Verf. mit einer Erklärung über „das Gebiet des Dämonischen;" denn „ohne ein [das rechte] Verständniß [für] und Eingehen auf dieses Gebiet bleibt uns Macbeth verschlossen," — verschlossen, füge ich unbedenklich bei, nicht Macbeth allein, sondern auch Hamlet, Othello, kurz, der ganze Shakespeare und mit ihm das Verhältniß der alten Schicksalstragödie zum christlichen Trauerspiel, der antiken zur modernen Poesie überhaupt. — Der Verf. fährt fort:

Um aber den Schlüssel zum Verständniß des Macbeth nicht zu verlieren, müssen wir zuerst anerkennen, daß es ein dämonisches Reich außerhalb des Menschen gibt, dessen geheimnißvolle dunkle Mächte einen Einfluß auf menschliche Seelen auszuüben trachten und ausüben, so weit ihnen nicht widerstanden wird, und zwar so, daß dieses Satansband auf Seiten des Menschen ein bewußtes und gesuchtes, oder ein unbewußtes und nicht gewolltes ist, dessen Einfluß tief innerlich beklagt wird, ohne daß der Leidende und Klagende Macht gewänne, der dämonischen Gewalt zu widerstehen.

Diese bestimmte Vorstellung und Anerkennung eines dämonischen Reiches, dessen Einfluß auf menschliche Herzen unter Hohnlachen und Schadenfreude immer betrüglich, schädigend, wehethuend und darum zu fürchten ist, zieht sich durch alle Zeiträume menschlicher Geschichte und offenbart sich in allen Entwicklungen der Völker. Die deutlichen Spuren finden sich davon bei den alten Aegyptern zur Zeit der Pharaonen. Sie ziehen sich durch die indischen Philosopheme, tauchen in der antiken Welt wieder auf, ziehen sich durch das ganze germanische Heidenthum und finden sich wieder bei den amerikanischen und australischen Stämmen. Es wäre wunderbar, wenn diese uralte, so weit verbreitete und zum Theil so fein ausgebildete Vorstellung von der Existenz und dem geheimnißvollen Walten eines dämonischen Reiches ein bloßer Wahn wäre, wie die moderne Welt geneigt ist, dahin die Geschichte zu verflüchtigen. — Das allerdings steht fest: Außerhalb des Evangeliums finden wir immer nur die Caricatur der Wahrheit und daher erscheint auch das Reich des Dämonischen außerhalb des Evangeliums caricirt. Der Teufel wird leibhaftig, er erscheint mit Hörnern, Pferdefuß 2c., in seinem Dienste erscheint das ganze Heer von Hexen, Kobolden u. s. w., wie es uns im Faust nach altgermanischen Sagen und Vorstellungen auf dem Brocken vorgeführt wird.

Einer demnach, wie Petri meint, der Hauptsache nach gerade so gut in der Heidenwelt allüberall wie im Christenthum anerkannten „Macht dämonischer Einflüsse" soll „Macbeth bereits verfallen" sich zeigen „bei der Eröffnung des Dramas, wenn schon er noch dagegen kämpft," bis er „zuletzt sich nicht mehr rühren und regen kann, sondern ein **willenloses** Werkzeug des Satans" geworden ist. — Ich bemerke dazu: die animalia vilissima, wie der h. Augustinus [1]) — allerdings noch in seiner Uebergangszeit, aber ohne, so viel ich weiß, diesen Ausdruck später widerrufen zu haben — die gefallenen Geister oder einen Theil derselben (die aërii spiritus) nennt, können ebenso vernunftgemäß als christlich in leibhafter Erscheinung gedacht und dargestellt werden mit Hörnern und Pferdefuß, ja auch von Hexen und Kobolden begleitet, wie wir das bei Dante und Shakespeare, auf den Gemälden und an den Domen des Mittelalters finden. Das sind dann Caricaturen allerdings, aber eben nur von **natürlichen** Wesen, entsprechend der Selbstverzerrung des Geistes durch die Sünde; eine „Caricatur der **Wahrheit**" liegt **darin** noch keineswegs. Eine wesentliche Verzerrung hingegen, ja das gerade Gegentheil der alt- und neutestamentalischen Wahrheit vom Teufel und seinen Engeln liegt überall in der alten und neuen Welt dem Heidenthum zu Grunde und durchzieht nicht allein dessen Volksreligion in ihren verschiedenartigsten Ausgestaltungen, sondern auch und vielleicht mehr noch die philosophischen Systeme, von Plato sowohl wie von Zoroaster, Confucius und Buddha bis herab auf Hegel. Das ist die Substantiirung des Bösen, möge es als ewige Materie neben (wenn auch unter) der Einen forma, oder als gleichberechtigter, negativer Pol in der Einen Substanz, als manichäische gens tenebrarum dem Lichtreich gegenüber oder als Theilwesen und „Theil des Theiles" in stufenweiser Abschwächung des Einen Seins durch emanatistische Selbstentäußerung, als ägyptischer Typhon oder als indische Maia gedacht, in der (leiblichen) Natur oder im Geiste („Natur ist Sünde, Geist ist Teufel") gesucht werden. Diese wesentliche Verschiedenheit des heidnischen Dämonenreiches (mit dem alles überwältigenden Fatum) von dem christlichen scheint Petri und mehr noch Disselhoff ganz verkannt oder sich doch nicht klar genug gemacht zu haben, — und sie haben das leider mit Hamlet von Wittenberg her. Omnis *substantia* bona; nulla *natura* mali, sagt die christliche Philosophie. Vor der **relativen** Macht der gefallenen Geister lehrt sie uns wohl auf den Hut sein [1]), weiß aber nichts von Willkürherrschaft und Gewaltthat, von unten herauf so wenig als von oben herab. Unus est, qui regit omnia fortiter *disponitque suaviter*. Anders dachte und sprach auch Shakespeare nicht; Petri's Ausdrucksweise läßt sich aber damit nicht in Einklang bringen; zur Charakterisirung ihrer Mängel wolle sich der Leser noch folgenden Passus gefallen lassen:

Es ist eine genugsam bekannte Erfahrung, daß nicht bloß etwa nach der gebüßten Lust (was anderweitig erklärlich wäre), sondern nach jeder sündlichen That diese sofort dem, welcher sie geübt hat, in einem völlig andern Lichte erscheint. Es ist, als ob vorher die Seele gebunden und die Augen gehalten wären, daß ihnen die freie Umschau völlig unmöglich [!] gemacht würde. In dem Augenblicke aber, wo die böse Lust geübt und die That gethan, fällt es wie Schuppen von den Augen; die Banden [Binden, Bande] werden losgelassen [gelöst], und der arme Mensch sieht auf einmal, daß er nackt ist, während die Schlange hohnlacht und sich weiter ringelt, den Verführten seinem Elende zu überlassen. Das hat uns Shakespeare in tiefster Erkenntniß der Nachtseite menschlichen Lebens hier meisterhaft vorgezeichnet [vor uns hingezeichnet, in der Person Macbeths nämlich]. Den Blick nach der verlorenen Gnade, die Unwiederbringlichkeit der geschehenen That [der Unschuld vielmehr], das Vorher und das Nachher, den Kampf und die Schuld stellt er uns vor die Seele, aber doch so, daß wir mit innigem Mitleid zu diesem Opfer [!] dämonischer Gewalten hinüberschauen. Wir fühlen, daß hier eine Seele gefallen ist, die eines bessern Looses werth [?] gewesen wäre. Wie anders steht die Lady da! Von ihrem Herzen gehen keine Banden [Bande [2]), oder besser: geht kein Band] mehr hinüber zu dem Leben, das aus Gott ist; sie erscheint durchaus selber wie ein böser Dämon ihres Gemahls, und die tiefen Klagen aus seiner nächtlich umflorten Seele gleiten von ihr ab, wie Wasser am Wachstuch (S. 44 f.).

Wie Lady Macbeth, so „repräsentirt" auch Jago im Othello die „rein satanische Macht", den „reinen Satanismus" (S. 81) und Edmund im Lear „steht als das böse Princip da" (S. 168).

---

1) Itaque talia (gewisse Erscheinungen in unserm Geiste, memoria) non mirum est, si sentiri possunt ab huius aëris animalibus quibusdam vilissimis, quos daemonas vocant, a quibus nos superari acumine ac subtilitate sensuum posse concedo, ratione autem nego. Schon durch die gewöhnlichen Künste und Wissenschaften, wie Grammatik, Musik und Geometrie, sei es, meint er, dem Menschen gegeben, aëriam istam invisibilium animantium naturam transilire et eam supervolare. C. Acad. I, cap. 7, 20. 21.

1) *Metuenda* est aëriorum animalium mira fallacia, qua per rerum ad istos sensus corporis pertinentium quasdam divinationes nonnullasque potentias *decipere* animas facillime consuerunt, aut periturarum fortunarum curiosas, aut fragilium cupidas potestatum, aut inanium formidolosas miraculorum. *Aug.* de ordine II, c. 9, 27.

2) „Die Banden" statt „Bande" begegnen uns noch zweimal: S. 72 „die Banden des ehelichen Bundes," S. 169 „je stärker und näher die Banden" — der Verwandtschaft nämlich.

Zum „Othello“ hätte P., statt an „das Schiller'sche Wort: der schrecklichste der Schrecken, das ist der Mensch in seinem Wahn“ zu erinnern, besser gethan, Göthe's:

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt

zum Vorspruch zu nehmen, nicht um die Wahrheit dieses Spruches (den der Dichter nicht Gott dem Herrn, sondern dem Mephistopheles in den Mund hätte legen sollen) zu beweisen, vielmehr um ihn durch Shakespeare widerlegen zu lassen und zu zeigen, daß auch der natürlich bestgeartete Mensch, wie Othello, Hamlet und Faust selbst, sich bald, bewußt oder unbewußt, weitab vom rechten Wege findet, wenn er eben nur seinem — sei es des Herzens oder des Wissensdurstes — „dunklem Drange“ folgen wollte.

Um die eigenthümliche Mischung von Gutem und Bösem in der Eifersucht recht gründlich zu erklären, füllt der Verf. sechs Seiten (63—68) mit Auszügen nebst sprachlichen und sachlichen Erörterungen aus und nach Luther, Büchner, Gerlach, dann „dem so viel geschmähten und verworfenen sogenannten neuen Hannoverschen Katechismus“ und dessen Commentator Dr. Lührs, endlich Wuttke's Handbuch der christlichen Sittenlehre. Er hätte das alles besser, klarer und bündiger zugleich, in ein paar Sätzchen geben können aus dem h. Thomas von Aquin (S. th. I q. 81, a. 2. de irascibili et concupiscibili, oder II. 1 q. 46, a. 1. de irae relatione ad utrumque, ad odium et ad amorem) oder lieber nach dem, was der h. Augustinus contra Adimantium I, 11 über zelus und zelotypia geschrieben.

Zu „Richard III“ darf ich nur folgende Stelle nicht wohl ungerügt lassen:

Noch ein drittes Moment, welches die Parteien schürte und nicht wenig erhitzte, war die Bewegung der Wiclefiten; denn Wiclef hatte seine reformatorischen Bestrebungen zur Zeit der Lancasterschen Könige geltend gemacht. . . . Wie bitter Haß und Verfolgung sich geltend machten, geht aus dem einzigen Umstande schon hervor, daß 44 Jahre nach dem Tode Wiclefs dessen Gebeine wieder ausgegraben und verbrannt wurden (S. 115 ff.).

Der erste König aus dem Hause Lancaster bestieg erst fünfzehn Jahre nach Wiclefs Tode den Thron; Wiclef starb im J. 1384, Heinrich IV. wurde am 13. Oct. 1399 gekrönt. Die Ausgrabung und Verbrennung der Gebeine des unter Heinrich V. durch Ritter Oldcastle (=Falstaff) schlecht genug empfohlenen Reformators fand in Folge der Beschlüsse des Concils von Constanz 1428 durch den Bischof von Lincoln statt. Mit der Geschichte unseres Richard (1483—1485) und deren Behandlung im Drama steht das alles, so viel ich sehe, in gar keiner Verbindung.

Im „Kaufmann von Venedig,“ sagt Verf. S. 145, „stellt uns Shakespeare nicht ohne Grund in der Hauptperson des ganzen Dramas, im Shylock, den zähen Haß und die maßlose Geldgier an einem Juden dar. Diese Nation gehört ohne Frage zu den zähesten, die uns bekannt sind. Der Christenhaß, der jedes [!] Judenherz nach der Art, wie es uns im Shylock dargestellt wird, beherrscht, ist fast zweitausend Jahre alt und immer derselbe geblieben.“ Und S. 146 ist noch einmal von der Juden „altem zähen, unvergänglichen Christenhasse“ die Rede, „der sich nur so weit und so tief versteckt, als es ihre Minderzahl und ihr Vortheil räthlich findet.“ Jessica dagegen — nun, die hat „ein christlich Herz und Gemüth“ (S. 150), was gerade so wahr und so unwahr ist, wie wenn Cassio (im Othello) „der gewissenhafte, von sittlichem Ernst getragene C.“ (S. 79) genannt wird. Dieses Uebermaß der Härte im Urtheil nach der einen und der Milde nach der andern Seite hin weist offenbar zurück auf die oben gerügte Substantiirung des Bösen. So konnte der Verf. auch S. 70 sagen: „Eitelkeit, Hochmuth, Geiz scheinen unaustilgbar in den Herzen zu wurzeln, die einmal mit diesen sündlichen Keimen geboren sind. Sie nehmen bei ernsten Christen allerdings eine andere, viel erträglichere Gestalt an, daß sie bei ihrer Erscheinung nur noch das Lächeln erregen, während sie bei unbekehrten Herzen immer widerlicher, ja bis zum Abschrecken abscheulich werden.“ Es stimmt das allerdings ganz überein mit dem, was die 39 Artikel der anglicanischen Kirche von der Erbsünde und der Rechtfertigung durch den „Glauben allein“ lehren; Art. 9: „Diese Verderbniß der Natur bleibt auch in dem Wiedergeborenen, weshalb die Begierlichkeit und Lust an sich die Natur der Sünde hat.“ Art. 11: „Wir werden als gerecht angesehen“ ꝛc. — „Mir gilt kein scheint“ läßt sich mit Hamlet dagegen sagen.

Den letzten Abschnitt, „König Lear,“ leitet unser Verf. ein mit dem ganzen 13. Capitel des 1. Korintherbriefes nach Luthers Uebersetzung: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht“ u. s. w. Das Capitel von der fides charitate formata, von den gratiae gratis datae und der gratia gratum faciens liest man natürlich, als Katholik zumal, überall gern; aber zur Beurtheilung der Charaktere gerade dieses Dramas ist es doch ein gar zu hoher Kanon. „König Lear“, heißt es S. 161, „soll 800 Jahre vor Christo gelebt haben, also in einer tief rückwärts liegenden, aller antiken und modernen Cultur völlig fremden Zeit.“ Die Absicht des Verf. ist unschwer zu errathen: er hat zum Beschlusse seines Buches (seiner „Betrachtungsstunden“ möchte ich sagen, ohne damit einen Tadel auszusprechen) noch einmal den höchsten und den tiefsten Ton anschlagen, den grellsten Mißklang und den freundlichsten Lockruf zugleich erschallen, den vollen Mittag und die schwärzeste Mitternacht einander möglichst nahe bringen wollen. Demgemäß lesen wir denn auch auf der letzten Seite: „So stehen wir am Ende eines Dramas, das in seiner wilden Scenerie aus roher Zeit uns ein Lebensbild sonder Gleichen aufrollt, und wie ein Nachtstück aus tiefster Sünde geboren, Mark und Bein erschütternd über die Bühne geht, während es zugleich nach allen Seiten mahnend und warnend seinen Finger erhebt.“ Nur Cordelia's Erscheinung ist wie ein „milder, heilender und tröstender Sonnenblick“, auf welchen zum Abschied vom Leser die Mahnung folgt, „noch einmal auf den Anfang“ — auf 1. Kor. 13 — „zurückzublicken.“

Schrecken bis zur Verzweiflung und dann mit Einem Sprunge zurück in den reichsten Trost! Das ist freilich die Lehre des 4. Artikels der Conf. Augustana von 1540: Cum Evangelium arguit peccata nostra, *corda perterrefacta statuere debent*, quod gratis nobis propter Christum donetur remissio peccatorum ... Haec est firma et necessaria consolatio piis et *perterrefactis mentibus* u. s. w. Daß aber Sh. dieser Lehre nicht gehuldigt haben kann, das sollte nicht erst des Beweises bedürfen; sie ist, von theologischen Gründen abgesehen, von vornherein zu sehr in Widerspruch mit allem, was Natur und Kunst genannt zu werden verdient. Von Moritz Petri als dem Herausgeber der „Beiträge zur bessern Würdigung des Wesens und der Bedeutung des Puseyismus“ (2 Hefte, Göttingen 1844) hatte ich gehofft, er werde bei dem größten aller Seelenmaler (denn als solcher zunächst gilt uns hier Shakespeare) trotz aller Disharmonie in der von demselben geschilderten Welt, doch auch von einem harmonisch geordneten Auf- und Niedersteigen zwischen Himmel und Erde im Zusammenwirken von Natur und Gnade, im Einklang von Vernunft oder Wissenschaft und Glauben, von Vorsehung und Willensfreiheit, der Andeutungen genug gefunden haben, um sich die rechte Vermittlung herstellen zu können zwischen den „Schrecken“ und dem „Troste.“ Indeß trotz aller confessionellen Befangenheit des Verf. scheint mir sein Buch doch wenigstens mehr, als eines der sonst mir bekannten, geeignet zu sein, auch katholische Leser und Leserinnen sowohl in den tiefern, sittlich-religiösen Sinn der bedeutendsten Dramen Shakespeare's, als in die Würdigung einer so kunstvollen Ausgestaltung dieses Sinnes einzuführen.

Spellen. Schündelen.

Literarische Notizen.

— Die kürzlich erschienene zweite Auflage des Sp. 451. 596 besprochenen Buches von P. P. Rudis ist insofern Humbug, als sie ohne Zweifel nur dadurch zu Stande gebracht worden ist, daß der Verleger den nicht abgesetzten Exemplaren der ersten Auflage ein neues Titelblatt und einen „Prolog und Epilog" des Verf. hat beiheften lassen, der zugleich in Separat-Abdruck erschienen ist[1]). Da dieser nur 2 Sgr. kostet, so verweise ich darauf einfach diejenigen Mitarbeiter und Leser, welche noch nicht wissen, welch ein Ignorant und welch ein sittliches Ungeheuer der Redacteur des ‚Theol. Lit.-Bl.' — in den Augen des P. P. Rudis — ist. — Ein Recensent des Buches im Mainzer ‚Katholiken' (Juli-Heft S. 122) gesteht zwar, daß sich „in den ausschließlich positiven Partieen der Verf. ganz an einige neuere Bearbeitungen anschließe und theilweise auch etwas flüchtig verfahre," nennt aber dasselbe eine „originelle, lebensfrische Leistung eines geistreichen und begeisterten Verfassers, der rücksichtslos die Geissel schwinge über den bedingten wie den unbedingten, den verschämten wie den unverschämten . . . Antagonismus gegen die Vollgewalt des apostolischen Stuhles," — gegen die Juden, Heiden, Türken, Protestanten und Mitarbeiter des ‚Lit.-Bl.', welche in der gleichen Niedertracht einverstanden, von dem Heißsporn der Hölle instigirt, gegen Rom anstürmen (vgl. Sp. 454). Der Recensent meint, der Verf. hätte seine Schrift „nicht pseudonym, sondern unter eigenem Namen herausgeben sollen;" er selbst schreibt natürlich anonym. — Ein anderer Anonymus, der sich einen Theologen nennt (oder ist er identisch mit dem Recensenten?), hat eine Broschüre gegen die Coblenzer Laien-Adresse geschrieben[2]), welche er „ein Mißtrauensvotum gegen die Hierarchie überhaupt und das zukünftige Concil insbesondere und ein trauriges Document der in den Köpfen mancher gebildeten Katholiken herrschenden erschrecklichen Unklarheit über kirchliche Fragen" zu nennen beliebt. Natürlich fallen auch in dieser Broschüre manche Liebenswürdigkeiten für das ‚Lit.-Bl.' und seinen Redacteur ab. — Daß ich mich gegen solche Angriffe vertheidigen sollte, wird keiner meiner Mitarbeiter und Leser verlangen; die vorstehende kurze Notiz glaubte ich trotz Sir. 13, 1 geben zu müssen, weil auch solche Erscheinungen für unsere literarisch-theologischen Zustände charakteristisch sind. R.

1) Prolog und Epilog zur zweiten unveränderten Auflage der Petra Romana von P. P. Rudis. Eine Rechtfertigung gegen das Referat des Professors Dr. Reusch im Bonner Lit.-Bl. 1869 Nr. 12. Mit Berücksichtigung der Coblenzer Laien-Adresse und der Civiltà cattolica. Regensburg, Manz 1869. 20 S. 8. 2 Sgr.

2) Gedanken eines Theologen über die Coblenz-Bonner Laienadresse in Sachen des allgemeinen Concils. Aachen, Jacobi 1869. 55 S. 8. 4 Sgr.

Berichtigung. No. 16, Sp. 581, Z. 11 v. u. ist zu lesen „gewichtigeres" statt „gewichtiges."

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 30. August 1869. №18.

Neutestamentliche Literatur.

Das **Geburtsjahr Christi.** Geschichtlich-chronologische Untersuchungen von **A. W. Zumpt.** Leipzig, B. G. Teubner 1869. XI u. 306 S. 8. 2 Thlr.

Das vorliegende Werk enthält drei Abhandlungen, von welchen jede formell ein abgeschlossenes Ganze bildet, die aber materiell unter sich in engem Zusammenhang stehen: die erste über die Quiriniusfrage, die zweite über den Luk. 2, 1 ff. erwähnten Census und die dritte über das Geburtsjahr Jesu. Der Verf. hat sich in der philologischen Welt durch eine Reihe gründlicher Untersuchungen im Gebiete der römischen Alterthumskunde einen geachteten Namen und durch seine nüchterne, an der Ueberlieferung festhaltenden Opposition gegen die zu geniale Behandlung der römischen Geschichte, wie sie seit Niebuhr in Gang gekommen, nicht unerhebliches Verdienst erworben. Auch von theologischer Seite ist wenigstens eine seiner Abhandlungen, nämlich die de Syria Romanorum provincia (im 2. Bande seiner commentationes epigraphicae S. 73 ff.) nicht unbeachtet geblieben und die von ihm hier in der Quiriniusfrage aufgestellte Ansicht mehrfach adoptirt worden, wie dies auch von dem Unterzeichneten in frühern Vorlesungen über das Lukas-Evangelium geschehen ist. Von den Gegenständen, welchen der Verf. sein Buch widmet, fallen der erste und zweite ganz in das Gebiet der Philologie, während der dritte demselben jedenfalls nicht fern liegt. Man kann es deswegen nur mit Freuden begrüßen, daß ein Philologe von Fach es unternommen, dieselben einläßlich zu behandeln, da die umfangreichen Detailstudien, die ihre gründliche und präcise Erörterung fordert, von Theologen nicht leicht erwartet werden dürfen. Die nicht geringe Erwartung, mit der wir das Werk in die Hand genommen, ist freilich mindestens nicht übertroffen worden. Es giebt Zeugniß von den soliden, ausgebreiteten Kenntnissen des Verf. und von einer seltenen Beherrschung des einschlägigen, nach seinen Quellen weit aus einander liegenden Materials. Auch die Darstellung ist durchaus lobenswerth, einfach, klar, trotz Einschiebung einer nicht geringen Zahl von Excursen über Detailfragen, doch übersichtlich und, was wir vor allem hochschätzen, streng concret und sich nicht in speculative Deductionen verlierend. Wir können aber die Aufgaben, die sich der Verf. gestellt, nicht als gelöst betrachten. Das Resultat, zu dem die erste Abhandlung kommt, ist nach der Fassung, die ihm Z. gibt, geradezu verfehlt; auch die zweite und dritte müssen in mehrern Hauptpuncten beanstandet werden.

1) In der Abhandlung über die Quiriniusfrage hält der Verf. an der früher von ihm aufgestellten Ansicht fest, daß Quirinius zweimal Statthalter von Syrien gewesen und zwar im J. 6 nach Chr. und in den Jahren 4—1 v. Chr. Bei dieser Annahme ist zweierlei zu beweisen, nämlich ebenso die spätere wie die frühere Statthalterschaft. Wir haben also zu untersuchen, wie der Verf. dieser doppelten Aufgabe gerecht wird.

In dieser Beziehung ist anzuerkennen, daß sich Z. die erstere Aufgabe wirklich stellt, denn gewöhnlich geschieht dies nicht einmal. Dagegen verfährt er bei Lösung derselben in einer gerade bei ihm schwer begreiflichen Weise. Er behauptet S. 21, nach des Josephus vielfältigem Zeugnisse stehe es fest, daß P. Quirinius im Jahre 6 als Statthalter nach Syrien geschickt wurde und als solcher eine Schätzung in Judäa hielt. Allein der jüdische Geschichtschreiber erwähnt des Quirinius überhaupt nur fünfmal, und von den betreffenden Stellen sind es nur zwei, in denen der Name Syrien vorkommt, nämlich der Schluß des 17. und der Anfang des 18. Buches der Alterthümer. Indessen wären diese wenigen Stellen für die in Frage stehende Beweisführung völlig genügend, wenn sie zu diesem Behufe beigezogen werden könnten. Allein Z. unterläßt es, sie einer Prüfung zu unterziehen, obwohl er schon aus Sanclemente, dessen „außerordentliche Gründlichkeit und Besonnenheit" er sonst rühmt, hätte ersehen können, daß sie einer solchen wohl bedürfen. Er führt sie auch weder in der Ursprache noch in Uebersetzung an, und wir können nur aus gelegentlichen Paraphrasen ersehen, wie er dieselben auffaßt. Daß aber diese Auffassung unhaltbar sei, läßt sich leicht zeigen. S. 190 läßt er den Josephus (Antt. 17, 13, 5) sagen, „Quirinius sei abgeschickt worden, um Syrien zu schätzen (ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ)." Allein τὰ ἐν Συρίᾳ kann wohl heißen: das was in Syrien ist, d. h. das was das Besitzthum der Angehörigen dieser Provinz bildet, aber es kann auch heißen, das was einer in Syrien hat. Welche von diesen beiden Bedeutungen zu wählen sei, muß der Zusammenhang entscheiden. In diesem aber ist von nichts anderm die Rede als von Maßregeln, welche gegen Archelaus und bezüglich seiner Besitzthümer ergriffen wurden. Folglich muß τὰ ἐν Συρίᾳ, wenn man nicht gegen die ersten Regeln der Interpretation verstoßen will, von dem verstanden werden, was Archelaus in Syrien besaß. Das hat auch schon Sanclemente gesehen, der (de aera vulgari p. 431) bemerkt, es sei contra rei veritatem et auctoris sensum, die Aussagen des Josephus auf ganz Syrien zu beziehen. Weiter lesen wir auf der angeführten Seite: „Noch genauer äußert er (Josephus) sich später (Antt. 18, 1, 1), Quirinius sei nach Syrien geschickt worden, um »Abschätzer des Vermögens zu sein« und derselbe sei nach dem Lande der Juden gekommen, »um ihr Vermögen abzuschätzen." Nach dieser Paraphrase muß ein doppelter falscher Schein entstehen. Nämlich zuerst muß es scheinen, als ob Josephus dem Quirinius ein zweifaches Schätzungsgeschäft, eines in Judäa und eines in

Syrien zuschreibe. Daß dies aber die Meinung des jüdischen Historikers nicht sei, zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf seinen Text. Es heißt hier ausdrücklich: *Κυρήνιος . . . . ἐπὶ Συρίας παρῆν ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος.* Bei Josephus aber hat *τὸ ἔθνος* immer eine ganz bestimmte Bedeutung: es bezeichnet nicht das Volk im Gegensatz zu seiner Obrigkeit, sondern das Judenvolk im Gegensatz zu andern Völkern. Folglich hatte Quirinius als *δικαιοδότης* nur bezüglich des Judenvolkes eine Mission, und da selbstverständlich nach *τῶν οὐσιῶν* kein anderer Genitiv als *τοῦ ἔθνους* supplirt werden darf, bezog sich seine Mission als *τιμητὴς* eben auch nur auf das Judenvolk. Von einer Schätzung in Syrien im Unterschied von Judäa ist entfernt keine Rede. Sofort muß es ebenfalls scheinen, als ob Josephus den Quirinius zuerst nach Syrien und dann erst nach Judäa kommen lasse. Allein auch davon steht bei Josephus nicht das mindeste. Es heißt im zweiten (oder, wenn man will, dritten) Satze der angeführten Stelle: *παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίων προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην ἀποτιμησόμενος κτλ.* Hier faßt Z. das *εἰς τὴν Ἰουδαίων* so auf, als ob, wie man zu sagen pflegt, nach demselben *γῆν* weggelassen wäre. Allein diese Auffassung ist in unserm Zusammenhang sicher unrichtig. Josephus würde, da ihm, um das *προσθήκην τῆς Συρίας* als Apposition zu *τὴν Ἰουδαίων* zu charakterisiren, keine Kommas zu Gebote standen, sich einen Fehler in der Darstellung haben zu Schulden kommen lassen, wenn er das *τὴν Ἰουδαίων* vom Judenlande hätte verstanden wissen wollen. Wie er unter dieser Voraussetzung hätte schreiben müssen, hat Z. unwillkürlich verrathen, indem er in seinen Comment. epigr. II, p. 108 die Lesart *τὴν Ἰουδαίαν* angibt, eine Lesart, die freilich jeder Bezeugung ermangelt. So wie Josephus geschrieben, läßt sich *Ἰουδαίων* nur als Genitiv zu *προσθήκην* ziehen, das, wie solches häufig genug vorkommt, einen doppelten Genitiv regirt, und die ganze Phrase ist zu übersetzen: mit Rücksicht auf die (in Rom von Kaiser Augustus) geschehene Zuschlagung der Juden zu Syrien. Daß *προσθήκη* auch von Personen gebraucht wird, lehren schon die besseren Lexica. Sonach sind es nicht zwei Localitäten, in welche nach dem Berichte des Josephus Quirinius gekommen, sondern nur eine, welche er Syrien nennt; daß aber unter diesem Ausdruck nicht die Provinz Syrien im Unterschiede von Judäa, sondern Syrien im Gegensatze zu Rom gemeint sei, daß ferner unter demselben (als totum pro parte) nur die Besitzungen des Archelaus zu verstehen, auf die allein die Mission des Quirinius ging, lehrt der Zusammenhang. Eine richtige Auslegung der einschlägigen Stellen des Josephus zeigt also, daß Quirinius weder einen Census in der ganzen Provinz Syrien hielt noch überhaupt irgend eine Mission in dieselbe hatte. Wir wissen es daher nicht zu verstehen, wie Z. in der zweiten dieser Stellen die Statthalterschaft des Quirinius ausgesprochen zu finden vermag. Wir lesen bei ihm S. 166: „Wenigstens sagt Josephus (Antt. 18. a. A.), wo er von Quirinius zweiter Sendung spricht, er hätte Statthalter und Censor sein sollen. Der eigentliche Ausdruck dafür war ad census accipiendos (*Tac.* Ann. I, 33. Orell. 364, 2273)." Somit faßt Z. den Ausdruck *δικαιοδότης τοῦ ἔθνους* in der Bedeutung von Statthalter. Allein wenn auch je, was wir entschieden bezweifeln [1]), der Statthalter einer Provinz in ähnlichem Zusammenhang *δικαιοδότης* genannt werden sollte, so ist das doch gewiß hier nicht der Fall. Denn da sich die Beifügung *τοῦ ἔθνους* nicht ignoriren, da sie sich nur von dem jüdischen Volk verstehen läßt, da ferner Coponius in der deutlichsten Weise als ordentlicher Statthalter von Judäa bezeichnet wird, so würden wir zu dem seltsamen Ergebniß kommen, daß Augustus für dieses Land zu gleicher Zeit zwei Statthalter abgesandt habe. Dazu kommt noch, daß sich eine andere Erklärung von *δικαιοδότης* durch den Zusammenhang der erzählten Begebenheiten von selbst und natürlich ergibt. Nach der Vertreibung des Archelaus blieb das Land nicht ohne eigenthümliche Verfassung, wie aus Josephus (Antt. 20, 10, 5) erhellt, wo er dieselbe als ein aristokratisches Regiment unter der Direction der Hohenpriester kennzeichnet. Diese Verfassung kann von Niemand eingeführt worden sein als von Quirinius und der Inbegriff der in demselben enthaltenen Bestimmungen bildete die *δίκαια* (vgl. Antt. 14, 10, 6. u. 7) des jüdischen Volkes. Wenn er somit *δικαιοδότης* genannt wird, so kann sich die Benennung nur auf diesen Theil seiner Aufgabe beziehen, und es wird ihm mit derselben eine ähnliche Stellung gegenüber den Juden zugeschrieben, wie sie z. B. Pompejus gegenüber von Bithynien, Aemilius Paulus gegenüber von Macedonien einnahmen, indem ihre Statute bis in späte Zeit hinein das Grundgesetz der betreffenden Provinz bildeten. Merkwürdiger Weise ist diese Auffassung dem Verf. selbst nicht fremd geblieben, indem er S. 29 die Aufgabe des Quirinius dahin präcisirt: „Judäa, das zur unmittelbaren Provinz geworden war, zu ordnen, die römische Schätzung einzuführen und das Eigenthum des ehemaligen Königshauses zu verkaufen." Freilich läßt er diesen Worten die Angabe vorausgehen, Quirinius sei als „Statthalter nach Syrien" geschickt worden; allein wo soll man dieß, wenn das *δικαιοδότης τοῦ ἔθνους* bereits durch das „um Judäa zu ordnen" wiedergegeben ist, noch bei Josephus herauslesen? Kurz, wenn etwas gewiß ist, so ist es das, daß Josephus, weit entfernt für eine Statthalterschaft des Quirinius im J. 6 n. Chr. vielfältiges Zeugniß abzulegen, zu einer solchen Annahme auch nicht den mindesten Halt darbietet, und nicht nur dies, sondern daß er sie sogar durch seine Angaben, wie wir anderwärts ausgeführt haben (Tüb. Q.-Schr. 1868. H. 1) geradezu unmöglich macht. Zu diesem Resultate ist in der Hauptsache auch schon Sanclemente gelangt, obwohl er ebenfalls eine Statthalterschaft des Quirinius um den bezeichneten Zeitpunct annimmt. Denn prüft man seine Ausführung genau, so stützt sie sich lediglich auf zwei Inschriften, von denen die eine (Orelli 623) entschieden unächt, die andere (Orelli 5366) für jede Beweisführung unbrauchbar ist und von Z. selbst gar nicht auf Quirinius, sondern auf Saturninus bezogen wird. Andere Beweise für diese Statthalterschaft gibt es nicht; denn die einseitige Lösung der später zu besprechenden Frage bezüglich des obersten Censusbeamten in den kaiserlichen Provinzen als einen solchen zu benutzen, wäre eine petitio principii und würde auch deßwegen nicht zulässig sein, weil es sich im J. 6 n. Chr. um Einführung, nicht um Wiederholung des römischen Census in Judäa handelte. Man wird sich somit daran gewöhnen müssen, die Statthalterschaft des Quirinius im J. 6 unter die Dinge zu zählen, von welchen Eckhel (D. N. 8. p. 499) sagt: Sunt multa, quae a maioribus tradita inconsulte a successoribus tolluntur nulloque diu examine in posteros propagantur.

Es wäre demnach ein schlimmes Omen für die zweite in der Quiriniusfrage dem Verf. gestellte Aufgabe, wenn wahr wäre, was er S. 62 sagt: „Es gab zwei Statthalterschaften von P. Quirinius . . . . Die erste, wenn gleich nicht unmittelbar berichtet, ist dennoch durch mittelbare Zeugnisse ebenso sicher wie die zweite." Indessen steht die Sache doch besser. Wir bemerken in dieser Beziehung vorläufig, daß wir es nicht anzuerkennen vermögen, die sogenannte erste Statthalterschaft des Quirinius sei nicht unmittelbar berichtet. Das Zeugniß des

1) Ein dem Statthalter von Aegypten untergeordneter Beamte, der seinen Sitz in Alexandrien hatte, führt den stehenden Titel *δικαιοδότης*, was wohl bei dem großen Verkehr dieser Stadt im römischen Reich allgemein bekannt war. Obwohl daher *δικαιοδοτεῖν* häufig zu Bezeichnung einer der Functionen des Statthalteramts vorkommt, so wagte man es doch schwerlich irgendwo, das entsprechende Substantiv als Titulatur für einen Statthalter zu verwenden, weil dadurch der Schein entstehen konnte, als ob man ihn in seinem Range herabsetze.

Lukas darf an und für sich einem Zeugniß des Josephus nicht nachgestellt werden. Es hat seinen historischen Werth für sich, wie das eines andern Schriftstellers, dessen Unglaubwürdigkeit nicht nachgewiesen ist. Kann man andere Angaben auffinden, die mit diesem Zeugnisse übereinstimmen, so ist es gut; aber es genügt auch, wenn bewiesen werden kann, daß in anderweitigen Quellen nichts vorkomme, was in einem unvereinbaren Widerspruch mit demselben stände. Wir müssen diesen Umstand von unserm Standpunkte aus betonen. Das theologische Interesse geht nicht weiter, als die Glaubwürdigkeit des Lukas zu erweisen, und das ist möglich, wenn wir über Quirinius nichts weiter in Erfahrung bringen könnten, als in der Notiz des Evangelisten enthalten ist. Darüber hinauszugehen, ist ein rein historisches Interesse, dem wir seine Berechtigung nicht absprechen, aber in Betreff dessen wir hervorheben müssen, daß es für die theologische Frage von keiner Bedeutung ist, ob es befriedigt oder nicht befriedigt wird. Selbstverständlich stellt sich Z. auf den Standpunkt des Historikers. Er stellt sich die Aufgabe, herauszubringen, was wir über die von Lukas berichtete Statthalterschaft des Quirinius überhaupt wissen können. Für ihn ist Quirinius der Mittelpunkt der Untersuchung, während denselben für uns Lukas bilden muß. Die Folgerung, die sich aus dieser Verschiedenheit des Standpunkts ergibt, liegt nahe. Man könnte zugeben, daß Z. in allen seinen Versuchen unglücklich sei, ohne daß daraus folgen würde, daß die Glaubwürdigkeit des Lukas in Frage käme. Glücklicher Weise haben wir dieses Zugeständniß nur in abstracto zu machen. In Wirklichkeit ist der Nachweis, den Z. unternommen, wenigstens nach einer Seite hin, gut gelungen, freilich nach der, welche er mehr in den Hintergrund rückt. Er geht nämlich in seiner Untersuchung von zwei Ausgangspunkten aus, die ihm durch die Stelle bei Tacitus Ann. 3, 48 geboten werden. Der eine ist die in dieser Stelle enthaltene Nachricht von einem Siege des Quirinius über die Homonadenser, der andere die Nachricht, daß derselbe rector iuventutis bei Cajus Cäsar gewesen.

Was nun die erste Ausführung anbelangt, so müssen wir das Resultat, zu welchem Z. gelangt, als ein im höchsten Grad unwahrscheinliches betrachten. Der Grundsatz, von dem er ausgeht (S. 44), ist: „Jeder, der einen Krieg führte, hatte zugleich die gesammte Verwaltung derjenigen Provinz, welche den Schauplatz oder Ausgangspunkt desselben bildete, zu besorgen.“ Sofort sucht er nachzuweisen, daß das Volk der Homonadenser zu dem Machtbezirk der Statthalterschaft von Syrien gehört habe, und schließt dann, folglich müsse Quirinius, als er den Krieg gegen dasselbe geführt, Statthalter von Syrien gewesen sein. Wir vermögen die Bündigkeit dieser Schlußfolgerung nicht anzuerkennen. Dem Grundsatz, den Z. anführt, sieht man es auf den ersten Blick an, daß er einer von denen ist, die maßgebend sind für die untergeordneten, aber nicht für den Träger der Souveränität. Der Statthalter, welcher in einer andern als der ihm zugewiesenen Provinz aus freien Stücken einen Krieg führte, beging allerdings ein Majestätsverbrechen. Daraus folgt aber nicht, daß der Souverän (Senat oder Kaiser) ihm nicht die Führung eines solchen Krieges auftragen konnte, und es hat gewiß in der ganzen Weltgeschichte nie eine souveräne Gewalt gegeben, die sich nicht dieses Recht vorbehalten hätte. In der That ersehen wir auch aus Sueton (Tib. 30), daß man im römischen Staate extraordinaria bella wohl kannte, und was unter einem solchen Kriege zu verstehen sei, ergibt sich aus demselben Schriftsteller (Oct. 3). Daß Z. diesen Umstand nicht berücksichtigt, ist ihm schon in einer frühern Abhandlung (De Gallia Romanorum provincia in den Studia Romana, Berlin 1859, S. 3—155) fatal geworden, indem er die Kriege gegen die Germanen unter Augustus und Tiberius, die doch gewiß bella extraordinaria waren, als bella ordinaria behandelt und daraus seltsame Folgerungen für die administrative Stellung, welche die in denselben commandirenden Feldherrn in Gallien eingenommen hätten, zieht. Auch in unserm Fall kann nicht geläugnet werden, daß es sich mit dem Krieg gegen die Homonadenser um einen Krieg extra ordinem gehandelt. So gut, wie in einem gleich zu besprechenden Falle Augustus den Statthalter von Pamphylien, L. Piso, mit einem Krieg gegen die Besser beauftragte, so gut konnte er den Quirinius gegen die Homonadenser abschicken, ob nun derselbe gerade irgendwo einen Statthalterposten bekleidete oder in Rom verweilte. Wir sagen nicht, daß dieses geschehen, sondern wollen nur hervorheben, durch die Möglichkeit, daß es geschehen konnte, werde dem von Z. aufgestellten Grundsatz seine Beweiskraft entzogen. Eben so wenig vermögen wir den Beweis, daß die Homonadenser zu dem Machtbezirk der Provinz Syrien gehört, als gelungen zu betrachten. Z. verfährt in dieser Beziehung so, daß er nach und nach alle die Provinzen in Betracht zieht, denen man die Homonadenser zuweisen könnte, und nachdem er glaubt nachgewiesen zu haben, daß man in dieser Beziehung an Asia, Bithynien, Galatien, Pamphylien, Cappadocien und Cilicien nicht denken dürfe, bleibt er zuletzt bei Syrien stehen. Diese Ausführung enthält ohne Zweifel viel Lehrreiches, aber in Einem Punkt ist sie nicht ganz aufrichtig. Z. behauptet nämlich, Pamphylien sei unter Kaiser Augustus noch keine eigene Provinz gewesen; denn Dio Cassius (53, 26) spreche nur von einem Bezirke oder Gerichtssprengel (*νομός*), den Pamphylien unter ihm gebildet habe; er habe noch unter Claudius bestanden, der zu ihm die ihrer freien Verfassung beraubten Lycier hinzugefügt habe (Dio 60, 17). Diese Begründung ist offenbar ungenügend. Wie z. B. die *Ἰουδαία γῆ* oder *χώρα* etwas anderes war als die Provinz Judäa, zu welcher außer jener noch Samaria und Idumäa gehörten, so konnte auch Pamphylien ein *νομός* sein, ohne daß daraus zu schließen wäre, es habe keine Provinz dieses Namens gegeben. Die Hauptsache aber ist, daß Z. über eine Stelle, aus welcher das Gegentheil seiner Behauptung deutlich sich ergibt, hinweggeht. Dio berichtet nämlich (54, 34) ausdrücklich, als unter Augustus die Besser und Sialeten in Thracien einen Aufstand begonnen, sei der Statthalter von Pamphylien, Lucius Piso, gegen sie beordert worden (*Λεύκιος Πείσων ἐκ Παμφυλίας, ἧς ἦρχε, προσετάχθη σφίσιν*). Auf diese Stelle hätte, meinen wir, Z. schon der Vollständigkeit wegen seine Leser aufmerksam machen und auch beifügen sollen, ob er an der früher (Comm. ep. II, 255) von ihm in Betreff derselben versuchten Auskunft, nämlich *Παμφυλίας* in *Μυσίας* zu ändern, noch festhalte. Uns kommt diese Auskunft so gewaltsam vor, daß wir kaum glauben können, Z. selbst habe sie auf die Dauer festgehalten, jedenfalls aber überzeugt sind, daß er mit derselben nicht viel Beifall finden werde. Die Stelle mag allerdings für Z. unbequem sein — molestissima res nennt er sie a. a. O. — und zu dem System, das er sich bezüglich der römischen Provincialverwaltung gebildet, nicht recht passen; allein dieses System trägt so sehr den Stempel modern bureaukratischer Gleichmacherei und legistischen Consequentiarismus und steht darum so sehr im Widerspruch mit der römischen Consequenz, die eben darum so fürchterlich war, weil sie zu rechter Zeit inconsequent zu sein verstand, daß wir um desselben willen auch nicht einen Buchstaben an überlieferten Lesarten verändern möchten. Somit war Pamphylien schon zu des Augustus Zeit römische Provinz und wir können behaupten, daß wenn dieser Kaiser den Statthalter derselben gegen die Besser abschicken konnte, er ihn oder seinen Nachfolger auch mit dem Krieg gegen die Homonadenser hätte beauftragen können. Es liegt also kein zwingender Grund vor, mit Ausschluß von Pamphylien auf Syrien zu recurriren. Noch weniger ist dies der Fall in Betreff der Provinz Cilicien. Z. anerkennt selbst, daß es, wie dies auch der Bericht des Tacitus fordert, das Nächstliegende wäre, die Homonadenser dieser Provinz einzuordnen. Allein er zieht wieder in Abrede, daß Cilicien schon unter Augustus eine

selbständige Provinz gebildet habe, und behauptet, es sei erst unter Vespasian als solche constituirt worden. Diese Behauptung ist jedenfalls nicht richtig. Wenn am Ende aus der Nachricht des Tacitus (Ann. 13, 33), daß Cossulianus Capito im J. 57 n. Chr. von den Ciliciern repetundarum angeklagt wurde, mit absoluter Gewißheit sich nicht ableiten läßt, dieser Mann sei selbständiger Statthalter von Cilicien gewesen, so läßt doch darüber Juvenal (Sat. 8, 87—94, eine Stelle, die Z. übersehen zu haben scheint), keinen Zweifel übrig [1]). Cilicien war also bereits unter Nero eine selbständige und zwar, wie man annehmen darf, eine sehr gesuchte Provinz. Erwägt man aber, daß wir über die Regierungszeit des Tiberius, Caligula und Claudius sehr einläßliche Nachrichten besitzen, so daß es sehr verwunderlich wäre, wenn uns die Constituirung einer neuen Provinz nicht direct überliefert sein sollte, so wird sich der Schluß von selbst nahe legen, daß Cilicien bereits unter Augustus eine selbständige Provinz gebildet habe. Die Einwendungen, die Z. dagegen erhebt, sind nicht durchschlagend. Der Umstand, daß Piso bei seinem Versuch eines Einfalls in die Provinz Syrien die Könige von Cilicien aufbietet und diese ihm gehorchen, beweist nichts; denn ohne Zweifel hatte derselbe als adiutor des Germanicus weitere Vollmachten, als sie einem ordentlichen Statthalter von Syrien zukamen, und dazu mochten jene Fürsten vom kaiserlichen Hofe in Betreff Piso's besondere Weisungen bekommen haben, wie dies zur Zeit des Cajus Cäsar nach Tacitus (Ann. 2, 42), nur in entgegengesetztem Sinn, geschehen war. Wenn sodann von Tacitus (Ann. 3, 14) berichtet wird, Piso, der bei seinem Versuch, Syrien wieder zu erobern, nicht über Cilicien hinauskam, sei verurtheilt worden, ob bellum provinciae illatum, so läßt sich das, wenn man den Buchstaben nicht ungebührlich pressen will, leicht zurecht legen; denn in solchen Fällen kommt es mindestens eben so sehr auf die Absicht als auf die Ausführung an. So würden z. B. wir in Süddeutschland uns nicht formalisiren, wenn Preußen eine etwaige Besetzung Luxemburgs durch französische Truppen als einen Angriff auf den norddeutschen Bund, als bellum inlatum, behandeln würde. Will man aber in Betreff des fraglichen Ausdrucks pedantisch sein, so wäre doch darauf aufmerksam zu machen, daß derselbe dem Tiberius in den Mund gelegt ist, einem Manne, der consulto ambiguus zu sein pflegte, und daß es somit sehr fraglich wäre, ob man mit Z. übersetzen dürfe: „weil er Krieg gegen seine Provinz begonnen“ indem es eben so gut heißen kann „Krieg gegen eine Provinz“ und Tiberius dabei auch an die Provinz Cilicien gedacht haben könnte. Wenn endlich Z. sich noch beruft auf die beiden von Tacitus (Ann. 6, 41 und 12, 55) berichteten Fälle einer von Syrien aus geleisteten militärischen Hülfe für Cilicien, so ist zu bemerken, daß der erste vorkam unter der Statthalterschaft des Vitellius, der außerordentliche Vollmachten hatte, im zweiten es sich aber bloß um ein subsidium an Reuterei handelte, was voraussetzt, daß Cilicien seinen selbständigen Oberbefehlshaber hatte. Darnach nehmen wir keinen Anstand, anzunehmen, daß Cilicien schon unter Augustus selbständige Provinz war, und daß von ihr aus der Krieg gegen die Homonadenser geführt worden sein kann. Allerdings wird Cilicien nur prätorische Provinz gewesen sein, allein daß in besondern Fällen Consularen auch in solche geschickt wurden, ist bekannte Thatsache. So kann auch Quirinius bald nach Ablauf seines Consulats nach Cilicien geschickt worden sein, und dem tüchtigen Kriegsmann dürfte es nicht zu schwer geworden sein, mit den militärischen Hülfsmitteln, die ihm die Provinz selbst darbot, d. h. mit den Contingenten der cilicischen Fürsten und ein paar Cohorten römischer Provincialtruppen über die kleine Völkerschaft Herr zu werden. Legionssoldaten hatte er dazu eben so wenig nothwendig als dazu, sich die Triumphinsignien zu erwerben, die denn doch nicht, wie dies vom Verf. wiederholt geschieht (S. 58, 62), mit einem Triumphe auf gleiche Linie gestellt werden können; aber auch die Ehre eines Triumphes war nach Dio 54, 12 unter Augustus leicht zu erwerben. Wir können nicht entschieden behaupten, daß die Sachen so sich verlaufen, aber das ist jedenfalls klar, daß es Z. mit seiner Beweisführung keineswegs zur Gewißheit, sondern eben nur zur Wahrscheinlichkeit brachte, und diese Wahrscheinlichkeit mindert sich uns bis zum Verschwinden durch eine Erwägung, die sich bei Betrachtung der historischen Verhältnisse der damaligen Zeit von selbst aufdrängt. Nach Z.'s Annahme würde der Krieg gegen die Homonadenser in die Zeit von 4—1 v. Chr. fallen, also in die Zeit, wo Tiberius bereits in Rhodus verweilte und die Mission des C. Cäsar in den Orient abgemachte Sache war. Wer will aber glauben, daß Quirinius um diese Zeit noch hätte einen Krieg im Orient führen dürfen, dessen Ausgang gar nicht zweifelhaft sein konnte? Wäre der Krieg gegen die Homonadenser erst in diese Zeit gefallen, so wären die Lorbeeren desselben sicher für C. Cäsar aufgespart worden; denn daß man am kaiserlichen Hofe gegen eine materies gloriae für die Prinzen nicht unempfindlich war, liegt in der Natur der Sache und ist durch Tacitus (Ann. 2, 26) ausdrücklich bezeugt.

Können wir demnach der ersten Ausführung Z.'s in der oben verzeichneten Richtung nur sehr untergeordneten Werth beimessen, so hat dagegen die zweite unsern vollen Beifall. Es wird immer als ein hervorragendes Verdienst des Verf. anzuerkennen sein, daß er in seinen Comm. ep. einen von Norisius aufgestellten, aber nicht richtig ausgeführten Gedanken wieder aufgenommen und besser begründet hat. Es ist dies der Gedanke, daß die dem C. Cäsar beigegebenen rectores iuventutis zugleich Statthalter von Syrien gewesen seien. Z. wiederholt im vorliegenden Buche im Wesentlichen nur seine frühere Ausführung und rechtfertigt diese zugleich gegen Bemängelungen, die sie inzwischen gefunden. Wir sind in dieser Beziehung vollständig mit ihm einverstanden und bedauern nur, daß er die Beweisführung in dieser Richtung zu eng mit der andern vom Homonadenserkrieg hergenommenen verbunden hat. Daraus ergeben sich zwei Uebelstände. Für das erste compromittirt er das gewonnene Resultat, indem es an ein anderes, sehr unsicheres geknüpft erscheint, von dem es also leicht in seinen eigenen Ruin hineingezogen werden könnte. Für das zweite schneidet er sich dadurch, daß er eine Wirksamkeit des Quirinius in Syrien selbst behaupten muß, die Möglichkeit der sonst so nahe liegenden Annahme ab, daß derselbe dem C. Cäsar gleich von Anfang seines öffentlichen Auftretens in Rom, also jedenfalls vor den Verhandlungen über das Testament des Königs Herodes, als Mentor beigegeben gewesen, eine Annahme, welche nach unserer Ansicht allein geeignet ist, sämmtliche Schwierigkeiten der Quiriniusfrage zu lösen. Wir gehen aber hier auf diesen Punkt nicht näher ein, da wir denselben anderwärts (Tüb. Q.-Schr. 1865, 1 und 1868, 1) ausgeführt haben.

2) Die zweite Abhandlung betrifft den Census. Hier zeigt sich die Gelehrsamkeit und die Darstellungsgabe des Verf. in ihrem besten Lichte, und wir nehmen keinen Anstand, diese Ausführung als die Glanzpartie des Buches zu bezeichnen. Nichts desto weniger hätten wir manche Anstände zu erheben, beschränken uns aber, auf einen Hauptpunkt, den Z. selbst als solchen anerkennt, ausführlicher einzugehen. Er betrifft die Frage, wer in den kaiserlichen Provinzen den Census als oberster Beamter vorgenommen habe. Z. hält im Gegensatz zu der bereits von Sanclemente aufgestellten, später von Borghesi und Huschke weiter ausgeführten und vertheidigten Ansicht, wornach jeweils zu diesem Geschäfte besondere kaiserliche Legaten abgeordnet wurden, an der ältern Annahme fest, die die Vornahme des Census dem Wirkungskreis des ordentlichen Statthalters zuweist. Doch modificirt er dieselbe insofern, als er behauptet, daß wenn in

1) Diesen Capito hat Z. früher im Interesse seines Systems zum Proconsul von Asia gemacht und Cilicien als Bestandtheil zu dieser Provinz gezogen. Diese Ansicht scheint er inzwischen aufgegeben zu haben. Sie war auch eine Verlegenheitsauskunft der schlimmsten Sorte.

einer kaiserlichen Provinz ein Census nothwendig geworden, besondere Sorgfalt auf die Wahl der Statthalter verwendet, und diese aus einer höhern Rangstufe, als sonst gewöhnlich, genommen worden seien. Wie man leicht sieht, handelt es sich hier um eine rein philologische Frage. Das Material, das uns zu ihrer Lösung zu Gebote steht, ist an sich schon nicht sehr reich und Z. hat sich dasselbe durch seine Mißgriffe in der Quiriniusfrage noch mehr beschränkt. Es besteht einmal aus einigen Inschriften, in welchen Legaten ad census accipiendos oder censuum accipiendorum genannt sind, und dann aus beiläufigen Nachrichten bei Historikern. Faßt man bloß die Inschriften nach ihrem Wortlaute ins Auge, so läßt sich die Frage nicht entscheiden. Der Titel legatus ad census accipiendos wird bei den betreffenden Persönlichkeiten in der Reihe der übrigen Titel so gesetzt, daß man ebenso behaupten kann, ein solcher Legate sei der ordentliche Statthalter der mit Namen aufgeführten Provinz gewesen, wie sich das Gegentheil festhalten läßt. Läßt man freilich nicht bloß den Buchstaben entscheiden, sondern berücksichtigt man auch die factischen Verhältnisse, so stellt sich die Sache schon etwas anders. Die Vornahme eines Census war ein schwieriges und zeitraubendes Geschäft; die census Caesaris waren sicher, um einen Ausdruck Tertullians zu gebrauchen, semper molesti, nicht bloß für die Unterthanen, sondern auch für die Beamten. Deßwegen ist auch schwer zu glauben, daß dieses Geschäft zu der gewöhnlichen Geschäftslast eines Statthalters ohne weiteres hinzugefügt wurde. Man müßte in einem solchen Falle annehmen, daß, da doch gewiß Zeit und Kraft eines römischen Statthalters durch seinen gewöhnlichen Geschäftskreis in Anspruch genommen wurde, der mit der Censusaufnahme betraute seine regelmäßigen Geschäfte delegirt habe, was gerade für die kaiserlichen Provinzen im höchsten Grade unwahrscheinlich ist. Daher läßt sich auch die Analogie mit den magistratus quinquennales, auf die Z. sich bezieht, hier nicht anwenden. Diese waren jedenfalls mit einer Mehrzahl von Personen besetzt und selbst wenn es nur zwei waren, ergab sich keine Nothwendigkeit einer Delegation. Demnach können auch die Inschriftenangaben kaum anders aufgefaßt werden als in dem Sinne, daß die legati ad census accipiendos außerordentliche Beamte waren und neben ihnen die ordentlichen Statthalter functionirten. Indessen geben wir gern zu, daß vollständige Gewißheit sich nicht erreichen läßt. Es müssen, um diese zu erlangen, die Historiker beigezogen werden, und hier rächt sich bei Z. sein Verfahren bezüglich der oben behandelten Stelle des Josephus (Antt. 18, 11). Durch die unbewiesene und unbeweisbare Annahme, daß Quirinius im J. 6 Statthalter von Syrien gewesen, beraubt er sich des deutlichsten Zeugnisses, das in der vorliegenden Streitfrage uns zu Gebote steht. Faßt man die Aussage des Josephus, wie sie aufgefaßt werden muß, so ergibt sich, daß in einem und demselben Lande neben dem Censusbeamten der ordentliche Statthalter amtirte. Die Angaben des Tacitus sind nicht so deutlich, doch führen sie bei richtiger Auslegung zu dem gleichen Resultat. Es sind deren zwei, die in Betracht kommen: die eine betrifft den Census des Germanicus, die andere eine Censusaufnahme unter Nero. Der Census des Germanicus wird an drei Stellen erwähnt, nämlich Ann. I, 31, 33 und II, 6. Hätten wir nur die erste Stelle, wo berichtet wird, Germanicus sei als Oberfeldherr der Rheinarmee zugleich mit dem Census in Gallien beschäftigt gewesen, so würde sie sich noch im Sinne der Z.'schen Annahme, wonach dieser Adoptivsohn des Augustus mit der Statthalterschaft von ganz Gallien betraut gewesen wäre, deuten lassen. Allein schon die zweite Stelle muß in dieser Beziehung bedenklich machen, da sie eben wieder nur das Censusgeschäft bei Germanicus hervorhebt, während man doch erwarten sollte, daß Tacitus mit dem Ausdruck, wenn es möglich gewesen, gewechselt hätte. Entscheidend aber ist die dritte Stelle. Der Umstand, daß Germanicus vor seinem Feldzuge gegen die Germanen dem P. Vitellius und C. Antius ausdrücklich nur das Censusgeschäft delegirt, daß er überhaupt nur zwei Legaten aufstellt, während es in Gallien drei kaiserliche Provinzen gab und er also eine gleiche Zahl von Legaten hätte aufstellen müssen, wenn das Censusgeschäft mit der ordentlichen Statthalterschaft verbunden gewesen wäre, beweist, daß Germanicus eben nur das Censusgeschäft zu besorgen hatte und daß während der Durchführung desselben die ordentlichen rectores der betreffenden Provinzen im Amte blieben. Nach der zweiten Angabe des Tacitus (Ann. XIV, 46) waren es wirklich drei Legaten, welche für das Censusgeschäft nach Gallien geschickt wurden, nämlich Q. Volusius, Sextius Africanus und Trebellius Maximus. Z. meint nun (S. 164), jeder dieser drei Legaten habe eine Provinz zur Schatzung bekommen. Das würde voraussetzen, daß auch jeder unabhängig von den andern sein Geschäft besorgt habe, was zu den Worten des Tacitus nicht stimmt. Denn wenn er seinen Bericht schließt: aemulis inter se per nobilitatem Volusio atque Africano, Trebellium dum uterque dedignatur supra tulere, so läßt sich das nur unter Voraussetzung einer collegialen Geschäftsbehandlung verstehen, und die Legaten müssen also gemeinschaftlich an Einem Orte gearbeitet haben. Das Motiv, sie in der Dreizahl abzusenden, kann also nicht in der Dreizahl der Provinzen, sondern muß anderswo, wahrscheinlich im Mißtrauen des Nero gegen die beiden zuerst genannten, gelegen sein. Folglich ist auch nicht anzunehmen, daß während ihres Aufenthaltes in Gallien die regelmäßigen Statthalter der Provinzen abgetreten, und folglich können auch die genannten drei nur als außerordentliche Legaten neben den ordentlichen fungirt haben. Der höhere Rang, den sie einnehmen — alle drei waren Consularen — erklärt sich wohl einfach aus demselben Bestreben, Conflicte abzuschneiden, das nach Tacitus (Ann. II, 47) Kaiser und Senat zu der entgegengesetzten Maßregel bewog, nämlich zu einer außerordentlichen Legation nach Asia einen Mann prätorischen Ranges zu wählen, ne consulari obtinente Asiam aemulatio inter pares et ex eo impedimentum oriretur. Nehmen wir an, wozu wir berechtigt sind, daß derselbe Gesichtspunkt überhaupt bei der Wahl von Legaten ad census accipiendos maßgebend gewesen sei, so bildet die höhere Rangstufe, aus der sie gewählt wurden, einen weitern Beweis dafür, daß sie als außerordentliche Beamte fungirten. Durch die höhere Rangstufe sollte Conflicten vorgebeugt werden, und dies setzt voraus, daß die ordentlichen Statthalter im Amte blieben; denn nur mit diesen war die Möglichkeit von Conflicten in Aussicht zu nehmen. Sonach müssen wir die Ansicht Z.'s in dieser Frage als zu weit getriebenen Conservatismus betrachten und dürfen keinen Anstand nehmen, der andern beizupflichten, die zwar neuer, aber nicht schon deswegen als weniger wahr zu behandeln ist.

Die Art, wie die eben besprochene Frage beantwortet wird, ist von weitgreifender Bedeutung für die Erklärung von Luk. 2, 2 und die Lösung der Quiriniusfrage überhaupt. Z. hält (S. 188), wie wir glauben in der Hauptsache mit Recht, nur zwei Erklärungen des angeführten Verses für möglich: entweder bedeute er, die Schätzung wäre die erste gewesen, welche überhaupt in Judäa gehalten worden und sei geschehen unter Quirinius, oder es liege in ihr der Sinn, Quirinius habe als Statthalter zwei oder mehreremale Schatzungen gehalten und die erste von diesen sei diejenige, bei der Christus geboren worden. Er entscheidet sich für die letztere Erklärung. Allein nach dem Ausgeführten hat Quirinius als Statthalter weder eine noch mehrere Schatzungen gehalten, weil das seines Amtes nicht war. Es bleibt also nur die erstere Erklärung übrig. Was Z. gegen diese bemerkt, findet leicht seine Erledigung. An eine Schatzung, welche überhaupt seit Urbeginn die erste in Judäa gewesen wäre, wird wohl Niemand leicht denken. Dem Zusammenhange nach kann es sich nur von Schatzungen handeln, die durchgeführt wurden, nachdem Judäa unter römische Gewalt gekommen war. Wie aber eine solche Schatzung nicht als erste sollte aufgefaßt

werden können, ohne daß man, wie Z. insinuirt, dabei von dem Gedanken ausgehe, es seien fortan in regelmäßigen Zwischenräumen römische Schatzungen in Judäa gehalten worden, ist nicht abzusehen. Wenn wir wissen, daß Luk. eine zweite Schatzung kannte, wenn dieser weitere folgten oder doch folgen konnten, sei es auch nicht in regelmäßigen Zwischenräumen, so doch in solchen, wie sie die Schatzungen in Gallien zeigen, so liegt kein Grund vor, das *πρώτη* nicht von der ersten auf römische Machtübung zurückzuführenden Schatzung in Judäa zu verstehen. Das *πρώτη* muß sich nicht nothwendig nur auf die zweite, wirklich durch Quirinius ausgeführte Schatzung beziehen, sondern ist überhaupt gesetzt mit Bezug auf weitere Schatzungen, die entweder wirklich ausgeführt wurden oder nach römischer Sitte ausgeführt werden konnten. Ob Lukas, wenn er bloß noch die zweite Schatzung im Auge gehabt hätte, *πρώτη* hätte sagen können, ist mindestens zweifelhaft; man würde für einen solchen Fall eher *προτέρα* erwarten. Die Gründe, warum Lukas die von ihm gemeinte Schatzung ausdrücklich als *πρώτη* bezeichnet, können sehr verschieden gewesen sein. Man kann sogar zugeben, daß unter denselben eine Rücksicht auf die von Quirinius im J. 6 vollzogene Schatzung eine Rolle spielte. Diese Schatzung griff so tief in das Leben der jüdischen Nation ein, daß sie mit Auszeichnung die Schatzung genannt (Apg. 5, 37), und das damalige Auftreten des Quirinius geradezu als chronologisches Datum (*Jos.* B. J. 2, 17, 8) benutzt wurde. Es kann daher wohl sein, daß man über dieser Schatzung die frühere außer Acht ließ und die spätern von ihr zu zählen anfing. War dies der Fall, so hatte Lukas Grund genug, die Schatzung, von welcher er Ev. 2, 2 spricht, als erste zu bezeichnen. Die Beifügung *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* hat dann die Bedeutung eines chronologischen Datum, wie denn auch die ersten Leser des Evangeliums bei dem häufigen Vorkommen von Datirungen nach den Namen von Provincialbeamten unter gleicher oder ähnlicher (z. B. *ἀνθυπατεύοντος, ἐπιτροπεύοντος, ταμιεύοντος*) Formel bei dem Ausdruck kaum an etwas anderes gedacht haben können. Daß aber Lukas den Namen eines syrischen Statthalters zur Datirung wählte, hat seinen Grund theils in der Rücksicht auf seine Leser, welche römische Datirung erheischte, theils darin, daß Judäa damals noch nicht seinen römischen Statthalter hatte; denn wäre letzteres der Fall gewesen, so würde er sicher, wie 3, 1, den Namen des jüdischen Statthalters gebraucht haben.

Freilich wenn man das *ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου* als chronologisches Datum auffaßt, so ist der Folgerung schwer auszuweichen, daß zur Zeit der Geburt Christi Quirinius bereits Statthalter gewesen. Dieser Annahme steht aber bekanntlich entgegen, daß uns Tacitus und Josephus noch statthalterliche Functionen des Varus aus der Zeit nach dem Tode des Herodes, also aus der Zeit nach der Geburt Christi berichten. Einen Weg, wie sich dieser scheinbare Widerspruch lösen lassen könnte, haben wir früher in den bereits angeführten Abhandlungen gezeigt. Z. schlägt einen andern Weg ein. Er hält fest, daß Lukas nicht sage, Jesus sei unter der Statthalterschaft des Quirinius geboren, sondern nur, der Census, an dessen Durchführung sich dieser betheiligt, sei die Veranlassung gewesen, daß Christi Geburt in Bethlehem stattgefunden. Die Betheiligung des Quirinius an dem fraglichen Census denkt er sich aber in der Weise, daß derselbe das von Andern angefangene Geschäft beendigt habe, und zwar sei es höchst wahrscheinlich Sentius Saturninus, der als Statthalter von Syrien dasselbe werde begonnen haben. Diese Annahme läßt sich nicht geradezu als unmöglich abweisen, aber sehr wahrscheinlich ist sie auch nicht. Schon der Umstand erweckt ein schlimmes Vorurtheil, daß Z. in der sonst von ihm nach Gebühr gewürdigten Stelle des Tertullian (adv. Marc. 4, 19): **Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Iudaea per Sentium Saturninum**, das nunc in tunc verwandeln muß. Diese Abänderung, die übrigens auch schon von Andern vorgeschlagen worden, ist nicht so geringfügig als sie scheinen könnte. Das nunc, welches dem griechischen *νῦν* im Gegensatz zu *νὺν* entspricht, drückt die Gleichzeitigkeit in der Vergangenheit aus, muß also in Relation gesetzt werden zu einem momentan sich verlaufenden Ereigniß, während tunc einen größern Spielraum läßt, also ganz gut auf die ganze Regierungszeit des Augustus ausgedehnt werden kann. Das Ereigniß aber, auf welches sich das nunc bezieht, ist dem ganzen Zusammenhang nach kein anderes, als die Geburt Christi, und Tertullian will somit sagen, daß der Census des Saturninus mit der Geburt Christi zusammenfalle. Die Geburt Christi setzt Tertullian (adv. Iud. 8) in das 41. Regierungsjahr des Augustus, also in eine Zeit, wo Saturninus bereits seit mehrern Jahren nicht mehr Statthalter von Syrien war. Einen wesentlichen Irrthum Tertullians in dieser Beziehung anzunehmen, ist man nicht befugt. Mag er sich, was wir noch nicht für ausgemacht halten, in der Bestimmung des Geburtsjahres Christi irren, so irrte er doch gewiß nicht, wenn er auf den Grund der archivalischen Quellen, die er benutzte, den Census des Saturninus in das Jahr verlegte, welches er für das fragliche Geburtsjahr hielt. Somit fällt der Census, dessen Vornahme durch das per dem Saturninus ausdrücklich zugeschrieben wird, nicht in die Zeit der eigenen Statthalterschaft dieses Mannes, sondern in die der Statthalterschaft eines Andern, und wir haben hier, wenn wir den überlieferten Zeugnissen nicht Gewalt anthun, einen weitern Beleg für den Satz, daß die Durchführung eines Census nicht in den Geschäftskreis des ordentlichen Statthalters gehörte. Fragt man aber, wer der Statthalter war, mit dessen Regiment die Vornahme des Census durch Saturninus zusammenfiel, so steht nichts im Wege, an Quirinius zu denken und der ganze Unterschied zwischen den Angaben des Tertullian einerseits und des Lukas anderseits läuft darauf hinaus, daß der eine den Legaten nennt, welcher das Geschäft ausführte, der andere den Statthalter, unter welchem es ausgeführt wurde, also der eine den Mann, dessen Namen die Acten beglaubigte, der andere den, nach dessen Namen sie ohne Zweifel datirt waren. Ein weiteres Bedenken gegen Z.'s Annahme liegt darin, daß nach derselben der Ausführung des Census eine zu lange Dauer zugeschrieben werden müßte. Das hat auch Z. selbst wohl gefühlt. Er macht deswegen S. 220 darauf aufmerksam, daß Varus, der Nachfolger des Saturninus, wenig thatkräftig und Herodes, dessen Mitwirkung nothwendig gewesen, mit Bestrafung seiner Söhne, mit Familienzwisten und innern Aufständen beschäftigt gewesen sei. Dadurch sei eine gewisse Unterbrechung in der Durchführung des Census eingetreten, welche erst nach dem Tode des Herodes von Quirinius wieder energisch aufgenommen und zu Ende gebracht worden sei. Allein Varus ermangelte, wie ein bekanntes Witzwort des Vellejus bezeugt, in Geldsachen der Thatkraft nicht und würde eine Quelle der Bereicherung, zu welcher die Vornahme eines Census sicher gemacht werden konnte, schwerlich unbenutzt gelassen haben. Die wüsten Zustände am Hofe und im Lande des Herodes ferner mußten für die römische Politik eher ein Grund sein, den Census zu beschleunigen als ihn zu retardiren, wie wir denn auch glauben, daß in denselben der Grund zu suchen sei, warum Saturninus gerade um diese Zeit zum Behuf einer Schatzung nach Judäa geschickt wurde. Sonach glauben wir, daß der Weg den Z. zu Ausgleichung der oben verzeichneten Schwierigkeit eingeschlagen, höchst wahrscheinlich nur ein Abweg sei.

3) Die dritte Abhandlung beschäftigt sich speciell mit Ermittlung des Geburtsjahres Jesu. Dieser Gegenstand ist bereits so oft und so vielseitig von Männern, die an exacte Forschung gewöhnt waren, behandelt worden, daß sich darüber wohl nichts Neues mehr sagen läßt. Z. hat diesen Versuch gemacht, ist aber nicht glücklich gewesen. Er sucht nämlich den Umstand, daß ein Statthalter von Syrien, Aelius Lamia, von Tiberius in Rom

zurückgehalten wurde und seine Provinz selbst nicht betreten durfte, als Mittel zu Bestimmung der Chronologie des Lebens Jesu zu benutzen. Wir sehen hier nicht den mindesten Zusammenhang. Die Abhängigkeit der Provinz Judäa von Syrien war jedenfalls eine sehr lose und scheint sich auf ein militärisches Schutzverhältniß beschränkt zu haben. Nur wenn Statthalter mit ausgedehnten Vollmachten nach Syrien geschickt wurden, wie Vitellius und wahrscheinlich auch Quadratus, scheint der Einfluß derselben auf die innern Angelegenheiten Judäa's sich erweitert zu haben. Sonst aber übte der vom Kaiser unmittelbar ernannte Procurator alle Rechte eines Provincialstatthalters aus, und von seinem Tribunal gab es nur eine Appellation an den Kaiser. Hätte also Lamia wirklich in Antiochien residirt, statt daß er in Rom zurückzubleiben hatte, so wäre doch lediglich nicht abzusehen, wie er in die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit und des Todes Jesu in irgend welcher Weise hätte eingreifen und wie der evangelische Geschichtschreiber hätte in die Lage kommen können, seinen Namen zu nennen. Den Umstand, warum Lukas (3, 1) den Statthalter von Judäa als eponymus anführt, haben wir schon erklärt. Hätte er aber auch ein Bedürfniß gehabt, in dieser Beziehung den Statthalter von Syrien zu nennen, so hätte er eben den Aelius Lamia nennen müssen; denn dieser war wirklicher Statthalter von Syrien und nicht bloß nomineller, wie dies in der Zeit Hadrians Turbo für Aegypten war. Lamia unterschied sich von andern Statthaltern Syriens nur insofern, als er sein Verwaltungsbureau in Rom statt in Antiochien hatte, ein Unterschied, der in manchen Theilen dieser Provinz bei der großen Ausdehnung derselben nicht einmal besonders schwer empfunden worden sein mag. Wo man also in Syrien den Namen des Statthalters zur Datirung gebrauchte, mußte man den des Aelius Lamia wählen. Indessen wenn auch die Herbeiziehung der Statthalterschaft dieses Mannes für die Chronologie des Lebens Jesu von keinem Werth ist, so sind wir doch dem Verf. für dieselbe dankbar. Die Thatsache, daß es im römischen Reich Statthalter gab, die in ihre Provinzen nicht abgehen durften, eine Thatsache, von der wir in unsern Versuchen zur Lösung der Quiriniusfrage Gebrauch gemacht, erschien manchen Leuten so unglaublich, daß es uns nur angenehm sein kann, sie wenigstens für einen einzelnen durch einen Philologen vom Fach ausführlich dargestellt und bestätigt zu finden.

Das hauptsächliche Verdienst Z.'s in dieser Abhandlung liegt in der klaren, übersichtlichen Disposition des Stoffes und in der sorgfältigen und gründlichen Behandlung vieler Einzelheiten. Unter den Anständen, auf welche wir gestoßen sind, möchten wir nur einen besonders hervorheben. Z. scheint uns den Gegensatz zwischen römischer oder, wie er es auch nennt, gewöhnlicher und jüdischer Berechnungsweise der Regierungszeit eines Fürsten zu scharf zu nehmen. Letztere bestand darin, daß man nicht den Tag der Thronbesteigung sondern den ersten Nisan zum Ausgangspunkt nahm und den Jahrestheil, der von der Regierung eines Fürsten vor diesen Monatstag fiel, als volles Jahr rechnete. Daß aber eine ganz analoge Berechnungsweise den Römern nicht unbekannt war, daß sie sogar von ihnen officiell verwendet wurde, zeigen die zahlreichen Münzen mit der Aufschrift *ἔτος νέον ἱερόν*. Wir finden hier z. B. von Galba, der nicht ganz 8 Monate regierte, ein zweites Regierungsjahr angegeben. Das kann nur erklärt werden durch die Annahme einer der jüdischen analogen Berechnung, wobei natürlich nicht der erste Nisan, sondern der erste Januar den Ausgangspunkt bildete. Es gab daher eine doppelte römische Berechnungsweise der Regierungsjahre eines Kaisers, von denen man die eine, die den Tag der Thronbesteigung zum Ausgangspunkt hatte, die mathematische, die andere, die auf den mit dem 1. Januar eintretenden Jahreswechsel Rücksicht nahm, die conventionelle nennen könnte. Wenn daher im Neuen Testament oder bei Josephus das Regierungsjahr eines Fürsten angegeben ist, so hat man für die genauere Berechnung nicht bloß zwei, sondern, was Z. übersehen hat, drei Möglichkeiten in Betracht zu ziehen. Der Unterschied der sich ergibt, ist allerdings zum Theil nicht sehr bedeutend, aber doch nach Umständen wohl zu beachten. Nehmen wir z. B. an, die Regierungsjahre des Tiberius seien vom Tode des Augustus an zu zählen, so wäre ein Ereigniß, das auf den Februar 15 n. Ch. fallen würde, nach jüdischer und mathematischer Berechnungsweise noch in das erste, nach conventioneller aber bereits in das zweite Regierungsjahr dieses Kaisers zu verlegen.

Das Resultat, zu dem Z. bezüglich des Geburtsjahrs Jesu kommt, halten wir für verfehlt. Er verlegt dasselbe in das Jahr 7 v. Ch. Man muß sich über dieses Ergebniß um so mehr verwundern, als Z. in einem Hauptpunkte das Richtige getroffen hat. Es ist dies die Berechnung des 15. Regierungsjahres des Tiberius. Er nimmt in dieser Beziehung die von protestantischen Theologen der neuern Zeit ziemlich geringschätzig behandelte Ansicht wieder auf, wonach dieses Jahr nicht von dem Tode des Augustus, sondern von der Zeit an zu berechnen sei, wo Tiberius von seinem Schwiegervater zum Mitregenten ernannt wurde. Die Ausführung, die er über diesen Gegenstand gibt, halten wir für eine der gelungensten Partieen des Buches und bedauern nur, daß er sich wahrscheinlich von Sanclemente verleiten ließ, S. 282 anzugeben, der Engländer Mann sei der erste gewesen, der die betreffende Ansicht aufgestellt. Allein diese beschäftigte lange schon vor Mann die Gelehrten und sie fand, ebenfalls lange vor ihm, einen scharfsinnigen Vertheidiger an dem Bollandisten Henschen, der mit Z. auch darin übereinstimmt, daß er die Uebertragung der Mitregentschaft an Tiberius bereits in das J. 11 n. Ch. versetzt. Rechnet man aber das 15. Jahr der Regierung des Tiberius in der angegebenen Weise, so dürfen wir mit der Geburt Christi nicht weiter zurückgehen als bis in das J. 5 v. Ch. Die Gründe, die Z. zu einem weitern Zurückgehen veranlaßt haben, sind durchaus ungenügend. Der eine derselben hängt mit der verfehlten Ansicht zusammen, die Z. bezüglich der amtlichen Stellung des Saturnin bei Ausführung seines Census in Judäa hat. Der andere liegt darin, daß er glaubt für den Bethlehemitischen Kindermord eine längere Zeitfrist vor dem Tode des Herodes als die Annahme des Jahres 5 offen läßt, in Anspruch nehmen zu müssen. Allein dieses schauerliche Ereigniß, mit dem, was ihm vorausging, vollzog sich sicher in ganz wenigen Tagen. Den dritten Grund endlich findet er in der bekannten Sternconjunctur, die Kepler für die Geburt Jesu ausgerechnet hat, und da gestehen wir offen, daß, wenn einmal ein natürlicher Stern angenommen werden müßte, der von Wieseler auf die Bahn gebrachte chinesische Komet die Concurrenz mit jener Conjunctur nicht zu scheuen hätte.

Indem wir damit unsern Bericht über das vorliegende Buch schließen, bemerken wir noch, daß, weil wir nur auf die entscheidenden Punkte eingehen wollten, wir manches übergehen mußten, was wir zu beanstanden hätten, aber auch vieles, was entschieden Lob verdient. Mit Rücksicht darauf halten wir uns immerhin für berechtigt, Theologen das Studium dieses Buches zu empfehlen. Es wird sicher Jeder Nutzen aus demselben schöpfen, wenn er ihm auch in vielen und zum Theil gerade in den Hauptpunkten seinen Beifall versagen muß.

Tübingen. Aberle.

Kirchengeschichte.

Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. Von **F. W. Kampschulte,** o. ö. Prof. d. Gesch. a. d. Universität Bonn. Erster Band. Leipzig, Duncker und Humblot 1869. XVI u. 495 S. 8. 2 Thlr. 24 Sgr.

Die Devise der Duncker-Humblot'schen Buchhandlung „Vincit veritas" paßt wohl auf wenige Bücher in gleich hohem Grade,

wie auf das vorliegende, und zwar in doppelter Weise. Ist letzteres selbst schon ein Sieg der Wahrheit, so wird es auch, hoffen wir, bei tausend und tausend Lesern der Wahrheit zum Siege helfen. Seit 300 Jahren ist die Geschichte Calvins und seines Wirkens von Freunden und Gegnern nicht vom objectiv historischen Standpunkt aus dargestellt, sondern theils durch nebelhafte Sagen verdunkelt, theils durch parteiische Vorliebe oder Abneigung alterirt worden. Ist es doch oft, als ob man nicht ein Geschichtswerk, sondern den Schriftsatz eines erhitzten öffentlichen Anklägers oder den dithyrambischen Panegyrikus eines Enthusiasten oder Schmeichlers vor sich hätte. Wohl ist in den neuesten Zeiten besonders durch die Arbeiten der beiden Galiffe, Vater und Sohn, gar mancher bisher landläufige Irrthum über Calvin und die Genfer Reformation berichtigt und manches neue, ja unerwartete Licht aufgesteckt worden; aber ein wahres und treues Gesammtbild der Reformation Genfs und der Persönlichkeit und Wirksamkeit Calvins ist uns doch erst durch Kampschulte gegeben worden in einem Werke, das die Frucht vieljähriger Studien, umfassender Quellenforschung, einer geübten pragmatischen Geschichtsbetrachtung, eines feinen historischen Gefühls und eines edlen Sinnes für Wahrheit und Mäßigung ist. Niemand wird verkennen, daß der Verfasser ein überzeugungstreuer Katholik ist, aber Niemand wird uns eine Stelle im ganzen Buch aufweisen, wo confessionelle Befangenheit oder Engherzigkeit den freien Blick gehindert und das richtige Urtheil verrückt hätte. Solche Werke sind nöthig, wenn unsere Historiographie allgemeine Reputation gewinnen soll. Gründlichkeit und Wahrheitsliebe sind die zwei ersten Bedingungen hiefür; aber es darf an der dritten nicht fehlen, und diese ist edle Darstellung, verbunden mit gewandter Gruppirung des Stoffes. Auch diese dritte Eigenschaft zeichnet das vorliegende Werk in hohem Grade aus, und jeder Gebildete, nicht bloß der Historiker und Theolog vom Fache wird es darum mit eben so viel Vergnügen als Nutzen durchlesen. Mir gewährte die Beschäftigung damit viel Erfrischung in schweren Stunden.

Erleichtert wurde dem Verf. seine Arbeit durch die während der letzten Jahrzehnte eifrig betriebene Publication der Genfer Geschichtsquellen des 16. Jahrhunderts, sowie durch die seit 1863 erscheinende treffliche neue Gesammtausgabe der Werke Calvins, die nicht nur einen correcten Text, sondern auch gar manchen bisher unbekannten oder verschollenen wichtigen Tractat des Reformators enthält. Neben den gedruckten Quellen benutzte K. auch sehr viele bisher noch ungedruckte Documente, vor allem die zahlreichen Genfer Rathsprotocolle, die Aufzeichnungen des Consistoriums, die Staatsschreiben, Proceßacten ꝛc. ꝛc. „Erst aus diesen gewinnen wir, sagt er, wenn auch nicht ein vollständiges, doch ein zuverlässiges und wahrheitsgetreues Bild der Thätigkeit, welche Calvin entfaltet, des Einflusses, den er auf dem kirchlichen und politischen Gebiete ausgeübt, des Charakters, den Staat und Kirche durch ihn empfangen haben“ (S. VI). — Neben den Genfer Archiven gewährten auch die Berner sehr große Ausbeute; denn von Bern ging die Reformation Genfs aus, und für einzelne Partieen der Genfer Reformationsgeschichte sind die Berner Missiven, Instructionsbücher und Rathhausmanuale fast wichtiger, als die Rathsprotocolle von Genf selbst. Die letzte Hauptquelle für den Verf. bildete endlich die Correspondenz Calvins, deren Beischaffung ihm gar nicht so leicht wurde. Die von Beza veranstaltete Ausgabe der Epistolae et responsa Calvini enthält nämlich nur einen geringen Theil der Calvinischen Correspondenz, und auch diesen mehrfach verstümmelt, „um Niemand zu verletzen.“ Auch die beiden von Jules Bonnet veröffentlichten Briefsammlungen sind Stückwerk geblieben. Herminjards umfassende Sammlung ist erst bis zum Jahre 1532 gelangt. So ergab sich für den Verf. die Nothwendigkeit, das gesammte noch vorhandene handschriftliche Material für seine Zwecke besonders durchzugehen. Und dieses ist sehr zerstreut. Die Genfer Bibliothek allein bewahrt eine Reihe von Bänden mit Calvinischen Briefen, theils in Original, theils in Abschriften. Zwei werthvolle Foliobände besitzt die herzogliche Bibliothek zu Gotha. Dazu kommen die große Sammlung der Simler'schen Abschriften in Zürich, die mehr oder minder bedeutenden Bruchstücke Calvinischer Correspondenzen in Bern, Neufchatel, Straßburg, Paris, Breslau u. s. w. Die Verwerthung dieser so zahlreichen und so zerstreuten Quellen wurde ihm durch die überaus liberale Unterstützung vieler Gelehrten, namentlich der Herren Reuß, Cunitz und Baum in Straßburg, Galiffe in Genf ꝛc., ermöglicht.

Das ganze Werk wird in drei Bände zerfallen. Der vorliegende erste beschreibt zunächst die Unabhängigkeitskämpfe Genfs zuerst dem Hause Savoyen und dann auch dem Bischof von Genf gegenüber, welche die äußere Veranlassung zur Einführung der Reformation gaben. Denn nur um diesen Preis wollte Bern der hart bedrängten Stadt an Leman seine kräftige Hülfe angedeihen lassen. Daran schließt sich dann die Geschichte der immer weiter und weiter um sich greifenden Protestantisirung Genfs, namentlich durch den von Bern gesandten Farel, den „wälschen Luther“, dessen gewaltsames Verfahren und rabiates Zugreifen allbekannt ist. Seit den Bilderstürmen im August 1535 war der Sieg der Neuerung in Genf entschieden. Ein volles Jahr später wurde Calvin durch Farel nach Genf gebracht; sie übten aber einen solchen Druck auf die Einwohner aus, daß sie durch eine Reaction der Bürgerschaft Ostern 1538 wieder verbannt wurden, weil sie die in Bern heimische Kirchenordnung zu Genf nicht einführen wollten. Die deutsche und die wälsche Reform kamen hier in Conflict, wenigstens schrieben alle mit Calvin und Farel Unzufriedenen den Eifer für die „Berner Ordnung“ auf ihrer Fahne. Aber die Unordnung, welche dieser Exilirung folgte, verschaffte nach und nach den Guillermins (wie man die Anhänger des Guillaume Farel nannte) in Genf immer mehr Boden, so daß Calvin im J. 1541 dringend um Rückkehr gebeten, ja zu derselben eigentlich gezwungen wurde. Er hatte sich unterdessen (1538—1541) meist in Deutschland aufgehalten, die deutsche Reformation näher kennen gelernt und an ihren Geschicken Antheil genommen, war namentlich Prediger in der deutschen Reichsstadt Straßburg geworden und hatte sich hier im Herbst 1540 mit einer Wittwe, Idelette von Buren, verheirathet (S. 321). — Bei seiner Rückberufung nach Genf stellte er solche Bedingungen, daß er fortan der unumschränkte geistliche und weltliche Dictator war; die neue Ordnung, die er jetzt gründete, wird im vierten und letzten Buch des ersten Bandes ausführlich beschrieben. Der zweite Band wird die weitere Befestigung und Ausbildung derselben unter den Kämpfen Calvins mit seinen kirchlichen und politischen Gegnern, die vollständige Niederwerfung der Gegenpartei und den endgültigen Sieg des Reformators enthalten. Ein dritter wird die Weltstellung des calvinischen Genf zum Gegenstand haben und das Werk zum Abschluß bringen.

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts zeigte die staatliche Einrichtung Genfs eine ganz eigenthümliche Mischung. Der eigentliche Herr der Stadt war der Bischof; aber seine Oberhoheit bestand doch nur in sehr wenigen Punkten, während andere, materielle Rechte in der Hand des Herzogs von Savoyen, als Vicedoms von Genf, waren. Doch auch die Stadt selbst hatte ein gutes Theil von Selfgovernment, und damit viele Anlagen zu einer Freistadt. Nun war es aber seit mehrern Menschenaltern das beständige Streben der Savoyer, das Vicedominat in eine förmliche Oberherrlichkeit umzubilden, und besonders machte Herzog Karl III. von Savoyen hierin um so stärkere Fortschritte, als es im Jahre 1513 gelang, den savoyischen Bastarden Johann, einen Menschen von notorisch sittenlosem Wandel, auf den bischöflichen Stuhl von Genf zu erheben. Wie in Deutschland um dieselbe Zeit die gar zu große Gefälligkeit Roms ge=

gen fürstliche Jünglinge, welche Bischöfe werden wollten, den Verlust so vieler Bisthümer nach sich zog, so war es ähnlich auch in Genf. In unbegreiflicher Verblendung bestätigte man einen Wüstling und Verräther, dessen ganze Politik dahin ging, seine eigene Bischofsstadt und sein kirchliches Fürstenthum an seine Familie auszuliefern. Ihm und den savoyischen Gelüsten traten natürlich die Patrioten entgegen; aber auch Savoyen hatte seine Partei, die sogenannten Mameluken, und eine Reihe von Jahren verging in bittern Kämpfen. Als dann 1522 der Bastard-Bischof starb und Pierre de la Baume sein Nachfolger wurde, schöpften die Genfer Patrioten wieder einige Hoffnung; aber der neue Bischof war viel zu schwach, um zu begreifen und durchzuführen, was für ihn nöthig war, und die Macht und die Ansprüche Savoyens stiegen immer mehr. In dieser höchsten Noth fand Genf Hülfe bei den benachbarten Schweizer Cantonen Freiburg und Bern, aufrichtiger bei ersterm, als bei letzterm; aber erst im J. 1530 kam es zum Vertrag von Payerne, wodurch die factische Unabhängigkeit der Stadt Genf gegen Savoyen und gegen den Bischof gesichert wurde. Die Genfer Patrioten, welche sich in diesen schweren Freiheitskämpfen ruhmvoll hervorthaten, zum Theil auch Freiheit und Leben dafür opferten, wie Philibert Berthelier, Bezanson Hugues, Levrier, Malbuison u. A., waren eifrige Katholiken, und überhaupt war Genf mit den bestehenden kirchlichen Zuständen völlig zufrieden und jedem Gedanken und Verlangen nach kirchlicher Neuerung völlig fremd. „Jene antiklericale Stimmung, jene gereizte Opposition gegen den geistlichen Stand, wie sie in dem deutschen Bürgerthum jener Zeit fast als ausnahmslose Regel erscheint, war in Genf nicht vorhanden. Auch in ihrer Entartung besaßen Kirche und Geistlichkeit hier noch eine Macht und eine Herrschaft über die Gemüther, welche dem von Osten her vordringenden neuen Geist die Eroberung dieser romanischen Grenzveste mindestens sehr erschweren mußte" (S. 95). Aber anders wurde es seit den Ereignissen des Jahres 1526. Die politisch-militärische Verbindung mit dem Canton Bern bahnte der neuen Lehre in Genf den Weg und die nach Genf gesandten Berner Diplomaten waren die ersten Missionäre der deutschen Reformation in der wälschen Bundesstadt. Die von ihnen „bekehrten" Genfer hießen „die Gutwilligen," und es waren dies meist Leute von sehr bedenklichen sittlichen Eigenschaften. An ihrer Spitze stand der Demagog Baudichon, ein ebenso gewissenloser als gewandter Mann (S. 76 u. 99). Schon im J. 1530 organisirte diese Partei einen Bildersturm, trat dann, von Bern unterstützt, immer kühner hervor, besonders seit Wilhelm Farel im Herbst 1532 als „Diener Berns" an die Spitze der Gutwilligen in Genf gestellt worden war. Mit Rücksicht auf Bern, das an Genf große Geldsumme für die militärische Hülfe zu fordern hatte und immer zu gelegener Zeit daran mahnte, wagte der Magistrat von Genf keinen energischen Widerstand gegen die religiösen Neuerer, der Bischof aber floh in eine seiner schönen Abteien in Burgund und ließ seine schwer bedrängte Kirche im Stiche; mit dem so treuen alten Bundesgenossen, dem Canton Freiburg, der auch jetzt entschieden für die katholische Sache in Genf auftrat, wurde die Freundschaft gebrochen, katholische Prediger, welche gegen die religiöse Neuerung ankämpften, mußten auf Verlangen Berns, weil sie Berns Religion geschmäht hätten, verhaftet und bestraft werden, einzelne Geistliche und Mönche fingen an, der Neuerung beizutreten und Weiber zu nehmen, und nachdem Alles gehörig präparirt war, sollte endlich, wie in manchen Schweizerstädten, eine Disputation dem Werk die Krone aufsetzen. Farels Freund, der apostasirte Franciscanerguardian Jacques Bernard, proponirte dieselbe dem hohen Rathe, und sie wurde auf den 30. Mai 1535 anberaumt. Viele Einladungen dazu ergingen, aber es erschien kein katholischer Collocutor, und die zwei, welche sich endlich zu solcher Rolle hergaben, der Dominicaner Jean Chapuis und der Franzose Pierre Caroly, waren innerlich bereits selbst protestantisch. So mußte der Sieg natürlich den Neuerern zufallen, und nachdem sie noch einen Bildersturm organisirt hatten, zwangen sie den noch immer zögernden und schwachen Rath endlich zur völligen Nachgiebigkeit. Seit dem 10. August wurde in Genf katholischer Gottesdienst öffentlich nicht mehr geduldet. Es wäre nicht so weit gekommen, wenn der Klerus, Welt- und Regularklerus, sich so tüchtig und muthig gezeigt hätte, wie die Nonnen des Clarissinnenklosters. Der Paragraph, der von ihnen handelt (S. 169—182), ist ungemein anziehend, und liefert zugleich ein Specimen der großen Gewaltthätigkeiten, Unduldsamkeiten und Brutalitäten, womit jetzt die Neuerung in Genf durchgeführt wurde. „Auf allen Seiten, sagt ein protestantischer Berichterstatter jener Zeit, sah man Burgen und Häuser brennen, so daß es wegen des Rauches schien, als hätten sich dichte Wolken zwischen das Gebirge und den See gelagert." In einem Umkreis von 4—5 Meilen flüchteten die katholischen Bauern sich ins Gebirge, um der Wuth dieser evangelischen Streiter zu entgehen (S. 197). Ein dunkles Bild der kirchlichen Zustände Genfs gleich nach Einführung der Reformation gibt uns §. 7 des zweiten Buchs, S. 205—218. Selbst ein Farel wurde da muthlos, und glaubte dann in dem jungen Calvin den rettenden Engel gefunden zu haben, als er ihn im Juli 1536 in Genf kennen lernte.

Natürlich berichtet der Verf. nicht bloß das Auftreten und Wirken Calvins in Genf, sondern schickt der betreffenden Darstellung zwei umfangreiche Paragraphen über die frühern Jahre und Thätigkeiten Calvins voran (S. 221—278). Sie enthalten ungemein viel Belehrendes, und dürfen von keinem Profan- und Kirchenhistoriker mehr außer Acht gelassen werden. Daß Calvin und Farel von der Berner oder deutschen Partei im J. 1538 aus Genf vertrieben wurde, haben wir schon oben bemerkt; die große Machtperiode Calvins aber beginnt mit seiner Rückberufung im J. 1541:

> Die Geschichte Genfs während der vier ersten Decennien des 16. Jahrhunderts ist die Geschichte einer dreifachen Revolution, durch welche die drei alten Träger der Gewalt, einer nach dem andern, überwältigt wurden. In der ersten unterlag der Vicedom den vereinigten Vertheidigern der kirchlichen und bürgerlichen Freiheit; die zweite führte den Sturz des Bischofs herbei und ließ die „evangelische" Bürgerschaft als Alleinherrscher zurück; die dritte endete mit der Unterwerfung dieser Bürgerschaft unter den Willen Calvins. Denn dies war in Wahrheit die Bedeutung seiner Rückberufung. Nicht um die bloße Wiederannahme eines ausgewiesenen Predigers handelte es sich im Herbst 1541. Der Triumph, den Calvin damals feierte, verkündete Jedermann, daß Genf fortan seinen Forderungen, seinem früher verschmähten System sich fügen werde. Mit fast kriechender Unterwürfigkeit sehen wir die Vertreter der bürgerlichen Gewalt dem Sieger ihre Huldigung darbringen. Eine Obrigkeit, die sich so tief vor ihm erniedrigte, hatte damit über ihre eigene Autorität den Stab gebrochen und konnte dem geistlichen Gesetzgeber gegenüber, mochte auch später Reue eintreten, nie wieder zu rechtem Ansehen gelangen. Genf war im Herbst 1541 den geistlichen Tendenzen Calvins dienstbar geworden, es war an den Siegeswagen des Reformators gefesselt und mußte ihm folgen trotz alles Sträubens, trotz aller Auflehnungsversuchen, die später nicht ausgeblieben sind (S. 383).

Calvin selbst war überzeugt, durch Gottes besondern Rathschluß nach Genf zurückgeführt und an dessen Spitze gestellt worden zu sein, so daß, was er fortan that und ordnete, als im göttlichen Auftrag geschehen erschien. Seine Anstrengung war zunächst fast übermenschlich, dabei zeigte er sich aber viel vorsichtiger und milder als früher, versöhnlich sogar gegen seine einstigen Gegner:

> Diese milde, versöhnliche Haltung nach seiner Rückkehr würde eines der schönsten Blätter in seiner Geschichte bilden, wenn er sich selbst derselben weniger bewußt gewesen wäre. Aber zu sehr war dies doch der Fall. Die Berichte, welche er den auswärtigen Freunden über die Anfänge seiner neuen Wirksamkeit einsendet, machen dadurch auf den Leser einen oft geradezu unangenehmen Eindruck. Er ist voll des Lobs und der Bewunderung für die eigene Friedensliebe und Mäßigung. Diese Milde sollte die Gemüther gewinnen, um den Uebergang

aus dem alten in den neuen Zustand zu erleichtern; aber sie sollte aufhören, sobald dieser neue Zustand ins Leben trat. Während er seine Milde bewunderte, war er mit dem Entwurf einer geistlichen Verfassung beschäftigt, die der neuen Kirche eiserne Strenge als charakteristisches Merkmal auf die Stirne drückte (S. 390).

Schon im November 1541 genehmigte der kleine und große Rath und die ganze Gemeinde die von Calvin entworfene Kirchenordnung (Ordonanzen) sammt „Sittengericht", wodurch das ganze Leben des Bürgers, das häusliche und sociale wie das kirchliche, nach den „Vorschriften des Evangeliums" gelenkt und geregelt werden sollte. Einige Widerstandsversuche, besonders gegen das Sittengericht, wurden unterdrückt, und die Kirchenordnung am 2. Januar 1542 als Staatsgrundgesetz der Republik Genf anerkannt (S. 393).

Im Folgenden beschreibt nun der Verf., wie sich auf Grund der Ordonnanzen in den nächsten Jahren der kirchliche und bürgerliche Zustand Genfs entwickelte, und zwar handelt §. 2 (S. 396—412) von „der ehrwürdigen Genossenschaft", d. i. von dem geistlichen Stande, welchem Calvin fast alle Vorrechte und die ganze Stellung des katholischen Priesterthums einräumen wollte. Beaufsichtigt sollte dieser Stand werden durch die „Congregation," die Generalversammlung aller Prediger, — ein Organ, das sich Calvin schuf, um unter angeblich freien parlamentarischen Formen die ganze Geistlichkeit unumschränkt zu regieren. — Mit der kirchlichen Neugestaltung Genfs durch Calvin ging auch eine gleichartige politische Hand in Hand, und Calvin wirkte auch in der Rolle eines staatlichen Gesetzgebers. Die bürgerliche Ordnung, die er einführte, beschreibt der 3. Paragraph des vierten Buchs (S. 412—430). Von Calvin rührt namentlich die Begünstigung der Aristokratie in Genf und die rücksichtslose, menschlichen Gefühlen hohnsprechende Strenge in Ausübung der Strafgewalt her. — Die wichtigste und hervorragendste aber unter allen Institutionen Calvins war das „Consistorium" oder das Gericht der Aeltesten, aus 6 Geistlichen und 12 Laien bestehend, zur Handhabung der Sittenzucht und Durchführung der kirchlichen Disciplin. Es war dies eine Institution der eigenthümlichsten Art:

In dem Genfer Consistorium durchdrangen sich gewissermaßen die Tendenzen der kirchlichen Inquisition, der altrömischen Censur und der frühern bischöflichen Jurisdiction. Es war weder ein rein geistliches, noch ein rein weltliches Institut, aber es besaß Eigenthümlichkeiten von beiden. Es war zugleich Aufsichtsbehörde und Gerichtshof, und seine Thätigkeit war ebensowohl dem politischen und bürgerlichen wie dem kirchlichen Leben zugewendet (S. 432).

Näheres darüber berichtet der 4. Paragraph, S. 431—453, und zeigt namentlich, wie durch dies Consistorum das äußere Leben Genfs umgestaltet, Luxus und Vergnügen bekämpft, dem Ganzen ein düsterer Charakter aufgeprägt wurde. Der folgende Paragraph handelt dann von der durch Calvin eingeführten Form des Gottesdienstes (Predigt, Psalmengesang, Spendung der Taufe und des Abendmahls, Einsegnung der Ehen 2c.), sowie von seinen Maßnahmen in Betreff der Armenpflege und des Schulwesens (S. 453—469); der 6. Paragraph zeichnet das Verhältniß von Kirche und Staat, wie es sich durch Calvin gebildet hat (S. 470—480); zum Schluß aber lernen wir in §. 7 die ersten Regungen der Unzufriedenheit kennen, die gegen Calvin und seine Einrichtungen laut wurden (S. 480—493).

Diese kurze Skizze soll nur den Reichthum des interessanten Inhalts einigermaßen andeuten. Wollen wir noch ein paar Wünsche aussprechen, so gehen sie dahin: 1) Es möchte der Verf. zwischen der lutherischen und zwinglischen Reform und Lehre etwas genauer distinguirt und überall klar gelegt haben, ob da und dort die eine oder die andere eingeführt worden sei, und ob dieser oder jener von ihm genannte Mann, z. B. Bucer, Oecolampad 2c., sich an Luther oder an Zwingli angeschlossen habe. Lutheraner und Zwinglianer erscheinen im Buche meist als eine einzige Partei, die nur von der wälsch-reformirten unterschieden wird (vgl. S. 134. 135. 136. 137. 146. 150. 155. 158. 164. 165. 175. 186). 2) Sehr lobenswerth ist es, daß der Verf. S. 251—278 sehr ausführlich über das Hauptwerk Calvins, die institutio religionis christianae, gehandelt und einen hübschen Auszug daraus gegeben. Aber gerade für den Nichttheologen wäre es wünschenswerth gewesen, wenn ihm der Unterschied zwischen der augustinischen und calvinischen Prädestinationslehre deutlich gemacht worden wäre. Nur dadurch wäre er zur Klarheit durchgedrungen, durch richtiges distinguo, und zu solcher Distinction ihm zu verhelfen, wäre weder eine schwierige noch eine umfangreiche Arbeit gewesen. 3) Aus der institutio relig. chr. ist S. 262 ganz richtig der Satz ausgehoben: „Der Mensch fällt in Sünde, weil die Vorsehung es so anordnete, aber er sündigt dennoch durch eigene Schuld." Auch hier war wenigstens für den nichttheologischen Leser wieder eine Erklärung sehr nöthig, bestehend in der bekannten calvinischen und jansenistischen Distinction zwischen Freiheit vom (physischen) Zwang und Freiheit von der Nothwendigkeit. Werde ich physisch zu einer Handlung gezwungen, packt man mir z. B. die Hand, in der ich eben ein Messer halte, und fährt man damit nach der Brust des Andern, so ersteche ich ihn gezwungen, und bin dafür nicht verantwortlich. Wenn ich aber zum Mörder prädestinirt bin, so morde ich nothwendig, aber ich bin doch responsabel, weil ich gern thue, was ich nothwendig thue. 4) Bei Darstellung des Inhalts der institutio religionis christianae hätte sich K. wohl enger an die Abtheilung derselben in vier Bücher anschließen und manchen wichtigen Punkt, der jetzt übergangen ist, mit aufnehmen sollen, so namentlich Calvins Lehre vom freien Willen im zweiten Buch, und seine eigenthümliche Abendmahlslehre, die gegen Ende des vierten Buches vorgetragen wird. Hier wäre auch der Platz gewesen, auf die wichtigen Unterschiede zwischen der lutherischen, zwinglischen und calvinischen Abendmahlslehre aufmerksam zu machen und sie unter sich und mit dem katholischen Dogma zu vergleichen [1].

Tübingen. Hefele.

Kirchenrecht.

Kirchenrecht. Von **Georg Phillips.** Siebenter Band. Erste Abtheilung. Regensburg, Manz 1869. VI u. 610 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Stetig, wenn auch langsam schreitet die großartig angelegte Bearbeitung des Kirchenrechts von Phillips ihrer Vollendung entgegen. Phillips' Namen nimmt unstreitig einen hervorragenden Platz in der Literaturgeschichte des Kirchenrechtes ein. Gilt Walter mit Recht als „Wiederhersteller der kirchenrechtlichen Disciplin" in Deutschland, wie ihn Ph. selbst bezeichnet (Bd. 1. S. 46), so müssen die Namen Phillips und Schulte gleich jenem des gefeierten Bonner Rechtslehrers angereiht werden. Denn beide schreiten, wenn auch jeder nach seiner eigenen Art, rüstig vorwärts auf der Bahn, die jener gebrochen, und tragen durch ihre Schriften wesentlich bei zur Erhaltung jenes Interesses für die Kirchenrechtswissenschaft, die Walter zuerst geweckt hat. Während wir aber an Walter neben der Gediegenheit des Inhalts, der Correctheit der Principien und der warmen Antheilnahme an der Wiederbelebung des kirchlichen Bewußtseins, — Vorzüge, die ihm mit den beiden Andern gemein sind, — vorzugsweise die classische Darstellung, an Schulte die scharfe Logik und juristische Construction der Materien bewundern, zeichnet Phillips sich aus durch die allseitige historische Detailforschung. Würde nicht jeder

1) Wir werden gebeten, folgende Druckfehler zu berichtigen: S. 4, Z. 5 v. u. lies Konrad II. statt Konrad III.; S. 297, Z. 10 v. u. l. der st. dem; S. 316, Z. 2 v. u. l. Bern st. Genf; S. 395, Anm. Z. 11 v. u. l. des angenommenen Entwurfs st. des Entwurfs.
Die Red.

Vergleich hinken, so würden wir seine Werke mit einem Mosaikgemälde vergleichen, das eine kunstgeübte Hand aus den mannigfaltigsten Steinchen zu einem so kunstvollen Ganzen gestaltet hat, daß nur das geübteste Kennerauge es von einem Oelgemälde zu unterscheiden vermag.

Auch im vorliegenden Bande ist Ph. seinem Grundcharakter, vor allem die historische Entwicklung der kirchlichen Rechtsinstitute genau zu ermitteln und eingehend darzustellen, treu geblieben. Während die beiden vorausgehenden Bände (5. und 6.) des II. Theiles die Primatialgewalt nach ihrem ganzen Umfange sowie die auf dem Wege der Geschichte entstandene Zwischenstufe der Metropolitangewalt behandelten, bildet den Inhalt dieses Bandes die Episkopalgewalt in allen ihren Bestandtheilen. Weil aber die Stellung der Bischöfe im Gesammtorganismus der Hierarchie und ihr Verhältniß zum Primat nach dem von Ph. adoptirten System bereits im I. oder allgemeinen Theile (besonders Bd. I. §. 18—25, §. 38—65, Bd. II. §. 69—86), letzteres auch im 5. und 6. Bande des II. Theiles eingehend erörtert wurde, so wird hier nach einer kurzen Recapitulation der in Betreff der Episkopalgewalt bereits festgestellten Principien die Bedeutung des bischöflichen Amtes vorzugsweise mit Bezug auf die Leitung der Diöcese in Betracht gezogen. Nach Hervorhebung der verschiedenen Bezeichnungen des bischöflichen Amtes und der Erfordernisse zu demselben wird von §. 357 an dessen Inhalt specificirt. Da die Lehr- und Weihegewalt der Bischöfe bereits bei Erörterung der Lehr- und Weihegewalt der Kirche überhaupt zur Sprache kamen (Bd. 1 u. 2), so wird hier fast nur die persönliche Pflicht des Bischofs und das hieraus fließende Recht, in seiner Diöcese das Wort des Lebens und die h. Sacramente zu spenden oder für deren Spendung durch geeignete Stellvertreter zu sorgen, hervorgehoben. Der ganze übrige Raum des vorliegenden Bandes (von S. 55—600) ist der Darstellung der Regierungsgewalt im Allgemeinen sowohl wie im Besondern gewidmet.

Als einzelne bischöfliche Jurisdictionsrechte werden aufgeführt a) das Gesetzgebungs- und Aufsichtsrecht, b) die Verfügungen des Bischofs über die Kirchenämter und Kirchenbeamten. Unter a) finden nach einer allgemeinen Uebersicht und der Feststellung der bischöflichen Residenzpflicht als Vorbedingung einer geordneten Aufsicht namentlich die Aufsichtsrechte des Bischofs hinsichtlich der Heranbildung des Klerus und der Erziehung der Laien, sowie deren besondere Bethätigung durch Visitation und Diöcesansynode eine eingehende, durch ihre historischen Details sehr instructive Erörterung. Unter b) wird nach einer über Entstehung, Begriff und Eigenschaften der Beneficien handelnden Einleitung die Errichtung und Veränderung derselben mit besonderer Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung besprochen. Schließlich finden in dieser Abtheilung noch ihre Beleuchtung die Residenzpflicht der Kirchenbeamten, das Verbot der Pluralität und endlich das Collationsrecht des Bischofs. Die Lehren vom Patronate, von den Exemtionen, von der Besetzung der Bisthümer und von den Gehülfen der Bischöfe sind der 2. Abtheilung dieses Bandes vorbehalten. — Einzelne Partieen sind mit besonderer Vorliebe und, wie uns scheint, im Verhältniß zu andern praktisch wichtigern Fragen fast zu ausführlich behandelt. So sind von den der Darstellung der bischöflichen Regierungsgewalt im Allgemeinen gewidmeten 17 Seiten nicht weniger als 14 auf die Klarstellung der Bedeutung der beiden in den Quellen wie von den Kanonisten im verschiedenen Sinne gebrauchten Ausdrücke lex dioecesana und lex iurisdictionis verwendet. Mit Recht bezeichnet übrigens Ph. diese von Huguccio erfundene und von Papst Honorius III. (zuerst in der Decretale Cum Dilectus de officio iud. ord.) auch gesetzlich adoptirte Unterscheidung als principiell unhaltbar. Denn man mag unter dem Ausdruck lex iurisdictionis den Inbegriff jener bischöflichen Rechte verstehen, die ein „Geben," unter lex dioecesana aber den Inbegriff jener, die ein „Nehmen," namentlich das Recht, bestimmte Abgaben zu fordern, in sich schließen (Glosse zu Can. 1. Caus. X. qu. 1), oder man mag unter lex iurisdictionis jene Rechte zusammenfassen, die dem Bischofe über die ganze Diöcese und alle Gläubigen derselben zustehen, unter lex dioecesana aber jene, die ihm gleichfalls über Alle mit Ausnahme der exemten Regularen zukommen (*Benedict.* XIV. de Synodo dioec. l. I. c. 4, Schulte, System S. 218 u. A.), so wird Jedem sofort einerseits das Unrichtige der letzterm Ausdruck unterstellten Bedeutung, anderseits das Willkürliche der darunter subsumirten Befugnisse in die Augen fallen. Namentlich muß die Auffassung der lex dioecesana als Besteuerungsrecht des Bischofs als gänzlich verfehlt bezeichnet werden, da für diese eng begrenzte Auffassung selbst in der Glosse keine genügenden Anhaltspunkte gegeben sind, und zudem der Ausdruck ganz unrichtig gewählt wäre. Die Glosse läßt vielmehr an verschiedenen Stellen [1]) erkennen, daß mit lex dioecesana im Allgemeinen stets ein umfassenderer Begriff verbunden wurde, als mit dem Ausdruck lex iurisdictionis. Da die Unterscheidung des Inhalts der Episkopalgewalt in die iura legis dioecesanae und legis iurisdictionis nur geeignet ist, Verwirrung hervorzurufen, wie das Schwanken der Glosse und die Unsicherheit und Uneinigkeit der ältern Kanonisten beweist, so dürfte dieselbe aus allen Systemen des Kirchenrechtes auszumerzen sein [2]), zumal das ältere Recht, selbst noch die Decretale Innocenz III. in c. Auditis (c. 15. X. de praescript. II. 26) jenen Unterschied nicht kennt, vielmehr in demselben die Ausdrücke ius episcopale, iurisdictio episcopalis und lex dioecesana stets als gleichbedeutend und zwar in dem Sinne des Inbegriffs der im bischöflichen Amte enthaltenen Rechte vorkommen. Ph. übersetzt daher lex dioecesana mit „Diöcesanrecht" (S. 58), eine Uebersetzung, welche sich im Hinblick auf die analoge Bedeutung von Lex Salica, Lex Visigothorum, Leges Longobardorum u. s. w., sowie auf den Sinn, der ursprünglich mit jenem Ausdruck in den Rechtsquellen verbunden war, von selbst rechtfertigt. Nach unserm Dafürhalten dürfte, außer es würden noch unbekannte Manuscripte von Glossatoren weitere Aufschlüsse geben, durch diese eingehende Erörterung von Ph. eine kanonistische Controverse abgeschlossen sein, von der Benedict XIV. (Syn. dioec. l. I. c. 4. ed. Rom. 1748 p. 14) mit Recht bemerkt: Si cetera prosequi vellemus, quae de lege iurisdictionis et lege dioecesana Doctores adnotarunt ad cit. cap. Dilectus, in infinitum cresceret hic noster liber, atque in ea nos dumeta coniiceremus, unde *vel nullus vel exiguus sane fructus* exspectari posset.

Dankbarer weil praktisch wichtiger ist die gleichfalls sehr umfangreiche Erörterung über die Bildungsanstalten für den Klerus, sowie über die beiden zusammenhängenden Rechtsinstitute der Visitation und der Diöcesansynode.

Bezüglich des Synodalinstituts wird bemerkt (S. 202), dasselbe gehöre, wenn man von dessen Wiederbelebung in Nordamerika und in einigen Diöcesen Oesterreichs und Deutschlands absehe, „gewissermaßen nur noch der Geschichte an." „Es ist jedoch," bemerkt der Verf. weiter, „an unsere Zeit die Frage gestellt, ob die Wiedereinführung dieses Instituts, dessen große und nützliche Wirkungen in der Vergangenheit Niemand in Abrede stellen kann, gegenwärtig ein dringendes Bedürfniß sei." Wir beantworten diese Frage, wie wohl auch der Verf. selbst, un-

1) Vgl. Glosse Quidam laicus zu can. Si ex laicis, Glosse de lege iurisdictionis zu cap. dilectus 18 X. de off. iud. ord. I. 31 und besonders die Glosse dioecesana zu c. auditis 15 X. de praescript. II, 26, die wörtlich sagt: Haec dioecesana lex comprehendit etiam legem iurisdictionis.

2) Permaneder legt sie noch in der neuesten 4. Aufl., besorgt von Silbernagl, zu Grunde, vgl. S. 329 ff.

bedingt mit Ja. Die Gründe, welche im vorigen Jahrhundert die Abhaltung von Diöcesansynoden entweder unmöglich machten oder doch nicht räthlich erscheinen ließen (Ph. weist S. 219 f. darauf hin), sind in den meisten Ländern weggefallen, so daß nur die Meinung, die Diöcesansynoden seien eher schädlich als nützlich, von der Wiedereinführung derselben abhalten könnte. Eine solche Meinung könnte Angesichts der Lehren der Geschichte, Angesichts der Aussprüche so vieler Concilien, Päpste und ausgezeichneten Gelehrten geistlichen und weltlichen Standes nur mit Mitleiden belächelt werden. Man fürchte ja nicht, in und durch die Diöcesansynoden könnten oder würden sich demokratische, das Ansehen der kirchlichen Autorität schädigende Tendenzen geltend machen. Der Klerus unserer Zeit weiß recht gut, daß die Diöcesansynoden keine constitutionellen Parlamente sind, auf welchen allen Mitgliedern eine entscheidende Stimme zukäme. Nichts desto weniger wünscht er im Allgemeinen die Wiedereinführung derselben in der Hoffnung, daß dadurch das Regiment vom Bureau aus, das der Kirche noch niemals besondern Segen gebracht hat, mehr und mehr beseitigt, ein innigerer Wechselverkehr zwischen dem Vater der Diöcese und dessen geistlichen Söhnen angebahnt und dadurch die Möglichkeit gegeben würde, allenfallsige Mißbräuche und Mißstände, wie sie in jeder Diöcese von Zeit zu Zeit sich einschleichen, schneller, erfolgreicher und ohne Aufsehen zu heben. Diese Hoffnung wird freilich nur dort in Erfüllung gehen, wo man, wie es den kirchlichen Bestimmungen gemäß ist (vgl. *Benedict.* XIV. de Syn. dioeces. l. IV. c. 1. n. 4 und die Kanonisten überhaupt), dem Klerus gestattet, durch den procurator cleri ehrfurchtsvoll, aber auch freimüthig seine Wünsche und Beschwerden vorzubringen, anderseits ihn zur Berathung und Discussion der zu treffenden Anordnungen beizieht. Auch dürfte es als eine Hauptaufgabe der Synoden unserer Zeit bezeichnet werden, daß auf denselben die Bischöfe mit ihrem Klerus sich über ihr gemeinsames Verhalten gegenüber den bewegenden socialen Zeitfragen (ich weise nur hin auf die Schul- und Arbeiterfrage sowie auf die Frage hinsichtlich der Presse) besprechen und verständigen. Wollte man von den Diöcesansynoden jede Berathung und Discussion ausschließen und sich mit der bloßen Publication vorher entworfener und vielleicht auch bereits gedruckter Gesetze und einigen Ansprachen an den Klerus begnügen, so würden dieselben zu einer bloßen Formalität ohne belebenden Geist herabsinken und dadurch von Anfang an der Keim zu deren baldigem Verfall gelegt sein, wie dies ja bereits früher und namentlich im vorigen Jahrhundert der Fall war (vgl. S. 219, auch Al. Schmid, die Bisthumssynode, Regensb. 1850, S. 189 ff.).

Wir enthalten uns, näher auf diesen Gegenstand einzugehen, zumal ja die Wichtigkeit der Diöcesansynoden für unsere Zeit besonders von den Bischöfen Deutschlands anerkannt wurde durch den auf der Conferenz zu Würzburg im Jahre 1848 gefaßten Beschluß, „durch Herstellung der alten von der Kirche angeordneten Diöcesansynoden das h. Band zwischen den Bischöfen und Priestern noch fester und inniger zu knüpfen, die an vielen Orten gelockerte Kirchenzucht wiederherzustellen und in gemeinsamen Gebeten und Berathungen sich zu stärken, um ihr ernstes Tagewerk in dieser Zeit also zu vollenden, wie es die Ehre Gottes und das Heil der Brüder erheischt" (Denkschr. an den Klerus S. 7, und Phillips S. 261).

Unter den übrigen Materien sind verhältnißmäßig am eingehendsten behandelt die Lehre von der Incorporation und das Verbot der Pluralität der Beneficien.

Je dankbarer wir nun dem Verf. sind für das hier wie in den frühern Bänden gebotene reichhaltige Material sowie für so manche treffliche hie und da eingeflochtenen Winke, je unverholener wir dessen allseitiger Erudition, gefälliger Darstellungsgabe, und insbesondere auch dessen eminent kirchlicher Gesinnung unsern Beifall zollen, desto mehr wird uns derselbe auch einige bescheidenen Bemerkungen sowie einige Wünsche gestatten, die vielleicht bei Fortsetzung des Werkes berücksichtigt werden könnten.

Zunächst bedauern wir, daß das von Ph. adoptirte System des Kirchenrechts (die Lehrgewalt schiene uns besser unter die Regierungsgewalt subsumirt, da, um lehren zu dürfen, die missio, ein Ausfluß der Regierungsgewalt erforderlich ist) manche Wiederholungen und damit auch manche Verweisungen auf früher Behandeltes oder später zu Behandelndes nöthig macht. So wird von der Residenzpflicht an zwei Orten dieses Bandes S. 78 ff. und S. 362 ff., ebenso, allerdings nur vorübergehend, in Bd. 6 S. 822 ff. gehandelt. Hinsichtlich der Principienfragen der bischöflichen Gesetzgebung überhaupt und des damit zusammenhängenden Rechtes, Privilegien und Dispensen zu ertheilen, ist S. 77 verwiesen auf Bd. 3 §. 157, Bd. 5 §. 206 und §. 210, obwohl auch hier (S. 74 II. III.), jedoch nur kurz, davon gehandelt wird.

Wichtiger noch ist folgender Punkt. Die Hauptaufgabe eines Kirchenrechtslehrers ist, das gegenwärtig praktisch in der Kirche geltende Recht, die vigens ecclesiae disciplina, in bestimmten und klaren Sätzen zur Darstellung zu bringen. Eine Herbeiziehung der Geschichte und der Philosophie des Rechtes soll nur insofern und insoweit stattfinden, als es nothwendig oder wünschenswerth ist, die historische Genesis des gegenwärtig geltenden Rechtes sowie dessen Uebereinstimmung mit den Grundprincipien der kirchlichen Lehren in das gehörige Licht zu stellen. Mit andern Worten: die historisch-philosophische Methode soll sich mit der praktischen so verbinden, daß die letztere stets, wenn ich so sagen darf, die tonangebende sei. Ich möchte sogar die historische und philosophische Methode die Mägde der praktischen nennen, wenn ich nicht mißverstanden zu werden fürchtete. Jedenfalls darf in einer systematischen Darstellung des Rechts die historische Entwicklung der einzelnen Rechtsinstitute nicht als die Hauptsache, die Vorführung der geltenden Rechtssätze aber gleichsam als Nebensache erscheinen. Die historischen Details gehören mehr in die Geschichte als in das System des Rechtes. Diesen kaum bestreitbaren Grundsatz scheint Ph. nach der übrigens unmaßgeblichen Meinung des Ref. zu wenig beachtet zu haben. Namentlich will es uns nicht behagen, daß so viele geschichtliche Details, welche besser in den Anmerkungen als Belege für die im Texte aufgestellten Sätze ständen, in diese selbst verflochten wurden. Besonders aufgefallen sind uns die Details, welche S. 172 und 173 angeführt werden zum Beweise, daß die Diöcesansynoden sich mit Glaubenssachen und Anordnungen hinsichtlich der Heiligenverehrung befaßten; ebenso S. 290, und insbesonders S. 462, von wo an bis S. 469 größtentheils aus den Decretalen mehrere Rechtsfälle ausführlich erzählt werden zum Beweise, daß der Bischof das allgemeine und ordentliche Collationsrecht in seiner Diöcese habe. Wir halten eine solche wörtliche oder doch ausführliche inhaltliche Mittheilung der Decretalen sammt den partes decisae im Texte nur dann für gerechtfertigt, wenn dies zum Verständniß des Rechtsinstitutes unbedingt nothwendig ist. Außerdem genügt eine Verweisung auf das Corpus iuris can., in dem man sie ja selbst nachlesen kann.

Wir fürchten, daß diese Umständlichkeit in den historischen Details das Kirchenrecht von Ph. einerseits zu umfangreich machen, und anderseits dessen praktische Brauchbarkeit beeinträchtigen werde. Letzteres besonders deshalb, weil das praktisch geltende Recht häufig nicht klar und bestimmt genug von der historischen Entwicklung der einzelnen Rechtsinstitute ausgeschieden ist, so daß man sich die geltenden Rechtssätze erst selbst so zu sagen zusammensuchen muß. Einmal führt diese Verwebung zur Unklarheit und Verwirrung, nämlich S. 237 ff., wo vom Visitationsrecht des Bischofs den Klöstern gegenüber die Rede ist. Eine specielle Anführung der „Ergänzungen," welche Benedict XIV. in der Constitution Firmandis vom J. 1744

zu den hieher gehörigen Decreten des Tridentinums, Sess. 21. c. 8, Sess. 24. c. 9, Sess. 25. c. 8. c. 11 u. 20 de regul. et mon. [1]) erlassen hat, hätte diese Verwirrung vermieden, und wäre hier um so mehr angezeigt gewesen, als jene Constitution, deren Wichtigkeit für die betreffenden Verhältnisse anerkannt wird (S. 238 Anm. 23), ja gerade die Bestimmung hat, die Controversen hinsichtlich des Visitationsrechtes der Bischöfe gegenüber den Regularen zu beseitigen und Klarheit in die einigermaßen verwickelten Exemtionszustände zu bringen [2]).

Auch hätten wir in einem so umfangreichen Werke etwas mehr Fingerzeige für die Fortbildung des kirchlichen Rechtes gewünscht, so z. B. einzelne Winke, wie den Diöcesansynoden wiederum Leben eingehaucht, welche Gegenstände unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen ihnen zugewiesen, überhaupt, auf welche Art und Weise dieselben zu ihrer frühern Bedeutung erhoben werden könnten. Auch wäre hie und da eine kritische Bemerkung am Platze gewesen, z. B. zu dem Beschluß des Provincialconcils von Bordeaux vom J. 1585, daß die in das Seminar Eintretenden eidlich (*Hardouin* tom. X. col. 1382, Ph. S. 103 erwähnt nur ein bloßes Versprechen) versprechen müssen, sich wirklich dem geistlichen Stande zu widmen, und daß für den Fall des Austritts zwei Verwandte für sie die Caution übernehmen müssen, dem Seminar die aufgewendeten Kosten zu ersetzen. Ein solches eidliches Versprechen von Knaben im Alter von 12 oder 13 Jahren zu verlangen, schiene uns für die Freiheit der Berufswahl sehr bedenklich, sowie nicht minder die Forderung einer förmlichen Caution. Denn nur zu leicht könnte ein Jüngling, namentlich wenn die Eltern oder Verwandten dazu drängen würden, sich bestimmen lassen, den geistlichen Stand, zu dem er nach genauerer Selbstprüfung keinen innern Beruf fühlt, aus äußern Rücksichten zu ergreifen und dadurch sich und Andere unglücklich zu machen. Auch bei manchen andern Punkten dürften principielle Bemerkungen oder Fingerzeige für die Rechtsbildung angebracht sein, z. B. hinsichtlich der Statute einzelner Domcapitel, die auch gegenwärtig noch an dem adeligen Stande als Bedingung der Aufnahme festhalten, was keineswegs dem Geiste des gemeinen kirchlichen Rechtes entspricht. In §. 406 über die „persona grata" hätten die Grenzen genau fixirt werden sollen, bis zu welchen die Kirche bei Verleihung der Kirchenämter auf die Genehmhaltung von Seite der Staatsgewalt Rücksicht nehmen kann. Läßt man den Begriff der persona grata unbestimmt, wie dies selbst in manchen officiellen Actenstücken der Fall ist, so könnten aus diesem unscheinbaren Wörtchen der kirchlichen Freiheit bezüglich der Verleihung der Kirchenämter ähnliche Gefahren erwachsen, wie seiner Zeit aus der Investitur der Laien. Uebrigens anerkennt auch Ph. (S. 562), daß mit diesem persona grata der Kirche Fesseln geschmiedet werden, die um so stärker würden, je kleiner der Staat sei. — Bezüglich des Pfarrconcurses wäre eine Abwägung des vom Tridentinum vorgeschriebenen Prüfungsmodus und des in Deutschland üblichen sehr erwünscht gewesen. Im Allgemeinen geben wir dem erstern entschieden den Vorzug, da hier weit größere Garantieen gegeben sind für eine unparteiische Auswahl würdiger Pfarramtscandidaten. Denn nach der Tridentinischen Vorschrift (Sess. 24. c. 18. cum resolut. et decl. n. 17 et 18, vgl. auch *Bened.* XIV. de Syn. dioec. l. IV. c. 8. n. 3 u. 5) sollen die beeidigten Synodalexaminatoren bei Besetzung jeder erledigten Pfarrei ihr Gutachten nicht bloß über die wissenschaftliche Tüchtigkeit aller für diese Pfarrei Concurrirenden, sondern auch über

1) Anm. 20 ist hier unrichtig Sess. 23, c. 10 statt Sess. 21, c. 8 citirt; ebenso sollte S. 238 Anm. 24 Sess. 21, c. 8 stehen statt l. c. c. 8, weil letztere Citation auf Sess. 25 der vorhergehenden Note 43 hinweisen würde.

2) Man sehe die Constitution bei Richter und Schulte in den Canones et decreta Conc. Trid. p. 591 seqq.

deren sonstige Eigenschaften [1]) und zwar mit Ausschluß des Bischofs (dem Bischof allein steht aber zu die praeelectio der persona dignior aus den von den Examinatoren approbirten) oder des Generalvicars — außer bei Stimmengleichheit oder Stimmenvereinzelung [2]) — und zwar bei Strafe der Nichtigkeit des Concurses [3]) abgeben, während nach dem in Deutschland herkömmlichen Prüfungsmodus jenes Gutachten auf die wissenschaftliche Befähigung beschränkt ist, alles Uebrige aber auf Jahre hinaus (in Baiern für immer, da die Pfarrconcursprüfung auch die wissenschaftliche Befähigung ein für allemal feststellt) dem Ermessen des jeweiligen Diöcesanbischofes anheimgestellt bleibt. Da man jedoch in Deutschland und Oesterreich wegen der zu großen Ausdehnung der meisten Diöcesen die Tridentinische Form kaum ganz wird einhalten können, so wäre wohl eine glückliche Combination der beiden Prüfungsarten angezeigt. Die österreichische Praxis seit dem Concordate könnte hiefür vielleicht den Ausgangspunkt bilden, da sie der Tridentinischen Vorschrift und den darauf fußenden Constitutionen der Päpste jedenfalls viel näher kommt als die baierische.

Mit den Anschauungen des Verf. müssen wir uns im Allgemeinen durchweg einverstanden erklären. In §. 404 über den Zeitpunkt der Provision hätte jedoch die Ansicht, daß im Falle der Bischof bei den seiner freien Collation unterstehenden Beneficien die gesetzliche Frist von 6 Monaten versäume, das Besetzungsrecht an das Capitel devolvire, näher begründet werden sollen, da gegenwärtig unter den Kanonisten fast allgemein die Meinung herrscht, dasselbe devolvire an den Erzbischof (Walter 13. Aufl. S. 524, Schulte, Lehrbuch 2. Aufl. S. 262 II. mit Anm. 4, Permaneder-Silbernagl S. 321). Unstreitig ist aber durch c. Nulla (c. 2. de concess. praeb. X. III. 8) in unserm Falle dem Capitel das Besetzungsrecht zugesprochen. Schulte meint (a. a. O. Anm. 4), dies sei durch c. 41. X. de elect. I. 6 (c. 23. Conc. Lat. an. 1215) wieder abgeändert. Allein dies dürfte schwerlich richtig sein, da im cap. 41 nur von Cathedral- und Regularkirchen die Rede ist, welche durch Wahl besetzt werden, wofür die Frist von drei Monaten eingeräumt wird, während für die niedern Pfründen durch das III. Laterانconcil (c. Nulla cit.) die Frist von 6 Monaten festgestellt ist. Walter beruft sich (S. 524 Anm. 8) wohl mit mehr Recht auf die Praxis, da factisch die Capitel dieses Recht seit Langem allerdings nicht mehr ausgeübt haben. Allein diese fatale „Praxis" hat auch das Recht der Erzbischöfe, wie es scheint, beseitigt, da in einzelnen Diöcesen nicht bloß einfache Beneficien, sondern auch Pfarrpfründen weit über die kanonische Frist hinaus provisorisch versehen werden, ohne daß sie iure devolutionis definitiv besetzt würden. Daß aber eine solche Praxis, welche einen offenbaren abusus begünstigt, auf rechtliche Geltung Anspruch machen oder mit dem Nutzen der Kirche gerechtfertigt werden könne, dürfte schwer zu beweisen sein. Noch möchten wir erwähnen, daß die auf das ältere Recht (c. 9. D. 1. de cons. c. 1. C. 1. qu. 2. u. c. 8. X. de consecr. eccl. III. 40) gestützte Forderung (S. 293. VI), die Bischöfe sollten keine Kirche consecriren, bevor sie nicht eine genügend ausreichende Dos zur Bestreitung aller für den Unterhalt des Geistlichen, für den Cultus und für die Kirchenfabrik nothwendigen Ausgaben erhalten habe, unter den gegenwärtigen Verhältnissen selten in ihrer ganzen Strenge wird erfüllt werden können.

1) In der hierher gehörigen wichtigen Constitution Benedicts XIV. vom 14. Dec. 1742 Quum illud abgedr. bei Richter und Schulte S. 578 werden in § 10 erwähnt die aetas clericorum, institutio, gravitas et honestas morum, prudentia, munia antea exercita, et an tales demum sint, qui oves suas verbo et exemplo iuvare possint.

2) *Bened. XIV.* de Synodo dioeces. l. IV. c. 8. n. 5.

3) cf. l. c. de Synodo dioeces. n. 3 und n. 17 der declarat. zu Sess. XXIV. c. 18 in der Ausg. von Richter und Schulte S. 381.

In untergeordneten Punkten kann ein oder die andere Aufstellung des Verf. vielleicht mit Grund bezweifelt werden. So scheint es uns sehr wahrscheinlich, die Bemerkung Gerhards über den h. Bischof Ulrich, „er habe im vierten Jahre . . . die Visitationsreise vorgenommen“ (S. 179), sei dahin zu verstehen, daß Ulrich die erste derartige Reise im vierten Jahre nach der Annahme des Bisthums gemacht habe, da er ja in den ersten Regierungsjahren vollauf in der Bischofsstadt beschäftigt war (*Pertz*, Script. IV. 387) und daselbst schon im J. 925 durch die erneuten Einfälle der Magyaren festgehalten wurde. Die Ansicht der Ballerini (angezogen S. 168), Ratherius habe in seinem Briefe an Johann XIII. mit dem Ausdrucke synodum agere den „Send“ gemeint, scheint uns unzweifelhaft, wenn sie auch unrichtig motivirt ist.

In der Darstellung reiht sich der vorliegende Band würdig seinen Vorgängern an. Hie und da kommen jedoch Zwischensätze vor, die entweder ganz entbehrt oder mit Einem Wort ausgedrückt werden könnten. So S. 127 (Z. 3 u. 4 v. u.) im Text die Bemerkung, daß das Leben des h. Martinus von Tours „dessen Zeitgenosse und Freund Sulpicius Severus aufgezeichnet hat.“ Aehnlich S. 332 die Notiz im Texte, daß c. Novit.... den ausschließlichen Inhalt des Titels „Ne sede vacante aliquid innovetur in den Decretalen bildet;“ ebenso die S. 342 und 343 u. öft. vorkommenden Bemerkungen, daß irgend ein Schreiben der Päpste u. s. w. im Decrete Gratians sich wiederfinde oder in den Decretalen oder diesem oder jenem Decretalentitel eine Stelle angewiesen erhalten habe, weil ja dies ohnehin aus der Allegation in den Anmerkungen zu ersehen ist [1]).

Passau. Diendorfer.

1) S. 231 Anm. 45 ist „contribuiren“ zu ergänzen; S. 459 fehlen im Text die Anmerkungsnummern 25), 26); S. 557 ist ipso st. „ipse“ zu lesen.

2) Der erste Band der kleinern Werke enthält „Leben frommer Diener und Dienerinnen Gottes;“ der zweite: „Briefe aus Rom“ ist noch nicht erschienen.

Unterrichtswesen.

Ueber die alten und die neuen Schulen von **Joseph Kleutgen,** Priester der Gesellschaft Jesu. Zweite sehr vermehrte Auflage. A. u. d. T.: Kleinere Werke von J. Kleutgen. Dritter Band. Münster, Theissing 1869. 242 S. kl. 8. 20 Sgr. [2]).

Die erste Auflage dieser Schrift hat der Verf. im J. 1846 unter dem angenommenen Namen „J. W. Karl“ herausgegeben. Vermehrt ist die neue Auflage durch einige kleinere Zusätze und durch eine Reihe von Aeußerungen deutscher, meist protestantischer Schulmänner über die Gebrechen deutscher Gymnasien. Die sonstigen Aenderungen, welche die Schrift in der neuen Auflage erfahren, sind nicht von wesentlicher Bedeutung.

Der Zweck der Schrift ist, die jetzige Einrichtung der deutschen Gymnasien und Universitäten mit dem Lehrplan der Jesuiten zu vergleichen. Die Schulen dieses Ordens, wie sie in den letztvergangenen Jahrhunderten bestanden, sind unter den „alten“ Schulen, wenigstens hinsichtlich der Gymnasialbildung, zu verstehen. K. glaubt diese Bezeichnung wählen zu dürfen, weil die Jesuitenschulen der Idee am vollkommensten entsprechen, nach welcher man in allen frühern Jahrhunderten über Jugendbildung urtheilte (S. 30): von den vorchristlichen Zeiten der Griechen und Römer an, meint er, hätten die Völker Europa's alle Jahrhunderte hindurch im Unterrichte der Jugend einen der Hauptsache nach gleichen Plan befolgt; dagegen seien seit der französischen Revolution in Deutschland wie in Frankreich die Lehranstalten ganz umgewandelt worden (S. 6. 233). Diese Gegenüberstellung von alten und neuen Schulen ist ebenso unhistorisch, wie die Gegenüberstellung der alten und der neuen Philosophie, S. 172 ff., bei welcher die alte Philosophie als diejenige definirt wird, welche „ihre Form von Aristoteles, ihre Ideen von Augustinus, ihre Ausbildung von Thomas von Aquin erhalten und zu allen Zeiten in allen katholischen Ländern als die eigentlich kirchliche betrachtet, gelehrt und vertheidigt wurde,“ während die neue Philosophie auf Kant, „einen Protestanten oder vielmehr einen durch und durch ungläubigen und das Christenthum, ja alle Religion, insofern sie etwas mehr als Rechtschaffenheit ist, mit allen Waffen bekämpfenden Menschen,“ zurückgeführt wird (S. 193). Oder sollte nicht eine griechische oder römische Schule in der vorchristlichen Zeit oder eine Humanistenschule gegen Ende des 15. Jahrhunderts von einem Jesuitengymnasium sich wesentlicher unterschieden haben, als ein gut geleitetes katholisches Gymnasium der Gegenwart? Und wenn alle frühern Jahrhunderte hindurch im Unterrichte ein der Hauptsache nach gleicher Plan befolgt wurde (S. 6): wie reimt sich damit die S. 114 hervorgehobene Thatsache, daß die classischen Studien, die in den neuen wie in den alten Schulen ein Hauptelement der Bildung ausmachen, im Mittelalter „so sehr in Verfall geriethen, daß der Eifer, welcher im 15. Jahrh. erwachte, ganz neu und unerhört schien?“ Selbst hinsichtlich des Lehrstoffes ist ein so scharfer Gegensatz zwischen den alten und den neuen Gymnasien, wie ihn K. statuirt, nicht vorhanden: die classischen Sprachen und Geschichte, Rhetorik und Poetik (Stilübungen), Philosophie und Physik (Mathematik) sind auch in den neuen Schulen die Bildungsmittel zur Vorbereitung auf die akademischen Fachstudien; der Unterschied zwischen den Jesuitenschulen und den jetzigen Gymnasien und Lyceen liegt wesentlich nur in der Lehrmethode und in der Reihenfolge und Ausdehnung, wie die einzelnen Lehrstoffe verwendet werden.

Was K. in dieser Hinsicht über die jetzige Einrichtung der Gymnasien, über „die Auswahl und Vertheilung der Lehrgegenstände,“ „die Fächerlehre“ (ob Classenlehrer oder Fachlehrer) und über die Vernachlässigung der philosophischen Studien sagt [1]), enthält sehr viel Beachtenswerthes. Dieser Gegenstand ist im ‚Lit.-Bl.‘ schon früher einmal (1866, 255) besprochen worden [2]), und wird hoffentlich bald von einem Fachmanne mit Rücksicht auf die Schrift von K. und andere literarische Erscheinungen [3])

1) S. 96 ff. ist eine — nicht eigentlich zum Thema gehörende, aber lesenswerthe — Abhandlung über (für) den Gebrauch der heidnischen Classiker in den christlichen Schulen beigefügt.

2) Wenn dort der Recensent der Schrift von Reinerding, Gedanken über die philos. Studien (E. Göbel), die Mißachtung der Geschichte der Philosophie rügte, so trifft dieser Tadel auch K.: er spricht von Logik, Psychologie, Naturphilosophie, Metaphysik und Ethik; aber die Geschichte der Philosophie wird in der ganzen Schrift nicht erwähnt. — Hinsichtlich des Geschichtsunterrichts wird es S. 33 als eine Würdigung der wahren Fortschritte der Zeit bezeichnet, daß „die Jesuiten in unsern Tagen den Unterricht in der Geschichte an den Gymnasien erweitert und in den Lehrcurs des Lyceums ein besonderes Collegium über Universalgeschichte aufgenommen haben.“ Hinsichtlich der alten Schulen sagte J. W. Karl S. 5: „Wir geben gern zu, daß dem Unterricht in der Geschichte viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.“ Statt dessen sagt P. Kleutgen S. 31: „Es mag sein, daß dem Unterricht in der Geschichte oftmals zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Doch ist zu bemerken, daß der Stifter des Ordens in den Constitutionen, welche die Grundlinien des Schulplanes enthalten, außer der lateinischen und griechischen Literatur die Geschichte ausdrücklich als eines der Lehrfächer, die auf dem Gymnasium zu betreiben seien, angibt.“ — Ueber Kirchengeschichte s. u.

3) In manchen Punkten stimmt mit Kl. überein eine Broschüre über die österreichischen Schulen: Zur Reform der Gymnasien und Realschulen von Dr. *W. Kaulich,* Privatdocent für Philosophie an der Universität zu Graz. Graz, J. Pock 1869. 24 S. gr. 8. Manche Bemerkungen von allgemeinem Interesse neben manchem, was speciell die baierischen Gymnasien (zunächst die protestantischen) betrifft, enthält die Schrift: Das bairische Gymnasialwesen einst [vor 30—40 Jahren] und jetzt. Eine Erinnerung an Döderlein von einem ehemaligen Schüler desselben. Erlangen, Besold 1869. IV

nochmals eingehend erörtert werden. Zu bedauern ist, daß sich K. in seinen Urtheilen über die neuen Schulen nicht selten zu handgreiflichen Uebertreibungen fortreißen läßt, z. B.

Sie (manche Lehrer) trachten es den Schülern früh einzuprägen, daß es nichts so Unwürdiges gebe, als einem Lehrer oder Buche zu glauben, was man nicht durch und durch begreifen und beweisen könne. Auf diesem Wege hat denn nun auch der Kriticismus unsern ganzen Unterricht durchdrungen. Auch das Kind soll nicht mehr glauben, bis es sich seinen Glauben beweisen kann; und wie der Schüler der Grammatik keine Regel mehr auswendig lernen darf, die er nicht aus allgemeinen Sprachgesetzen begriffen hat, so soll auch der arme Katechismusschüler keine Lehre der Religion dem Gedächtniß einprägen, die er nicht aus der Idee des Christenthums herzuleiten weiß. . . Jene katholischen Theologen, welche befangen genug sind, von einer solchen Lehrart eine geistige Wiedergeburt unserer Zeit zu erwarten 2c. (S. 57). – Mit der Fachlehre [der Einrichtung, daß für die einzelnen Unterrichtsgegenstände verschiedene Lehrer angestellt sind] kann die religiöse Erziehung ganz und gar nicht bestehen (S. 68). Zucht und Erziehung können nur bei dem Klassenlehrersystem gedeihen (S. 72). Die Zucht ist an den meisten unserer Gymnasien nicht nur wegen der Schwierigkeiten, welche die Fächerlehre erzeugt, allmählich verfallen, sondern an vielen auch aus Grundsatz so gut als aufgegeben (S. 85).

Von der „akademischen Freiheit, wie man sie heutzutage versteht," wird S. 93 folgende Caricatur entworfen:

Ist eine Freiheit, kraft welcher wenn nicht die meisten, doch gewiß sehr viele Studirende[1]) die Schulen nach Laune und Gefallen, nicht wenige aber so gut als gar nicht besuchen, in Rücksicht auf ihre Studien keiner Aufsicht und keiner Prüfung unterworfen sind; eine Freiheit, kraft welcher unsere Akademiker öffentliche Trinkgelage halten und dann bei Tage und bei Nacht mit pöbelhaftem Lärm die Straßen durchziehen, um die Rohheit ihrer Vergnügungen und die Verwilderung ihrer Sitten zur Schau zu tragen; eine Freiheit kraft welcher sie den größten Theil ihrer Zeit an Lustörtern, wenn nicht gar in verrufenen Häusern zubringen und ihrer Schande frech sich rühmen: ist eine solche Freiheit an einer Lehranstalt zu billigen? ist sie, ich will nicht sagen, eine christliche, sondern nur eine heidnisch-vernünftige zu nennen? . . . Müssen wir denn nicht sehen, wie die Mehrzahl unserer Studirenden auf den Gymnasien die Ausschweifungen beginnt, um sie auf den Universitäten fortzusetzen? . . Zahlreich sind bei uns die frechen, ungehorsamen, übermüthigen Studenten, die das System der Freiheit, in dem sie aufgewachsen, später in vergrößertem Maßstabe auf die bürgerliche Ordnung übertragen möchten. Dann, dann verfolgt man sie bis in den Kerker, wenn nicht bis aufs Schaffot, und straft an dieser Jugend, was man selbst durch ihre unvernünftige Erziehung gefrevelt hat[2]).

Hinsichtlich des Lehrplanes und der Lehrweise an den Universitäten beschränkt sich K. auf die Theologie. Ueber den alten Lehrplan theilt er Folgendes mit: Es wurde mehrere, gewöhnlich 4 Jahre 2—3 Stunden täglich „die (scholastische) Theologie vorgetragen, welche die gesammte Glaubens- und Sittenlehre und zum Theil auch das Kirchenrecht umfaßte." Die Lehre von den

u. 54 S. 8. 10 Sgr. Auch diese Schrift hebt hervor, daß „dem Humanismus (dem Studium der classischen Sprachen und Schriftsteller), sein Gebiet nicht durch realistische Tendenzen streitig gemacht werden und der Unterricht nicht unorganisch zersplittert werden" dürfe, und verwirft principiell das Fachlehrer-System. Sie zeigt dabei aber zugleich, wie viel neben dem Lehrplane auf die Persönlichkeit und die persönliche Thätigkeit der Lehrer ankomme.

1) Bei J. W. Karl S. 33 hieß es: „kraft welcher die meisten St."

2) Daß Fleiß und Sittlichkeit mancher Studenten an unsern Universitäten vieles zu wünschen übrig lassen, wird Niemand bestreiten; das gilt aber auch von den „alten" Schulen. — Von der Universität Paris im 12. Jahrh. berichtet Jacob von Vitry (bei *Bulaeus*, Hist. Univ. Par. II, 687): Meretrices publicae ubique per vicos et plateas civitatis passim ad lupanaria sua clericos transeuntes quasi per violentiam trahebant. In una autem et eadem domo scholae erant superius, prostibula inferius. In parte superiore magistri legebant, in inferiori meretrices officia turpitudinis exercebant. Ex una parte meretrices inter se et cum lenonibus litigabant, ex alia parte disputantes et contentiose agentes clerici proclamabant. Quanto autem magis superflui et in expensis prodigi sua turpius expendebant, tanto commendabantur amplius et fere ab omnibus probi ac liberales dicebantur. Ohne Zweifel ist diese Schilderung ebenso übertrieben wie die, welche K. von den jetzigen deutschen Universitäten entwirft.

loci theologici, welche „fast die ganze Apologetik, das allgemeine Kirchenrecht und die wichtigsten Grundsätze der Patrologie und Hermeneutik enthielt," wurde an vielen Lehranstalten besonders vorgetragen, an andern in jenem großen Cursus der Theologie mit behandelt. Außerdem wurden täglich exegetische Vorlesungen gehalten. An vielen der größern Lehranstalten gab es einen Lehrstuhl für die Controverse. Das kanonische Recht wurde in 3—4 Jahren in 1—2 täglichen Stunden vorgetragen; diese Vorlesungen waren aber nicht für alle Studirende bestimmt. Nur an einigen Lehranstalten wurden auch über Kirchengeschichte, orientalische Sprachen und Liturgik Vorlesungen gehalten. Der vollständige theologische Lehrcursus dauerte, nach einem 2—3-jährigen philosophischen Studium, 4—6 Jahre. Daneben gab es aber auch Schulen, an welchen die Philosophie nur 1, die Theologie nur 2 Jahre gelehrt wurde; in diesen 2 Jahren wurde dann aber hauptsächlich Casuistik betrieben:

Die Schule de casibus conscientiae, in welcher die dem Seelsorger nothwendigsten Kenntnisse kurz und mit beständiger Anwendung auf das Leben mitgetheilt wurden, trat also für jene Studirende, die einer tiefern wissenschaftlichen Ausbildung weniger fähig oder bedürftig schienen, an die Stelle der Theologia scholastica, wurde wie diese Vor- und Nachmittags gehalten, aber in zwei Jahren beendigt (S. 156).

Diesen letztern Unterricht findet K. mit Recht „viel zu dürftig": „Zwar wurden in der Casuistik jene Dogmen, die mit der Pflichtenlehre und Ausübung der Seelsorge in engster Verbindung stehen, einigermaßen behandelt, aber viele andere wichtige Glaubenslehren blieben unberücksichtigt. Dies also war ein sehr großer Uebelstand der alten Schulen." Ueber das numerische Verhältniß der Theologen, welche diesen dürftigen, und derjenigen, welche jenen vollständigern Unterricht erhielten, theilt K. leider nichts mit; es wird nach Zeiten und Ländern verschieden gewesen sein.

Ueber die jetzige Einrichtung des theologischen Studiums, namentlich in Deutschland, berichtet K. S. 145 Folgendes:

Zuvörderst ist die eigentliche Theologie, d. h. die Behandlung des kirchlichen Lehrbegriffs, in drei getrennte Wissenschaften, Dogmatik, Moral und Kirchenrecht, getheilt worden. Ferner haben wir statt der Einen Schule über die h. Schrift jetzt als ebenso viele besondere Disciplinen Exegese des A. und des N. T., allgemeine und besondere Einleitung in die Bücher des A. und N. B., biblische Archäologie, Hermeneutik und Kritik. Auch mit einer besondern Schule über Kirchengeschichte und Pastoral war es nicht genug, sondern man machte aus manchen Zweigen dieser Wissenschaft wiederum eigene Fächer, Patristik, Dogmengeschichte, Ketzergeschichte, Conciliengeschichte, Pädagogik, Homiletik, Katechetik, Liturgik. Dazu kommen dann noch Apologetik, Offenbarungslehre, orientalische Sprachen u. s. w. . . Dogmatik und Moral werden jede in 5 oder 6 wöchentlichen Stunden während 2 oder 3 Semestern abgethan; den biblischen Wissenschaften aber sind meistens während voller 3 Jahre 9—10 wöchentliche Stunden zugewiesen. Auch die Kirchengeschichte ist der Dogmatik und Moral wenigstens gleichgestellt.

Diese Angaben sind zum Theil thatsächlich unrichtig. Ketzergeschichte und Conciliengeschichte werden meines Wissens an keiner deutschen Facultät als besondere Disciplinen behandelt; das Studium der orientalischen Sprachen ist nirgendwo für die Theologen obligatorisch; an mehrern Facultäten wird die Dogmengeschichte mit der Dogmatik verbunden[1]). An keiner wird die Dogmatik „in 5 oder 6 wöchentlichen Stunden während zwei Semestern abgethan."[2]) Namentlich aber sind fast nirgendwo

1) So zu Freiburg, Tübingen und München; in Münster ist Dogmengeschichte kein Pflichtcolleg, gegenwärtig auch in Bonn nicht; in Würzburg ist Patrologie nicht obligatorisch.

2) In Tübingen wird 2 Semester je 7 Stunde Dogmatik und 1 Sem. 4 St. Apologetik gelesen (2 Sem. je 5 St. Moral); in Freiburg 2 Sem. je 9 St. Dogmatik, 1 Sem. 3—4 St. Apologetik (2 Sem. je 8 St. Moral); in Bonn 2 Sem. je 6 St. und 3 Sem. je 2 St. Dogmatik, 1 Sem. 2 St. Theorie der Offenbarung, 1 Sem. 2 St. Apologetik (und 1 Sem. 3 St. Dogmengeschichte, 2 Sem. je 4—5 St. Moral); in München 4 Sem. je 5 St. Dogmatik (3 Sem. je 5 St. Moral); in Würzburg 4 Sem. je 6 St. Dogmatik (2 Sem. je 6 St.

den biblischen Wissenschaften während voller drei Jahre 9—10 wöchentliche Stunden zugewiesen[1]), und es ist eine handgreifliche Uebertreibung, — für einige Lehranstalten das Gegentheil von der Wahrheit — wenn K. meint, fast die ganze Theologie werde zum Bibelstudium gemacht.

Die Vergleichung, welche K. zwischen Sonst und Jetzt anstellt, wird ferner dadurch unbillig, daß er unser akademisches Triennium nicht mit der alten gleichfalls dreijährigen „Schule der Casuistik“ vergleicht, sondern mit dem Cursus, der 2—3 Jahre für Philosophie und 4—7 Jahre für Theologie umfaßte. Der Satz, welchen er zur Erklärung des Bestehens jener beiden Arten von Lehranstalten in älterer Zeit geltend macht, — daß nicht alle Studirende bestimmt seien, große Gelehrte zu werden, und daß darum nicht von Allen, die sich dem geistlichen Stande widmen wollen, ein tiefes Studium der Dogmatik und Moral und eine gelehrte Ausbildung in den übrigen Zweigen der Theologie gefordert werden könne, — gilt doch auch jetzt noch, und der Satz, daß der Theologe das Studium der h. Schrift nicht mit den exegetischen Vorlesungen als für immer abgethan betrachten dürfe, daß er vielmehr dadurch nur eine Anleitung zu weiterm Studium erhalten solle, ist auch auf andere Fächer anzuwenden. In den 3 oder 4 Jahren, welche alle unsere Theologen vor dem Eintritt in das Klericalseminar eine theologische Lehranstalt besuchen, — wer ein Gelehrter werden will, studirt auch jetzt länger — sollen sie das von der Philosophie und Theologie lernen, was jeder Geistliche beim Beginne seiner geistlichen Thätigkeit wissen muß, und zugleich eine Anleitung und Anregung zur Fortsetzung ihrer Studien während ihrer geistlichen Thätigkeit erhalten. Es wäre freilich sehr zu wünschen, daß die Studienzeit länger wäre; aber daran, daß sie nicht länger ist, sind doch die jetzigen theologischen Lehranstalten nicht Schuld, und was für den angegebenen Zweck in der angegebenen Zeit überhaupt zu erreichen möglich ist, kann bei den jetzigen Einrichtungen nicht nur besser, als durch die alte Schule der Casuistik, sondern auch besser erreicht werden, als bei einem wesentlich umgestalteten Lehrplane. Welche Umgestaltung K. seinerseits für wünschenswerth hält, darüber spricht er sich nicht recht klar aus; es läßt sich nur einigermaßen aus dem ersehen, was er lobend und entschuldigend über die alten, und tadelnd über die neuen Schulen bemerkt. Danach scheint er folgende Reformen zu verlangen: Dogmatik, Moral und allgemeines Kirchenrecht sind zu Einer Disciplin, der eigentlichen „Theologie“ zu vereinigen; in der allgemeinen Dogmatik oder den „theologischen Gemeinörtern“ ist auch über Schrift und Tradition zu handeln; in dieser theologischen Vorlesung ist auch eine Menge der bedeutendsten Bibelstellen ausführlich zu behandeln; desgleichen sind die geschichtlichen Fragen, welche mit der Auffassung des Lehrbegriffes zusammenhangen, in Verbindung mit den betreffenden theologischen Lehren „in ausführlichen Abschweifen“ zu erörtern. Neben diesen Vorlesungen über „Theologie“ sind dann noch die Grundsätze der Schrifterklärung aus einander zu setzen und durch Beispiele zu erläutern und die vollständige Exegese eines oder des andern Buches des A. und N. T. hinzuzufügen. Besondere Vorlesungen über (specielles) Kirchenrecht und über Kirchengeschichte sollen nur diejenigen hören, welche sich weiter ausbilden wollen[1]).

Diese Beseitigung der Kirchengeschichte und des eigentlichen Kirchenrechts ist ganz unzulässig, da unter den jetzigen Verhältnissen *jeder* Geistliche *einige* Kenntniß beider Disciplinen in ihrem ganzen Umfange besitzen und während der akademischen Studienzeit eine Anregung und Anleitung dazu erhalten muß, sich als Geistlicher auch in diesen Disciplinen weiter fortzubilden. Wenn ferner in die „Theologie“ so vielerlei hineingezogen wird, wie K. vorschlägt, so wird unter der Fülle der mannigfaltigen Materien und unter den „Abschweifen,“ welche die „ausführliche Behandlung einer Menge von Bibelstellen und kirchenhistorischen Fragen“ nöthig macht, die Uebersichtlichkeit und „die Einheit des theologischen Studiums“ jedenfalls mehr leiden, als bei der jetzigen Einrichtung. Ferner würde eine „Arbeitstheilung“ doch auch bei der von K. vorgeschlagenen Einrichtung nöthig werden, da doch nicht ein einziger Docent in zwei Jahren die gesammte „Theologie“ vortragen könnte. Müssen aber mehrere Docenten die „Theologie“ unter sich theilen, so ist doch der mechanischen Theilung derselben nach Tractaten die Theilung nach Disciplinen vorzuziehen, und K. selbst gesteht in einer frühern Stelle (S. 77), „die Fächerlehre,“ wie er die Anstellung von Fachlehrern nennt, sei „für den akademischen Unterricht die passendere.“ Freilich sind „nicht alle Studirende bestimmt, Gelehrte zu werden;“ aber ihre Lehrer sollen Gelehrte sein, und es bedarf wohl keines Beweises, daß bei dem jetzigen Stande der theologischen Wissenschaft in der Regel ein Docent nur dann ein Gelehrter und zugleich befähigt sein kann, seine Zuhörer zu selbständigem Studium anzuregen und anzuleiten, wenn er seine Thätigkeit auf einen besondern Zweig der Theologie concentrirt. Ohne irgend einem unserer Dogmatiker zu nahe treten zu wollen, darf ich doch wohl behaupten, daß es der Wissenschaft und ihren Zuhörern nicht zum Schaden gereicht, wenn sie diese hinsichtlich der biblischen Fragen, die man sonst in den loci theologici behandelte, und hinsichtlich der *ausführlichen* Behandlung der dogmatisch bedeutenden Bibelstellen auf die Vorlesungen ihrer exegetischen Collegen verweisen, sowie hinsichtlich der geschichtlichen Fragen, die sie nach dem Plane von K. „in ausführlichen Abschweifen“ würden behandeln müssen, auf die Vorlesungen des Kirchenhistorikers.

Einige weitere Anklagen, welche K. gegen den Unterricht an den deutschen Lehranstalten erhebt, darf ich wohl einfach anführen, ohne sie als ungerecht zu erweisen:

Moral); in Münster 3 Sem. je 5 St. Dogmatik und 2 Sem. je 4 St. Apologetik (1 Sem. 4 St. Dogmengeschichte, 3 Sem. je 4 St. Moral, 1 Sem. 3 St. Casuistik).

1) In Münster sind für die *zwei* letzten Jahre des Trienniums vorgeschrieben: Einleitung in das A. u. N. T. je 1 Sem. 4 St., biblische Archäologie 1 Sem. 4 St., Exegese des A. und des N. T. je 4 Sem. 3—4 St. (dazu kommt noch für das erste Jahr des zweijährigen Seminarcursus Exegese des A. und des N. T. je 3—4 St.); in Tübingen, wo die akademische Studienzeit *vier* Jahre dauert: Einleitung in das A. und N. T. je 1 Sem. 4 resp. 5 St., Exegese des A. T. 3 Sem., des N. T. 5 Sem. je 3—4 St.; in Freiburg: Einl. in das A. und N. T. je 1 Sem. 6 St., biblische Hermeneutik 1 Sem. 3 St., drei exegetische Vorlesungen, darunter wenigstens eine alttestamentliche, von je 4 St. (nicht obligatorisch: bibl. Archäologie); in München: Einl. in das A. und N. T. je 1 Sem. 3 resp. 4. St.; bibl. Hermeneutik 1 Sem. 4 St., Exegese des A. T. wenigstens 1 Sem. 3 St., des N. T. 2 Sem. 4—5 St.; in Würzburg Exegese des A. oder N. T. 3 Sem. je 4 St. (3 Sem. A. und 2 N. T., oder umgekehrt) und 2 Sem. je 2 St. Hebräisch (Einl. in das A. und N. T. und Hermeneutik sind nicht obligatorisch, Archäologie wird nicht gelesen); in Bonn waren unter dem sel. Card. von Geissel obligatorisch: Einl. in das A. und N. T. je 1 Sem. 3 St., bibl. Archäologie 1 Sem. 4 St., bibl. Hermeneutik 1 Sem. 2 St., drei Vorlesungen von 2—4 St. über neutestamentl., und zwei von 3—4 St. über alttestamentl. Bücher; gegenwärtig sind bibl. Archäologie und Hermeneutik nicht mehr obligatorisch und ist nur ganz unbestimmt vorgeschrieben, „im zweiten und dritten Jahre solle Exegese des A. und N. T. (im 2. Jahre namentlich eine exegetische Vorlesung über die Evangelien) gehört werden.“ Die Praxis kommt in München und Bonn, wie man sieht, dem Ideale von Kl. ziemlich nahe.

1) So ist es wohl zu verstehen, wenn K. S. 148 „es nicht für einen Vorzug der alten Schulen ausgeben will, daß die Kirchengeschichte nicht überall eigens gelehrt wurde,“ und dann sagt: „Wenn man diesem Fache nur 2 oder 3 Semester hindurch einige wöchentliche Stunden widmet, so wird man sich darauf beschränken müssen, entweder einzelne wichtige Fragen ausführlich zu erörtern oder die gesammten Ereignisse übersichtlich darzustellen. Im erstern Falle leistet man kaum mehr, als ehemals, vielleicht vortheilhafter, weil in Verbindung mit den betreffenden theologischen Lehren geleistet wurde; im andern Falle kann der mündliche Vortrag in diesem Lehrzweig leichter als in den übrigen durch das Studium eines Handbuchs ersetzt werden.“

Von der schon ohnehin viel zu sehr beschränkten Zeit, die der Dogmatik und Moral gewidmet ist, wird ein großer und oft der größere Theil auf philosophische Einleitungen in das Ganze und in jeden Abschnitt, auf die Untersuchung über den höchsten Grundsatz und ähnliche Fragen verwendet. Dagegen dringt man selten in das Innere der einzelnen Glaubenslehren; die Beweisführung, wenigstens aus den Concilien und Vätern, ist gar zu dürftig, und die Widerlegung der Häretiker mangelt nicht selten ganz und gar. Das Schlimmste aber ist, daß durchgehends die scharfe Bestimmung und Vollständigkeit des Lehrbegriffs vermißt wird . . . Selbst die durch ausdrückliche Entscheidungen der Kirche festgesetzte Lehre wird meistens nicht vollständig behandelt (S. 161). — Gleichwie ein zum Rationalismus geneigter Theologe, wenn er die Dogmen der Kirche mit dem, was ihm einzig vernünftig scheint, nicht vereinbaren kann, so lange daran dreht, bis er sie verdreht[1]), also pflegen auch diese systematisirenden Theologen den positiven Lehrbegriff nicht bloß zu vernachlässigen, sondern auch zu entstellen . . . Sie beginnen Gebräuche, Anstalten, Gesetze zu tadeln und an der Lehre zu modeln und zu deuteln, bis sie ins System gebracht ist . . . Dies würde nicht geschehen, wenn jene Professoren, statt sich fast in jedem Paragraphen über die Scholastiker und Casuisten zu erzürnen 2c. (S. 164). . .

Einen besondern Abschnitt widmet K. der Begründung des Wunsches, die Philosophie und Theologie möge wieder, wie in den alten Schulen, in lateinischer Sprache gelehrt werden. Ein Theil seiner Argumente beweist aber für seine Thesis gar nichts, sofern damit lediglich die Vortheile einer gemeinsamen Gelehrtensprache gezeigt werden. Der Gelehrte muß jetzt allerdings einige neuere Sprachen — der Theologe französisch, englisch und allenfalls italienisch; das Spanische, welches K. S. 204 mit nennt, ist entbehrlich — wenigstens so „gründlich verstehen," daß er die in diesen Sprachen geschriebenen Bücher und Zeitschriften lesen kann. Wenn er reisen will (S. 206), würde er jetzt, auch wenn das Lateinische Gelehrtensprache wäre, doch wohl wenigstens französisch lernen müssen; der „Briefwechsel" mit Gelehrten kann natürlich nöthigenfalls auch jetzt lateinisch geführt werden. Daß „viele unserer Schriftsteller und Professoren die Werke der Vorzeit darum wenig oder gar nicht benutzen," weil dieselben lateinisch geschrieben sind, ist eine grundlose Behauptung: so viel Latein kann und muß jeder Gelehrte, auch wenn er niemals lateinische Vorlesungen gehört und gehalten hat, lernen, daß er lateinische Bücher lesen kann; muß er ja auch griechische Bücher lesen können, ohne darum griechisch sprechen zu lernen. K. selbst vernichtet aber die Beweiskraft des von den Vortheilen des Lateinischen als der gemeinsamen Gelehrtensprache hergenommenen Argumentes, indem er am Schlusse des Abschnittes sagt: die Wiedereinführung der lateinischen Sprache könne nur durch die Schule oder etwa durch eine Uebereinkunft vieler Gelehrten geschehen; in unsern Verhältnissen würde der einzelne Schriftsteller, wenn er lateinisch schriebe, in den meisten Fällen ungelesen bleiben. An die Wiedereinführung einer gemeinsamen Gelehrtensprache ist für jetzt gar nicht zu denken; die kath. Theologen würden also, selbst wenn sie wieder lateinisch schreiben und dociren wollten, die neuern Sprachen lernen müssen, in welcher bedeutende protestantisch-theologische, geschichtliche 2c. Werke erscheinen. Für den theologischen Unterricht sind aber alle diese Bemerkungen von keiner Bedeutung; denn wenn K. S. 204 behauptet, „jeder Studirende" müsse die berühmtesten Werke des Auslandes lesen können, auch solche, die nicht übersetzt werden, wie das namentlich von jenen größern Werken gelte, in denen die wichtigsten Ergebnisse vieljähriger Forschens niedergelegt würden: so ist eine solche Anforderung an sich zu hoch und ganz unbegreiflich im Munde eines Mannes, der vorher S. 147 ff. es so bitter tadelt, daß man die Schulen jetzt so einrichte, „als wenn alle Studirende bestimmt wären, große Gelehrte zu werden."

Ebenso wenig beweist alles das für die Thesis des Verf., was er S. 211 ff. über die übeln Folgen der Behandlung gelehrter Materien in der Muttersprache statt in lateinischer Sprache sagt: es würden dadurch Leute, die keinen Beruf dazu hätten, veranlaßt, sich zu ihrem Verderben mit der Wissenschaft zu beschäftigen; es würden in „Tagesschriften" die wichtigsten und oft die höchsten Fragen der Wissenschaft mit ebenso großer Keckheit als Unwissenheit besprochen, und sogar nicht selten Romane und Briefe mit schwülstiger Gelehrsamkeit und lächerlichen Spitzfindigkeiten angefüllt u. s. w. Selbst wenn alle diese Erscheinungen dadurch hätten verhütet werden können, daß man das Lateinische als Gelehrtensprache beibehalten hätte; selbst wenn man die Zeit zurückwünschen dürfte, wo „die Werke der Gelehrten nur durch die Abschreiber vervielfältigt wurden und nicht in die Hände des Volkes kamen, das gewöhnlich nicht einmal lesen konnte" (S. 212): es würde offenbar nichts gebessert werden, wenn die Theologen jetzt wieder anfangen wollten, lateinisch zu schreiben und zu dociren.

Auch das kann man zugeben, daß der Gebrauch der lateinischen Sprache in den Schulen und in gelehrten Werken nicht nothwendig die Vernachlässigung der Muttersprache zur Folge habe (S. 214 ff.), wenn auch darauf kein Gewicht zu legen ist, daß „die ersten und größten der deutschen Classiker auf Schulen gebildet waren, die noch nach alter Sitte eingerichtet waren und auf denen namentlich das Latein sehr lebhaft betrieben wurde[1])." Erst S. 220 kommt K. zu dem Beweise, daß „der Gebrauch der lateinischen Sprache von der Theologie als schlechterdings nothwendig gefordert werde." Zunächst weist er darauf hin, der Theologe müsse „mit dem ganzen kirchlichen Alterthum in beständiger Verbindung bleiben, die Entscheidungen der Concilien und Päpste, die Väter und zum Theil auch die berühmtesten Theologen der Vorzeit studiren." Daraus folgt aber offenbar nur die Nothwendigkeit der Kenntniß des Lateinischen (und Griechischen und Hebräischen), nicht des Gebrauches der lateinischen Sprache beim schriftlichen und mündlichen Unterricht. Weiterhin bemerkt er, die Theologie habe viele lateinische Kunstausdrücke, deren genaue Bedeutung man kennen müsse und die durch eine neue Terminologie in den lebenden Sprachen nicht ersetzt werden könnten. Auch das beweist aber wieder nur, daß die Docenten diese Terminologie kennen und, so weit es nöthig ist, beibehalten und erläutern müssen; und wenn wirklich „berühmte Professoren eine sehr mangelhafte Kenntniß derselben bekunden und aus den allergewöhnlichsten kirchlichen Begriffswörtern ganz falsche Behauptungen ableiten," so ist diesem Uebelstande nicht dadurch abzuhelfen, daß man den Gebrauch der lateinischen Sprache vorschreibt, — in welcher sich recht gut die nämliche Unkenntniß der theologischen Terminologie bekunden läßt, — sondern nur dadurch daß man Ignoranten nicht zu Professoren macht.

An dritter Stelle kehrt S. 226 das schon oben erwähnte selbstmörderische Argument wieder:

Es ist gefährlich, wenn die theologische Wissenschaft dem großen Haufen zugänglich gemacht wird. Man hat es nie vermeiden können, daß auch die einfache Religionslehre, die man dem Volke in der Muttersprache vorträgt, mißverstanden und zur Beschönigung des Abfalls von der Kirche und aller möglichen Greuel benutzt wurde. Wenn dies aber eine Gefahr ist, die man nicht ganz beseitigen kann, soll man sie deshalb ohne Noth oder aus ganz unerheblichen Ursachen vergrößern oder vervielfachen? die Kirche will, daß selbst die heiligen Bücher nur mit großer Vorsicht in der Muttersprache verbreitet werden, damit nicht etwa „ungelehrte und leichtfertige Menschen dieselben sich zu ihrem Verderben auslegen;" und wir geben ohne Scheu die ganze Theologie in deutscher Sprache heraus! Es ist beklagenswerth, daß unsere Schulmeister sich mit der Philosophie und unsere Schuster und Schneider mit dem Natur- und Staatsrecht befassen; aber es ist unendlich verderblicher, wenn sie

1) In der 1. Aufl. S. 83 lautete dieser Satz: „Gleichwie Hermes, wenn er die Dogmen . . . . nicht vereinbaren konnte, so lange daran drehte, bis er sie verdreht."

1) In der 1. Aufl hieß es S. 123: „Klopstock, Denis, Lessing, Schiller und andere unserer größten Dichter und Prosaiker waren auf Schulen gebildet" 2c. In der 2. Aufl. S. 218 sind die Namen weggelassen und wird nur noch bemerkt, daß „Klopstock und Denis, welchen wir, was die Ausbildung unserer Sprache betrifft, am meisten verdanken, sogar Versuche in lateinischer Sprache hinterlassen haben."

theologische Werke in die Hände bekommen. Wie viele Dinge kommen da nicht vor, die ohne eine gründliche Vorbildung nicht verstanden und doch ohne die größte Gefahr nicht mißverstanden werden können! Und das ist nicht nur wahr von den Lehren, die wir vortragen, sondern ganz besonders von den Einwendungen, die wir widerlegen müssen. . . Nicht nur sind diese oft leichter zu fassen als ihre Widerlegung; sondern der zum Zweifeln ebenso wie zu allem Bösen mehr als zum Glauben und zum Guten geneigte Mensch öffnet auch den Einwürfen leichter sein Ohr als den Berichtigungen . . . Nur jene, deren Beruf es ist und die deshalb nicht nur die gehörigen Vorkenntnisse mitbringen, sondern auch auf den Beistand der Gnade rechnen können, sollen sich diesen Gefahren aussetzen (S. 226).

Mit diesen Argumenten ließe sich allenfalls die Nothwendigkeit des Erlasses und der strengen Durchführung einer staatlichen und polizeilichen Verordnung beweisen, daß nur solche, die sich als Theologen von Profession ausweisen, theologische Erörterungen lesen dürften. Wie aber die Thatsache, daß jetzt auch Schuster und Schneider Bücher und Zeitschriften in die Hände bekommen, welche theologische Dinge behandeln und Einwürfe gegen den Glauben &c. in Menge enthalten, als Beweis dafür dienen soll, daß die katholischen Theologen besser thäten, nur lateinisch zu schreiben und zu lehren, das begreife, wer es kann. Gerade darum, weil es heutzutage nicht mehr genügt, „die einfache Religionslehre" in Predigten und Katechesen vorzutragen, weil viele unserer Geistlichen befähigt sein müssen, in Wort und Schrift die kath. Kirche und ihre Lehre zu vertheidigen und auch den Gebildeten, den Halbgebildeten und dem „großen Haufen" die katholische Wahrheit zugänglich zu machen, wie ihnen der Irrthum zugänglich gemacht wird: gerade darum haben die Lehrer der Theologie die Aufgabe, die Candidaten des geistlichen Standes nicht nur in der Schultheologie und ihrer Terminologie &c. zu unterweisen, sondern ihnen auch eine Anweisung zu geben, wie sie ihre theologischen Kenntnisse in der Muttersprache verwerthen sollen, und daß dazu der Vortrag der Theologie in lateinischer Sprache besonders geeignet sein sollte, wird wohl Niemand behaupten [1]).

Wenn schließlich K. sagt:

Die lateinische Sprache ist es, in welcher die Kirche zu allen Zeiten und noch jetzt über den ächten Glauben entscheidet [die ältesten Concilien haben die griechische Sprache gebraucht], die Zweifel über die Sittenlehre löst, ihre Gesetze und Verordnungen ertheilt, die heiligen Geheimnisse feiert und die über den ganzen Erdkreis zerstreuten Gläubigen anredet. Sie ist also das Organ, durch welches der heilige Geist die Kirche belehrt und regiert; und es ist kein eitler Wahn, wenn man behauptet, daß sie durch diesen Gebrauch eine Kraft und eine Salbung erhalten hat, die man in keiner andern Sprache findet (S. 229)

so folgt daraus wieder nur, daß der Theologe „mit der lateinischen Sprache vertraut" und daß sie „uns Allen heilig und theuer sein muß," aber ebenso wenig, daß sie ausschließlich als theologische Unterrichts- und Schriftsprache gebraucht, als daß nur lateinisch gebetet und gepredigt werden darf. Es ist eine bloße Frage der Zweckmäßigkeit, in welcher Sprache ein theologisches Buch zu schreiben oder unter gegebenen Verhältnissen die Theologie zu lehren sei; und wie die Verhältnisse in Deutschland jetzt einmal sind, würde eine Rückkehr zu der Praxis der „alten Schulen" auch in dieser Hinsicht ein Rückschritt sein.

Reusch.

1) S. 227 hebt K. mit Recht hervor, daß, wenn gewisse Partieen der Moraltheologie in deutscher Sprache behandelt würden, daraus „Halbgelehrte und durch ihre Vermittlung das ganze Volk ebenso wohl Verderben schöpfen könnten, als aus den schlechtesten Dichtern und gottlosesten Philosophen." Daraus folgt aber nur, daß man diese Materien nur lateinisch und überhaupt nur, soweit es unvermeidlich ist, — z. B. nicht in langen Abhandlungen in Pastoralblättern — behandeln soll.

Poesie.

Lieder von **Luise M. Hensel** herausgegeben von Prof. C. Schlüter. Paderborn, Schöningh. XVI u. 328 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Eine Sammlung der Gedichte von L. Hensel, wie sie uns jetzt endlich geboten wird, sollte keiner weitern Empfehlung, sondern nur der einfachen Anzeige bedürfen. Denn die Dichterin der zarten und innigen Lieder „Müde bin ich, geh' zur Ruh'," „Immer muß ich wieder lesen in dem alten heil'gen Buch," „Was verlangst du, warum bangst du?" „Mein Herz, was schlägst du gleich so bange?" „Was ist das doch ein holdes Kind" u. s. w. hat durch ihre dichterischen Spenden, ehe noch ihr Name bekannt wurde, unzählige deutsche Herzen, gerade wie das des damals so unglücklichen Brentano, gerührt, getröstet und erhoben; viele ihrer geistlichen Lieder sind Lieblinge des Volkes geworden; und endlich haben unsere Literarhistoriker, so weit sie das religiöse Lied in den Kreis ihrer Betrachtung hinein ziehen, diese Lieder mit rühmender Anerkennung genannt, mit einer Anerkennung, in die selbst durch die Conversion der Dichterin kein Mißklang gekommen ist. Also eine Empfehlung sollte überflüssig sein.

Wenn nun dennoch der Herausgeber diese Sammlung „in unserer poesiearmen, ja fast poesiefeindlichen Zeit" mit einem einleitenden und empfehlenden Vorworte versehen hat, so freuen wir uns, daß dieses Vorwort ein so geistreiches und der Dichterin würdiges ist. Besonders interessant wird für die meisten Leser die Zusammenstellung unserer Dichterin mit Annette von Drosle sein, deren „geistliches Jahr" (Stuttg. 1851 u. 1857) ebenfalls Prof. Schlüter herausgegeben und bevorwortet hat: Annette gleichsam nach einer gestellten Aufgabe und mehr lehrhaft, wenn auch nicht ohne tiefen Antheil des Gemüthes dichtend, Luisens Lieder aus tief innerm lyrischen Born unwillkürlich und unmittelbar hervorbrechend; in Annettens Gedichten der fragende, sinnende, fast grüblerische Charakter, der für schwache Seelen etwas Beklemmendes hat, bei Luise durchgängig Ruhe, Heiterkeit und Frieden im heimathlichen Elemente des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung; bei Annette das Ringen und der Kampf, aber im Kampfe schon durch die Hoffnung schimmernd der Friede, bei Luise das Herz im Besitz des Friedens und nur noch ein Kampf um den vollen Besitz und um das Erworbene nicht zu verlieren; bei Annette der Wandel auf der festen wohlgegründeten Erde, der Blick aber nach den Sternen gerichtet, wonach sie das irdische Nahe scharf bemißt und bestimmt, bei Luise der Seele Wandel im Himmel, wohin sie alles Geliebte und ihren eigenen noch irdischen Menschen empor zu ziehen sucht; Annettens Gedichte vergleichbar den süßen Monologen und Monodien einer Schwarzdrossel, die ihre anziehenden und originellen Flötentöne im thaubesprengten Haine unermüdlich und nie ermüdend tausendfach variirt und modulirt, Luise der Lerche gleich, die der feuchten Saat entschlüpfend im Bogen gen Himmel steigt und ihr seliges Lied fortsingend sich ins Blaue verliert, bis Christus ihr, wie das Volk sagt, ein Waizenkorn in den Mund legt.

Einzelne Gedichte von L. Hensel sind ohne ihr Zuthun in Försters „Sängerfahrt" (1818) und in Diepenbrocks „geistlichem Blumenstrauß" (erst in den neuen Auflagen mit ihrem Namen), dann in Barthels „Harfe und Leier" (1854. 55), endlich in einer durch H. Kletke besorgten Sammlung, verbunden mit einigen Gedichten ihrer Schwester Wilhelmine, (Berl. 1857) erschienen. Nicht ängstlich hat die Dichterin ihr geistiges Eigenthum gehütet; mehrere ihrer Lieder (in der vorliegenden Sammlung z. B. das schöne Gedicht „die Kinder in der Fremde" S. 8 und „das Keimchen" S. 77) galten bisher als Eigenthum Brentano's. Ein Lied „zur Weihnachtssternenhelle" ist gar Strophe um Strophe abwechselnd von Luise und Brentano gedichtet. Aber auch jetzt noch hat die Dichterin ihren Liederreichthum nicht so zu Rathe gehalten wie mancher Andere seine Armuth; vier von den Gedichten im geistlichen Blumenstrauß habe ich hier nicht wieder gefunden; wurden sie nicht für würdig gehalten in der Reihe ihrer freundlichen Schwestern zu erscheinen? Die Lieder sind im Ganzen chronologisch geordnet; am reichsten vertreten

erscheinen die Jahre 1816—1820, vor allem das Jahr der Conversion 1818. Aber auch die spätern Jahre bringen noch manchen schönen Sang, so 1853 das innige: „Die Eine nur dem Einen" (nach einem Worte des h. Augustin), und 1862 den sinnigen „Wachtelruf":

Es wohnt im tiefen Waizenfeld
Ein Vöglein treu gesinnt,
Das eine ernste Frage stellt
Jedwedem Menschenkind:
Dic, cur hic?

In besondern Abtheilungen folgen die Muttergotteslieder (S. 153—174), dann unter der Ueberschrift „Sulamith" die mehr mystischen Gedichte (S. 175—196), weiter die Krippenlieder, Gedichte vom h. Sacrament, von den Heiligen und einiges Erzählende [1]).

Wer da glaubt, Dichter und Dichterinnen fielen fertig und vollendet vom Himmel herab, der mag, falls er sich diese Meinung nicht will rauben lassen, hier das Buch schließen. Wer es aber nicht verschmäht, dem Wachsen und Reifen des Dichtertalentes nachzuspüren und, wie der Herausg. bemerkt, „zu sehen, auf welchem Naturgrunde gleichsam diese Blüthen der Gnade und der höhern Gottesgabe erwachsen sind," der wird den Anhang (S. 257—328) willkommen heißen. Es sind Poesieen aus der frühesten Zeit der Dichterin, als Natur, Freundschaft, Liebe, vor allem die Liebe zum Vaterlande die Fülle ihres Herzens und der Gegenstand ihrer Begeisterung waren; sodann Gelegenheitsgedichte, gerichtet an die Mutter, die Schwester und vorzüglich an den im J. 1861 verstorbenen Bruder, den Historienmaler Wilh. Hensel; auch einige Zeitlieder aus spätern Tagen. Nicht gern, sagt der Herausg., hat die Dichterin sich zur Aufnahme dieser mehr weltlichen oder doch nicht geradezu geistlichen Klänge entschlossen. Wir aber freuen uns, ihr auch auf diesem Gebiete zu begegnen, und halten für die Gedichte: „Will keine Blumen mehr," „Ein Vöglein sitzt gefangen," „Hoch in der Linde drüben," „Ich sage die Todtenklage" das Prädicat ergreifend für nicht zu schmeichelhaft. Möge die bejahrte Dichterin, der ein nicht leichter Gang durchs Leben beschieden war, durch diese Sammlung ihrer Lieder zu den vielen alten Freunden noch recht viele neue gewinnen.

Niederkrüchten. Lindemann.

Literarische Notizen.

— Den zahlreichen Evangelien-Harmonieen nach dem griechischen Texte hat sich jüngst eine nach der Vulgata beigesellt, welche von der Verlagshandlung sehr glänzend ausgestattet dem gesammten christlichen Klerus empfohlen wird [2]). Die Grundsätze, nach denen sie bearbeitet wurde, sind die der positiv-gläubigen Theologie, und scheint das Werk, nach der Zugrundelegung der Vulgata und einer Andeutung des Titels zu schließen, zunächst, aber doch nicht ausschließlich, auf den katholischen Klerus berechnet zu sein. Der Bearbeiter hat selbstverständlich darauf verzichten müssen, eine Zusammenstellung zu liefern, die in allen Punkten Jeden befriedigen oder gar unbezweifelbar sein würde. Durchweg aber zeugt dieselbe sowohl von geschickter Benutzung der einschlägigen kritischen Untersuchungen, als auch von gesundem, natürlichen Urtheil. Nur an wenigen Stellen hätten wir sie anders gewünscht. So sind z. B. aus der Berufung des Petrus und der Zebedaiden am See Genesareth (bei Matth. u. Mark. — und Luk.) zwei Thatsachen geworden, ist das Vaterunser nach Matth. in der Bergpredigt und nach Luk. bei einer viel spätern Gelegenheit wiederum mitgetheilt, läßt der Verf. Jesus die Verleugnung Petri dreimal und zwar noch im Saale des Abendmahles vorhersagen u. s. w. Diese unnöthige und unwahrscheinliche Vervielfältigung von Ereignissen und Reden scheint aus einem gar zu ängstlichen Streben nach Harmonistik hervorgegangen zu sein. Noch erwähne ich, daß die Einfügung des Prologes bei Johannes nach der Kindheitsgeschichte formell ebenso wenig passend sein dürfte, als die Beifügung der Stelle aus 1. Kor. beim letzten Abendmahl und des Anfanges der Apostelgeschichte bei der Himmelfahrt. — Auch die freilich zunächst für die Meditation bestimmte Zusammenstellung der evangelischen Texte von dem englischen Jesuiten Coleridge [1]) kann als eine im Allgemeinen gelungene Evangelien-Harmonie betrachtet werden. Formell ist an derselben nur auszusetzen, daß der historische Faden bis zum Pfingstfeste und den Anfängen der Kirche in Jerusalem (nach der Apostelgeschichte) fortgeführt wird, und daß dann erst als Anhang die Genealogieen Christi nach Matth. u. Luk. mitgetheilt sind. Das Bestreben zu harmonisiren ist auch bei diesem Bearbeiter zu weit gegangen, indem z. B. die Bergpredigt bei Matth. und die bei Luk. als zwei ganz verschiedene, chronologisch weit auseinander liegende Reden behandelt werden. Eine gewisse Unabhängigkeit des Urtheiles offenbart sich dagegen darin, daß C. den Verräther an der h. Eucharistie nicht Theil nehmen, sondern vor der Einsetzung sich entfernen läßt. — Die Mitte zwischen einer Evangelienharmonie und einem Commentar zu derselben hält die im Wesentlichen schon in der Zeitschrift Archivio dell' Ecclesiastico gedruckte Arbeit des italienischen Priesters Buroni [2]). Nach einer kurzen (und unvollständigen) Geschichte der Harmonistik bietet sie ausführliche Tabellen über den Inhalt der Evangelien in chronologischer Anordnung nebst Noten theils zur Begründung der in den Tabellen enthaltenen Behauptungen, theils zu sonstiger sachlicher Erläuterung. Namentlich richtet sich der Verf. hierbei gegen Strauß und Renan, bringt aber vieles vor, was zu einer Arbeit über Evangelienharmonie nicht gehört, ohne auch anderseits die vorhandenen Schwierigkeiten erschöpfend zu behandeln. Dagegen werden Fundamentalfragen der Harmonistik selbst mitunter nur oberflächlich oder gar nicht berührt.

L.

— Zur Literatur über die Katakomben. — Eine deutsche abgefaßte Geschichte Roms aus dem 14.—15. Jahrh. handschriftlich (s. Baseler Handschriften v. W. Wackernagel, Sp. 33) enthält folgende Stelle: „si hatten ouch kein eigen, si woren ouch kein dag sicher ires libs; si dorften niut uf der erden offenbar sin. die bebste und die bischof kruchen under der erden als (wie) die frösche, so sie Gotesdienst wolten bigan. daz mag man ze Rom noch wol sehen an der martrer Geschrift, die under der erden sind, die litten gross not; man vieng, man hieng Sie, man briet, man sod. A. Birlinger.

— Eine kürzlich erschienene Ausgabe des hebräischen Textes der Genesis von S. Baer und Fr. Delitzsch [3]), für welche in der Vorrede der Name einer „kritischen" Ausgabe beansprucht wird, verdient diese Bezeichnung nur in dem beschränkten Sinne, daß sie den masorethischen Text genauer gibt, als die gewöhn-

1) Ich irre wohl nicht, wenn ich als Localität für das Gedicht S. 241 die St. Anna-Kapelle bei Rellinghausen annehme, an deren Stelle zu Anfang des 16. Jahrh. ein derartiges Sacrileg vorkam. In dem Gedichte „Wehmuth" S. 278 ist offenbar in der ersten Strophe eine Zeile ausgeblieben.

2) Vita Jesu Christi Salvatoris, sive Monotessaron Catholicon, id est Evangelium secundum Matthaeum, Marcum, Lucam, Joannem Vulgatae editionis. Wiesbaden, J. Niedner 1869. 111 S. 4. 2 Thlr.

1) *Vita Vitae nostrae* meditantibus proposita. Curante Henrico *Jacobo Coleridge*, S. J. London 1869. Burns (Köln, Bachem). 325 S. kl. 8. 2 Thlr. 24 Sgr.

2) *Della Concordia Evangelica* per *Giuseppe Buroni*, Prete della Missione. Firenze 1868. 198 S. 8. 3 L.

3) *Liber Genesis.* Textum masorethicum accuratissime expressit, e fontibus masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit *S. Baer*. Praefatus est edendi operis adiutor *Fr. Delitzsch.* Leipzig, Tauchnitz 1869. VIII u. 96 S. 8. 7½ Sgr.

lichen Ausgaben. Eine Revision dieses Textes selbst mit Berücksichtigung der Handschriften, alten Uebersetzungen u. s. w. — ein viel schwierigeres, aber auch dankenswertheres Unternehmen — haben die Herausgeber nicht unternommen. In der Vorrede und in einem Anhange wird über die in dem neuen Abdruck berichtigten Fehler der gewöhnlichen Ausgaben referirt; es handelt sich meist um unbedeutende Dinge. Gleichwohl hat die Arbeit für biblische Kritik ihren Werth; außerdem ist sie bei der guten Ausstattung und dem billigen Preise als Handausgabe brauchbar. Am Schlusse sind die masorethischen Bemerkungen mit guten Erläuterungen beigefügt. — Auch Lagarde's Ausgabe des griechischen Textes der Genesis gibt nicht, was man von dem Herausgeber schon so lange erwartet, den Anfang einer Textesrevision, sondern wieder nur Materialien und Vorarbeiten für eine solche: den Text der Sixtinischen Ausgabe mit Varianten aus einer Anzahl von Handschriften, welche Lagarde mit der bekannten Sorgfalt collationirt hat, und eine Vorrede mit mancherlei kritischen Bemerkungen, welche aber leider nicht zu der Hoffnung berechtigt, daß der Herausgeber seine langjährigen Vorarbeiten für eine kritische Ausgabe der Septuaginta zum Abschluß bringen werde. Angeheftet ist eine neue Ausgabe der Quaestiones hebraicae Genesin[1]).

— Ein schätzbarer Beitrag zur Linguistik ist die Dissertation von Eugen Prym de enuntiationibus relativis semiticis[2]). Die Frage findet in der vorliegenden Abtheilung durch die Behandlung des Altarabischen ihre fundamentale Erledigung. Das umsichtig syntaktisch und formal begründete Resultat unterstellt die verschiedenen Arten der Relativsätze dem parataktischen Gesetze, dessen Herrschaft für den Semitismus in seinem ganzen Umfange die zweite noch nicht publicirte Abtheilung der Arbeit nachzuweisen hat. Als Grundlage für die eigene kritische Erörterung des Arabischen gibt der Verf. eine Abhandlung des arabischen Grammatikers Muwaffiq addîn Abulbaqâ Iʿaîs' ibn ʿAlî (12.—13. Jahrh.) aus dessen Commentar zum Mufaççal. Eine lateinische Uebersetzung mit kurzer Erklärung der schwierigen Stellen begleitet den Originaltext, der aus einer Leipziger Handschrift geschöpft und mit Varianten eines bessern Codex der Bodlejana ausgestattet ist. Der junge Arabist verdient das doppelte Lob, die verschiedenen Einzelerscheinungen gut zusammengeordnet und mit Verstand erfaßt zu haben; in letzterer Hinsicht gelang es selbst, mehrere Details neuerer und alter, auch einheimischer Grammatiker von Irrungen zu reinigen. A. Rohling.

1) *Genesis* graece. E fide editionis Sixtinae addita scripturae discrepantia e libris manu scriptis a se ipso conlatis et editionibus Complutensi et Aldina adcuratissime enotata edidit *Paulus Antonius de Lagarde*, theologiae licentiatus, philosophiae doctor, professor regius. 24 u. 211 S. 8. — Hieronymi quaestiones hebraicae in libro Geneseos e recognitione *Pauli de Lagarde*. VIII u. 72 S. 8. Leipzig, Teubner 1868. 4 Thlr. Eine ausführliche Besprechung des Buches bringen die ‚Studien und Kritiken' 1869, 4. Heft.

2) De enuntiationibus relativis semiticis dissertatio linguistica. Scripsit *Eugenius Prym*, Phil. Doctor. Pars prior, praemisso Ibn Iaʿis'i In Zamachs'arii de pronominibus relativis locum commentario de enuntiationibus relativis arabicis agens. Bonn, T. Habicht 1868. XIV u. 111 S. 8. 28 Sgr.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 13. September 1869. № 19.

Neutestamentliche Literatur.

Saint Paul par **Ernest Renan,** membre de l'Institut. Avec une carte des voyages de Saint Paul par W. Kiepert, de l'Académie de Berlin. A. u. d. T.: Histoire des origines du christianisme. Livre troisième. Paris, M. Lévy frères 1869. LXXX u. 572 S. 8. 7½ Fr.

Paulus. Von **Ernest Renan,** Mitglied des Instituts von Frankreich. Mit einer Karte. Autorisirte deutsche Ausgabe. Leipzig, Brockhaus 1869. VI u. 476 S. 8. 2 Thlr.

Ungeachtet des geringen Erfolges, welchen Renan mit dem Leben Jesu in der wissenschaftlichen Welt, und mit dem Buche über die Apostel auch bei dem großen Publicum gehabt hat, läßt er nun als dritten Band der „Anfänge des Christenthums" eine Biographie des Apostels Paulus folgen, und kündigen die Verleger als 4. und 5. Band an „der Antichrist" und „die letzten apostolischen Männer." Nach Vollendung dieser ganzen Arbeit glaubt R. die Anfänge des Christenthums ins Klare gebracht zu haben. Wir hingegen können nur mit seinem Lehrer Le Hir bedauern, daß er sein Talent und seine Zeit in so nutzloser Weise verschwendet. Ich sage bloß: in so nutzloser Weise, denn abgesehen von dem ersten Bande wird das ganze Werk, wie großartig es angelegt und mit welchem Nimbus von Wissenschaftlichkeit es auch umgeben ist, ziemlich unbeachtet an unserer viel bewegten Zeit vorübergehen. Diese Prognose, welche ich vor drei Jahren dem 2. Bande stellte (Lit.-Bl. 1866, 369), hat sich über mein Erwarten als richtig bewährt. Daß die sogenannte gebildete Lesewelt sich an Studien über die Apostel von Jerusalem und den h. Paulus nicht aufhält, wird Jeder natürlich finden. Die Schwierigkeit und Trockenheit des Gegenstandes, sowie der Ernst, den eine solche Beschäftigung erfordert, machen sie für Renans Belehrungen auf d i e s e m Gebiete unzugänglich. Die Fachgelehrten aber werden nur ihr Verwerfungsurtheil wiederholen können, welches sie fast übereinstimmend schon über das Leben Jesu fällten. Denn derselbe Geist der Frivolität und Unwahrheit, der willkürlichen Entstellung und Verdrehung beherrscht auch die Fortsetzung des Werkes, der schon bei dem Erscheinen des 1. Bandes jeden wahrheitsliebenden Gelehrten, welcher Richtung er auch angehören mochte, mit der tiefsten Entrüstung erfüllte.

Das vorliegende Buch bildet keine vollständige Biographie des Apostels Paulus, sondern behandelt nach einer kritischen Einleitung über die paulinischen Briefe bloß die Missionsreisen Pauli bis zur Gefangenschaft in Rom. Wie bei Gelegenheit der Reise nach Damascus in Folge eines Gewitters aus dem Saulus ein Paulus geworden, hat der vorhergehende Band enthüllt. Ueber die letzten Lebensschicksale des Apostels wird vermuthlich der folgende Band Auskunft geben; denn der Antichrist, denke ich, wird Niemand anders als Nero sein. Was die kritische Einleitung angeht, so darf man sich über deren verhältnißmäßig positiven Inhalt nicht wundern. Denn bekanntlich hat selbst die Baur'sche Hyperkritik bei der Verwerfung der neutestamentlichen Schriften vor den Briefen an die Römer, Korinther und Galater Halt gemacht, und ist R. auch in seinen frühern Arbeiten der Tübinger Schule auf diesem Gebiete nicht einmal bis an die äußerste Grenze gefolgt. Außer den genannten vier Briefen und denen an die Thessalonicher und die Philipper hält er den Kolosserbrief und den an Philemon wenigstens für wahrscheinlich ächt, den Epheserbrief für ein Circularschreiben, wohl unter den Augen des Paulus von Timotheus oder Tychicus verfaßt, für entschieden unächt bloß die Pastoralbriefe, welche gegen 90 oder 100 n. Chr. verfaßt sein sollen. Letztere verwirft er, weil sie unhistorische Reisen Pauli, Widersprüche mit der Apostelgeschichte u. s. w. enthielten. Auf die Würdigung der selbst nach dem Geständniß der Gegner (namentlich de Wette's) nicht anzufechtenden Tradition zu Gunsten der Aechtheit der Briefe läßt R. sich gar nicht ein. Er begnügt sich damit, einige Zeugnisse des 2. Jahrh. anzuführen und zu bemerken, die Reminiscenzen aus den Briefen, welche man bei Clemens von Rom, Ignatius, Polykarpus gefunden zu haben glaube, seien zweifelhaft. Da seine übrigen Ausführungen über diesen Punkt nichts Neues darbieten, lohnt es sich nicht der Mühe, dieselben näher zu analysiren. Den Hebräerbrief spricht R. dem Apostel vollständig ab, versetzt ihn aber noch vor die Zerstörung Jerusalems, etwa in das Jahr 66. Die vielen mit großer Vorsicht zu beurtheilenden Zeugnisse des Alterthums für und gegen die paulinische Abfassung dieser Schrift behandelt er mit der Tendenz, die später allgemein gewordene Ueberlieferung auf die, wie er sie nennt, moderne Kirche Alexandriens zurückzuführen. Auffallend ist es, daß die umfangreiche Benutzung des Briefes in dem Korintherbriefe des römischen Clemens gar nicht erwähnt wird. Auch würde der Verf. die Aufgabe sich noch etwas erschwert haben, hätte er des Schlusses gedacht, in welchem Paulus seine Leser persönlich anredet. Einer Widerlegung bedarf es auch hier nicht, indem die neutestamentlichen Einleitungswerke das Material zu einer solchen bereits lange enthalten. Eben so wenig neu ist die sonderbare Hypothese, nach welcher Röm. 16, 1—20 an die Gemeinde von Ephesus gerichtet sein soll. Da R. den Römerbrief überhaupt für ein Circularschreiben hält, so mochte er wenig Schwierigkeit finden, V. 21—24 allenfalls an die Thessalonicher gerichtet sein zu lassen. Um mit dem kritischen Theile des Werkes abzuschließen, füge ich noch bei, daß dieselbe Leichtfertigkeit die Texteskritik R.'s kennzeichnet, welche wir in der höhern Kritik bei ihm zu finden gewohnt sind. S. XIV heißt es sehr kurz, wo der Sinaiticus und der Vaticanus überein-

stimmten, überwögen sie alle übrigen Manuscripte. Das ist namentlich beim N. T. um so weniger richtig, als die beiden Handschriften so vielfach übereinstimmen, daß ihr Text mittelbar wenigstens nur aus Einer Quelle geflossen sein kann.

S. LXXVI erklärt R. selbst den vorliegenden Band für den historisch zuverlässigsten seines ganzen Werkes. In der That steht dem Geschichtschreiber über die Missionsreisen Pauli bis zur römischen Gefangenschaft in dessen Sendschreiben ein so reiches und sicheres Material zu Gebote, daß es weniger Hypothesen oder muthmaßlicher Ergänzungen bedarf, um ein sehr detaillirtes Bild von jener Periode zu entwerfen. Aber R. hatte bei jener Aeußerung noch einen andern Gedanken. Die Evangelien und der erste Theil der Apostelgeschichte sind fast aus Wundererzählungen zusammengesetzt, wogegen der Bericht des h. Lukas über die Missionsreisen Pauli ebenso wie die paulinischen Briefe mehr natürlich-historisches Material darbieten. Da nun letzteres allein R. und seinen Gesinnungsgenossen als zuverlässige Grundlage für die Geschichtschreibung gilt, so konnte selbstverständlich nach dem einmal angenommenen Principe erst mit der apostolischen Wirksamkeit Pauli die sichere historische Darstellung beginnnen, während der Verf. in den frühern Bänden sich die Aufgabe stellen mußte, nach seiner Phantasie die urkundlichen Berichte der h. Schriftsteller zu vermeintlicher Geschichte umzubilden. In diesem Sinne durfte R. seinem neuen Werke das Lob spenden, daß es sich durch historische Zuverlässigkeit (solidité historique) auszeichne. Daß diese Zuverlässigkeit doch nur eine Renan'sche ist, versteht sich von selbst. Vom Standpunkte der objectiven Wissenschaft aus beurtheilt, ist das Buch zum Theil, was namentlich der 1. Band von Anfang bis zu Ende war: ein romantisches Phantasiestück. Schon der Umstand, daß auch die zweite Hälfte der Apostelgeschichte sowie die paulinischen Briefe doch einzelne wunderbare Begebenheiten enthalten, machte es R. unmöglich, den Thatbestand historisch, d. h. objectiv, zu erheben. Und da die Berichte von Augenzeugen und selbst von den handelnden Personen herrühren, so war es auch nicht statthaft, dieselben auf dem weiten Umwege der Mythenbildung entstehen zu lassen. Es blieb also nichts übrig, als die Röm. 15, 19; 2. Kor. 12, 12 erwähnten Wunder, welche nach der eigenen Aussage des Apostels dessen Wirksamkeit begleiteten, in das Gebiet der absichtlichen Täuschungen, der Gaukeleien (prestiges) zu verweisen (S. 17). Dem entsprechend wird S. 75 von dem bei Paulus zur Gewohnheit gewordenen Anspruche (prétention habituelle) geredet, göttliche Offenbarungen zu haben, und ihm geradezu ein fälschliches Vorgeben solcher Zustände Schuld gegeben. Außerdem verwirft R. auch manche auf dem natürlichen Gebiete liegenden Ereignisse, wie die so frühe Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus, einfach weil sie ihm unwahrscheinlich vorkommen. Die wesentlichsten Verstöße aber, welche der Verf. nach dieser Richtung hin begangen hat, erklären sich aus seiner Betrachtungsweise der Apostelgeschichte, die er mit der Baur'schen Schule für eine Tendenzschrift hält, bestimmt den Petrinismus mit dem Paulinismus zu versöhnen. Nach dieser Anschauung wird von R. ein schneidender Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln, namentlich Jakobus, angenommen, in Folge dessen letzterer geradezu als Jude, als Feind Christi erscheint. Die erste Christengemeinde überhaupt, die Apostel nicht ausgeschlossen, soll die reine und erhabene Lehre Jesu rasch vergessen und einer finstern, drückenden Bigotterie sich ergeben haben, mit Einem Wort wieder ins Judenthum zurückgefallen sein. Paulus wird dann als Bekämpfer dieser Richtung gepriesen. Dieses ganze System, welches nur durch die willkürlichste Behandlung der Quellen begründet zu werden vermag, ist nichts anders als die nunmehr überwundene Grundlage des Baur'schen Urchristenthums; und nur darum verdient etwa deren Erneuerung durch R. einige Beachtung, weil sie zeigt, was aus einem trockenen deutschen Gelehrtengedanken unter den Händen eines phantastischen Franzosen nicht alles werden kann. So heißt es S. 80 von Jakobus:

War dieser seltsame Mann wirklich der Bruder Jesu, so muß er wenigstens einer der feindlichen Brüder gewesen sein, welche ihn verleugneten und festhalten wollten, und vielleicht spielte Paulus auf solche Erinnerungen an, im Zorne über einen so beschränkten Geist, als er bezüglich dieser Säulen der Kirche von Jerusalem ausrief: was sie einst gewesen sind, daran liegt mir nichts; bei Gott gilt kein Ansehen der Person (Gal. 2, 6).

Und nach einer höchst unvortheilhaften Schilderung des h. Jakobus scheut R. sich nicht S. 286 zu sagen:

Während die thätigen Apostel die Welt durcheilten, um sie für Jesus zu erobern, that der Bruder Jesu zu Jerusalem alles, was nöthig war, ihr Werk zu zerstören und Jesus nach seinem Tode noch mehr zu widersprechen, als er es vielleicht bei dessen Lebzeiten gethan hatte.

S. 288 wird dem ersten Bischofe von Jerusalem sogar, wenn auch nur „wahrscheinlich," die Absicht zugetraut, eine Gegenmission gegen Paulus zu unternehmen, welche die Nothwendigkeit der Beschneidung selbst für die Heiden lehren sollte. Wie sich zu dieser Entstellung die Apostelgeschichte und namentlich der Galaterbrief müssen mißbrauchen lassen, so liest anderseits R. aus dem 2. und 3. Cap. der Apokalypse den grimmigsten Haß gegen Paulus und dessen Anhänger heraus (S. 367). Die berüchtigten Nikolaiten sind Niemand anders als die Pauliner (S. 304); Paulus ist den Judenchristen der neue Balaam, und in der Sage von Simon Magus tritt eben der Heidenapostel nur unter diesem andern Namen auf (S. 514). Um aber das Maß der Willkür voll zu machen, entlehnt R. die verdrehtesten Züge zu diesem Zerrbilde der apostolischen Kirche den pseudoclementinischen Homilieen und Recognitionen (S. 291 ff.). Auf diese Weise hat er den Baur'schen Gedanken eigentlich nur parodirt, um eine Darstellung der apostolischen Kirche zu liefern, welche in diesem Punkte ein würdiges Seitenstück zum Leben Jesu bildet.

Doch auch an vielen andern Stellen hilft R. durch seine Phantasie dem überlieferten Geschichtstoffe nach, um sein Buch in der bekannten Weise für einen gewissen Leserkreis schmackhaft zu machen. Namentlich sind es denn wieder die Beziehungen der Apostel und ersten Christen zu den Frauen, welche romanartig ausgestattet, den trockenen, ja ernsten Stoff auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit beleben sollen. So wird S. 40 die schöne in den apokryphischen Apostelgeschichten enthaltene Legende von Paulus und der h. Thekla zu Ikonium mit den Worten erwähnt: „Paulus hatte hier die Eroberung der schönsten seiner Schülerinnen (!) gemacht," und der Grund dafür, daß die Legende gerade Ikonium zu ihrem Schauplatze erwählt, in dem Umstande gefunden, daß noch gegenwärtig die dortigen Frauen berüchtigt (célèbres) seien wegen ihrer Verführungskünste und endemisch an Hysterie litten! Noch anzüglicher wird S. 148 das Verhältniß des Apostels zu der (nach R. wahrscheinlich verwittweten) Lydia geschildert. Allerdings heißt es: „die absolute Reinheit der christlichen Sitten hielt jeden Verdacht fern;" aber dann weiter, vielleicht sei es nicht zu kühn zu vermuthen, daß Paulus die Lydia Phil. 4, 3 „meine theure Gattin" nenne; man könne dies metaphorisch nehmen, aber ob es denn absolut unmöglich sei, daß Paulus „mit dieser Schwester eine intimere Verbindung eingegangen sei?" So viel sei gewiß, daß der Apostel auf seinen Reisen keine Schwester zur Begleiterin gehabt habe, und daß er nach einzelnen Nachrichten im Alterthum doch verheirathet gewesen sei. Bei dieser Gelegenheit, wo er von den griechischen Christinnen im Gegensatz zu den jüdischen und syrischen spricht, versäumt denn auch R. nicht, die Beschreibung einer griechischen Diakonissin zu liefern:

Diese griechische Frauen von schönem und starkem Schlage erfahren bei höherm Alter einen Wechsel, der ihnen ein anderes Aussehen verleiht. [Dürfte auch wohl sonst vorkommen.] Sie werden blaß, ihr Auge wird etwas unstet; sie bedecken alsdann mit einem schwarzen Schleier die Binden ihrer schlichten Haare, welche ihre Wangen umrahmen, und widmen sich ernsten Sorgen.

Auch die christlichen Liebesmahle schmückt der Verf. zum Theil nach dem aus den römischen Antiquitäten Bekannten phantastisch aus (S. 265):

Jeder kam mit seinem Körbchen und verzehrte, was er mitgebracht hatte; die Kirche lieferte ohne Zweifel die Beigaben, wie warmes Wasser, Sardellen, was man das ministerium nannte. Man stellte sich gern zwei unsichtbare Dienerinnen vor, Irene (den Frieden) und Agape (die Liebe), die eine, welche den Wein einschenkte, die andere, welche warmes Wasser darunter mischte, und vielleicht hörte man bei gewissen Augenblicken der Mahlzeit mit einem leichten Lächeln zu den Diakonissen (ministrae), wie sie auch heißen mochten, sagen: Irene, da calda; — Agape, misce mi. Ein Geist sanfter Zurückhaltung und bescheidener Nüchternheit beherrschte die Feier. Der Tisch, an den man sich setzte, hatte die Form eines Halbkreises u. s. w.

Eine solche Bedeutung aber mißt R. diesen christlichen Frauen, wie Lydia, Phöbe u. A. bei, daß er sie S. 165 gegenüber den Frauen aus Galiläa, welche dem Herrn folgten, als die „zweiten Gründerinnen des Glaubens" bezeichnet. In dem Sinne mag dies freilich wahr sein, als er S. 219 von Phöbe sagt: Kenchreä besaß eine bewundernswerthe Diakonissin, die eines Tages unter den Falten ihres Frauengewandes die ganze Zukunft der christlichen Theologie barg." Dies heißt nämlich, vernünftig ausgedrückt: die Diakonissin Phöbe überbrachte den Römerbrief von Korinth nach Rom. Aber mehr als eine in dieser Weise dienende Bedeutung darf man jenen frommen Frauen nicht zuschreiben, ohne die Geschichte der ältesten christlichen Kirche ins Lächerliche zu verzerren. Doch begreift man, warum R. eben auf jenen Punkt so viel Gewicht legen mußte. Das ursprüngliche Christenthum ist ihm „eine Art moralischer Romantik, eine kräftige Anstrengung der Fähigkeit zu lieben" (S. 243). Ephesus war durchaus verweichlicht (féminine), aber eben darum schon von Natur christlich (naturellement chrétienne) (S. 352). Wenn der Verf. auch wiederholt den leisesten Verdacht der Unlauterkeit von den ersten Christen fern hält, so macht er doch wenig Hehl daraus, daß, unverblümt gesprochen, die (veredelte) Geschlechtsliebe nach seiner Auffassung eine Hauptquelle der neuen Lehre war. Welche Wendung R. der Anhänglichkeit Magdalena's an den Heiland gab, ist noch in Aller Erinnerung. Was Wunder, wenn er S. 12 von der „Freudigkeit und Jugendlichkeit des Herzens redet, welche diese evangelischen Irrfahrten (odyssées évangeliques) belebte," die apostolischen Missionsreisen nämlich, und wenn er bemerkt, seit den homerischen Gedichten sei kein Buch mehr erschienen von so frischen Eindrücken (sensations) wie die Apostelgeschichte. Demnach waren die Apostel mit ihren Gefährten eine besondere Art geistlicher Ritter oder Troubadours, wie denn auch die christlichen Frauen einmal geradezu Heldinnen (héroïnes) genannt werden. Ja freilich bestand die apostolische Kirche aus Helden und Heldinnen, aber nicht in diesem frivolen, irdischen Sinne. Von dem tiefen Ernste, von der Verachtung des Lebens und der heißen Sehnsucht nach dem Jenseits, von dem Geiste des Martyriums und allem dem, was die neutestamentlichen Schriften, selbst vielfach im Gegensatz zum A. T., in so charakteristischer Weise auszeichnet, bleibt für R. keine Spur mehr übrig. Man mag hieraus ermessen, was es mit der „historischen Zuverlässigkeit" auf sich hat, welche er selbst diesem Bande vor den übrigen zuerkennt.

Schon aus den frühern biblischen Arbeiten R.'s ist es bekannt, daß er mit derselben Willkür einzelne Stellen behandelt, mit welcher er auch in gewissenlosester Weise ganze Berichte verdreht und nach seinen frivolen Tendenzen zurecht schneidet. Hierfür noch einige Beispiele. So beruft er sich auf 1. Kor. 7, um die Schwierigkeiten zu schildern, welche den Ehen der Juden- und Heidenchristen entgegengestanden hätten, während dort klar von den Ehen zwischen Christen und Heiden die Rede ist. Daß Paulus im Anfange seiner Wirksamkeit die Beschneidung anempfohlen habe, wird rein willkürlich aus 2. Kor. 5, 16; Gal. 5, 11 gefolgert u. s. w. Desgleichen ist die Darstellung gleich der frühern nicht frei von auffallenden Widersprüchen. So soll die Gemeinde von Thessalonich außer angesehenen Frauen nach S. 161 hauptsächlich aus Arbeitern oder Handwerkern bestanden haben; S. 165 heißt es aber schon sofort: diese vornehmen Kirchen von Philippi und Thessalonich. S. 69 wird bemerkt, da es gegen die modernen Sitten verstoße, nackt zu gehen, so habe die Beschneidung gegenwärtig für die Juden alle Inconvenienz verloren, — als wenn dies im Alterthum bei den Juden anders gewesen wäre, und S. 114 werden die Juden sehr richtig strenge und Feinde jeglicher Nacktheit genannt. S. 395 bezieht R. 1. Kor. 7 richtig auf die Ehen zwischen Christen und Heiden, während er an früherer Stelle den Inhalt dieses Capitels völlig entstellte. S. 437 ist von der Feinheit der paulinischen Briefe die Rede, welche sonst wiederholt, namentlich in formeller Beziehung wegen ihrer Rauhheit scharf getadelt werden. Lukas erscheint S. 498 sehr wahrheitsliebend wenigstens hinsichtlich seiner Berichte als Augenzeuge, wird aber S. 512 schon wieder tendenziöser Entstellung angeklagt wegen seiner Erzählung über den letzten Aufenthalt Pauli zu Jerusalem u. s. w.

Neben psychologischen Reflexionen und Vergleichungen der biblischen Zustände und Begebenheiten mit modernen sind es hauptsächlich Naturschilderungen, Beschreibungen von Land und Leuten, durch welche der Verf. seine Leser zu interessiren sucht. Wie empfehlenswerth dies an sich sein mag, wenn es mit weiser Mäßigung geschieht, ebenso affectirt und geschmacklos nimmt es sich aus, wenn es übertrieben wird. Letzteres ist nun, wie in den frühern Bänden, so auch in diesem wieder der Fall. Eine Beschreibung Seleucia's, selbst eine solche von Athen und eine Geschichte dieser Stadt in solchem Umfange, wie wir sie hier finden, gehört weit eher in eine Reisebeschreibung als in ein Leben Pauli. Wie wenig überhaupt R. Maß zu halten und sich zu beschränken weiß, zeigt sich auch darin, daß er in die Biographie des Apostels vieles einflicht, was wohl in einer Geschichte der ältesten christlichen Kirche, aber nicht in einer Darstellung der paulinischen Missionsreisen am Platze war. Gleichfalls hätte er es sich ersparen können, aus den Briefen Pauli so vieles wörtlich mitzutheilen, indem diese doch Jedermann bekannt sind.

Am Schlusse des ganzen Werkes folgt eine Charakteristik des Apostels Paulus, welche durch Einseitigkeit und durch Uebertreibung des darin enthaltenen Wahren sich auszeichnet. Es konnte nämlich dem Verf. nicht entgehen, daß, ungeachtet aller Entstellungen der vorliegenden Berichte, das Christenthum des Apostels von dem seinigen so weit entfernt war wie der Himmel von der Erde. Weil nun aber die Aechtheit der paulinischen Briefe sich weniger leicht bestreiten ließ, als die der Evangelien, reichten seine Zauberkünste nicht aus, mit dem Apostel eine so vollständige Metamorphose vorzunehmen wie mit dem Heilande selbst. So muß sich denn der Apostel gefallen lassen, in einen entschiedenen Gegensatz zu Jesus gebracht zu werden. Während R. den Herrn in seinem Sinne heilig, göttlich, liebenswürdig nennt, charakterisirt er den Apostel als rauh und ungestüm, als heftig und herzlos; seine Schriften haben für ihn keinen Reiz. Sein Geist hat die dogmatisch spitzfindigen großen Concilien des Alterthums beherrscht, und, im Mittelalter fast vergessen, ist dieser Apostel mit der Reformation wieder zu Ansehen gelangt. Aber nach dieser neuen 300jährigen Herrschaft ist sein Einfluß auf immer zu Ende, indem die wahre Religion Jesu wieder zu Ehren kommt, — wohl selbstverständlich durch Renans Origines du christianisme. Demnach wäre die Geschichte des Christenthums nichts anderes, als die Geschichte des Kampfes zwischen Jesus und Paulus, zwischen Schwärmerei und Fanatismus. Durch diesen im christlichen Alterthum gestürzt, lebt jene im Mittelalter (freilich wohl etwas verändert!) wieder auf, um dem Ungestüm Luthers zu unterliegen, aber dann endlich von neuem in der reinsten Gestalt durch Renan auf ewig den Sieg zu gewinnen. Man sollte sagen, die bisherigen Erfolge der „Anfänge

des Christenthums" hätten den Verf. doch nachgerade an seinem apostolischen Berufe irre machen sollen. Aber zu welchen Thorheiten sind nicht seit jeher die Menschen fähig gewesen, welche es sich einmal in den Kopf gesetzt hatten, die Welt mit einer neuen Religion beglücken zu müssen! Keine fixe Idee mag hartnäckiger und zugleich fruchtbarer sein als diese.

Eine erhöhte wissenschaftliche Bedeutung hat der Verf. wie den frühern Bänden so auch dem vorliegenden dadurch verleihen wollen, daß er sich für die einzelnen Fachwissenschaften, welche bei seinem Stoffe in Betracht kamen, an die hervorragendsten Autoritäten wandte, um Aufschlüsse und Gutachten zu erhalten. So beruft er sich für den talmudischen Theil auf die in Frankreich bedeutendsten Kenner dieser Literatur, Derenbourg und Neubauer, für die Epigraphik auf die Akademiker Renier, Egger, Waddington u. s. w. Die beigefügte Karte der paulinischen Reisen ist von Kiepert gezeichnet. Alle in seinem Werke in Betracht kommenden Länder, mit Ausnahme Galatiens, hat er selbst gesehen. Aber was nützt dieser ganze gelehrte Apparat? Er gleicht nur einem goldenen Rahmen, der statt eines Gemäldes eine widerliche Caricatur umgibt, einer prachtvollen Büchse, mit der Jemand weit am Ziele vorbei schießt. Vieles davon kann, wie vortrefflich es an sich auch sein mag, nur als ein lästiger Ballast betrachtet werden, weil es nur entfernt mit dem behandelten Gegenstand in Berührung steht und zur Aufhellung der biblischen Fragen nicht das Mindeste beiträgt.

Die autorisirte deutsche Uebersetzung ist nicht gerade so nachlässig und schülerhaft wie bei dem Buche über die Apostel. Gleichwohl finden sich Versehen oder Unangemessenheiten genug [1]). Wie dem Original ist auch der Uebersetzung eine Karte (freilich nicht die Kiepert'sche) beigegeben; das Titelblatt hingegen weist den Unterschied auf, daß der Uebersetzer, vermuthlich im Interesse deutscher Ehrlichkeit, das Saint vor Paul gestrichen hat.

Bonn. Langen.

1) So steht S. 42 für Philastre (Philastrius) Philaster; S. 60 für La police était négligente ou brutale. Sept fois Paul fut enchaîné: Siebenmal ließ ihn die nachlässige oder gewaltthätige Polizei einkerkern; S. 115 für quand il s'écriait à propos de ces colonnes de l'Église: als er bei Gelegenheit dieser Säulen u. s. w.; S. 251 wird sportule mit Sportel wiedergegeben; S. 274 gaucherie mit Linkischkeit; S. 280 faux visionaire mit wahre Geisterseher; S. 282 sainteté u. s. w. mit Herbigkeit voll äußern Glanzes; revêtu u. s. w. mit behaftet mit dem jüdischen Priesterthum; S. 287 steht Vereinigung für Verneinung; S. 388 kirchliche Gewandtheit für briefliche (épistolaire); S. 400 Grund der Versicherung für der Gewißheit (assurance) u. s. w.

Kirchengeschichte.

Der Mönch **Gottschalk von Orbais.** Sein Leben und seine Lehre. Eine historisch-dogmatische Abhandlung von Dr. **Victor Borrasch,** Priester der Diöcese Culm. Danzig, F. A. Weber 1868. 109 S. 8.

Das Schriftchen handelt im ersten Theile von dem Leben und den Schicksalen des Mönchs Gottschalk von Orbais, des Urhebers der prädestinatianischen Streitigkeiten im 9. Jahrh. Daran schließt sich als zweiter Theil eine Untersuchung über die Gnadenlehre dieses Mannes und die ihm schuldgegebenen Irrthümer. Endigt der erste Theil mit einer Charakterschilderung Gottschalks, die für die mannigfachen Schwächen und Mängel, welche Zeitgenossen und Spätere an dem Mönche von Orbais entdeckt zu haben glauben, lediglich keinen Raum hat, so erscheint am Schlusse des Ganzen Gottschalk in dem Ruhme makelloser Orthodoxie, um welchen ihn nur die Leidenschaftlichkeit und die persönliche Abneigung seines eigenen Erzbischofs, des gewaltthätigen und ehrsüchtigen Hincmar von Rheims, und einiger Gesinnungsgenossen betrügen wollte. Man wird nun dem Verf. Fleiß im Sammeln der auf Gottschalk bezüglichen Notizen und ein liebevolles Eingehen auf die immerhin unerquicklichen und verwickelten prädestinatianischen Wirren im fränkischen Reiche nicht absprechen können; aber im Großen und Ganzen müssen wir uns gegen die Resultate, mit denen er seine Untersuchung abschließt, und fast noch mehr gegen die Methode aussprechen, durch welche er jene Resultate zu gewinnen und festzustellen bemüht war.

Im J. 1560 veröffentlichte zu Paris Gilbert Maugin, königl. Rath und Münzpräsident, in einem Sammelwerke eine Reihe von ältern, auf die Gottschalk'schen Streitigkeiten bezüglichen Schriften und Actenstücken. Maugin war eifriger Jansenist und unternahm es in den dem 2. Bande beigegebenen Dissertationen die Gottschalk'sche Gnadenlehre vom Verdachte des Prädestinatianismus zu reinigen, überhaupt die Existenz einer prädestinatianischen Secte im 9. Jahrh. in Abrede zu stellen. Aus nahe liegenden Gründen kann die ganze Arbeit Maugins auf Unbefangenheit und Objectivität keinen Anspruch erheben. Sie ist zu sehr von Parteiinteressen beherrscht. Mit einer Willkürlichkeit, die nicht selten überrascht, wird gerade den Actenstücken, welche gegen Gottschalk sprechen, die Aechtheit bestritten und auf diese Weise alles unschädlich zu machen versucht, was die Orthodoxie Gottschalks in weniger günstigem Lichte erscheinen läßt. Das soll nun nicht gesagt werden, daß sich Borrasch sclavisch an Maugin anlehne; ja er tritt gegen diesen zu wiederholten Malen in die Schranken, zumal in solchen Fällen, wo durch neuere Untersuchungen die Annahmen Maugins als durchaus unbegründet nachgewiesen sind. Aber eine entscheidende Auctorität ist Maugin denn doch für unsern Verf. geworden, und die Ergebnisse seiner Untersuchung werden schon aus diesem Grunde immerhin mit Vorsicht aufgenommen werden müssen.

Was nun Gottschalks Standpunkt in Bezug auf die Gnadenlehre betrifft, so kommen wohl Alle, welche dem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit gewidmet haben, darin überein, daß er sich in den zweifellos von ihm selbst herrührenden Actenstücken (den beiden Glaubensbekenntnissen) sehr unbestimmt und schillernd, allerdings stellenweise ganz orthodox, aber doch auch wieder sehr mißverständlich und geradezu prädestinatianisch ausgesprochen habe. Ich habe die Wendungen im Auge, wo Gottschalk die praedestinatio ad mortem mit der vocatio ad vitam durchaus coordinirt, ja sogar nur von Einer, aber einer bipartita praedestinatio redet und die Berufung zur Seligkeit wie die Verwerfung auf einen und denselben absoluten Act des göttlichen Willens zurückzuführen scheint. Noch viel verfänglicher lauten die von Hincmar uns aufbewahrten Fragmente des sog. „pitacium." Es kehren da Wendungen und Aussprüche wieder, die nur einer prädestinatianischen Deutung fähig sind. Maugin hat aus diesem Grunde dieses pitacium gar nicht als eine ächte Schrift Gottschalks ansehen wollen. Soweit geht B. nicht; aber den nämlichen Zweck wollte er doch erreichen, wenn er (S. 73 Anm.) die mir unbegreifliche Behauptung niederschreibt: es wäre zu wünschen, daß die ganze Schrift (das pitacium) wieder ans Licht gezogen würde; „denn nach den Fragmenten zu schließen, dürfte sie für Gottschalks Lehre das beste Zeugniß ablegen." Hat nicht Maugin aus diesen Fragmenten die ganz entgegengesetzten Schlüsse ziehen zu müssen geglaubt? — In ähnlicher Weise hat B. versucht über das Zeugniß des Erzbischofs Amolo von Lyon gegen Gottschalk hinüberzuschlüpfen. Amolo sagt, er habe Gottschalks Lehre theils aus den Berichten Anderer, theils aus dessen eigenen Schriften, namentlich aus einem an ihn (Amolo) gerichteten Brief kennen gelernt. Der Verf. nimmt nun sofort ohne jede Spur eines äußern Zeugnisses oder innerer Gründe an, Amolo hätte seine Anschauungen über Gottschalks Gnadenlehre wesentlich auf Grund der einseitigen und entstellten Berichte Hincmars sich gebildet, und glaubt damit dem Zeugnisse Amolo's gegen Gottschalk die Spitze abgebrochen zu haben.

Wollte man indeß auch zugeben, B. habe nach der einen und

andern Beziehung das Richtige herausgefühlt, so bleibt doch immer unleugbar wahr, daß sich Gottschalk ungenau, zweideutig und darum mißverständlich, von der hergebrachten Weise abweichend und darum anstößig über die Gnadenwahl ausgesprochen hat. Er lehrte so, daß man ihn für einen Prädestinatianer ansehen konnte. In Wirklichkeit haben manche seiner Zeitgenossen so über ihn geurtheilt und deshalb ihn bekämpft, während andere, was ebenfalls feststeht, sich ihm anschlossen und in prädestinatianische Irrthümer sich verirrten. Ob nun aber Gottschalk mit seiner innersten Ueberzeugung und mit klarem Bewußtsein dem Prädestinatianismus und all seinen furchtbaren Consequenzen huldigte, oder ob er im Herzen der katholischen Lehre ergeben war und sein Irrthum mehr nur auf die Form, auf die Lehrweise sich beschränkte, darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Gegen Gottschalk spricht die Hartnäckigkeit, womit er seine angeblich aus Augustinus und Fulgentius geschöpfte Lehre festhielt. Wäre seine Ueberzeugung die katholische gewesen, so hätte es wohl gelingen müssen, ihn von der anstößigen Form, in welche er die kirchliche Lehre kleiden wollte, abzubringen. Zu Gunsten Gottschalks fällt die Thatsache ins Gewicht, daß mehrere angesehene Theologen der Gleichzeit mit Entschiedenheit für ihn eintraten, wozu noch kommt, daß nach dem Zeugnisse Einiger Gottschalks geistige Begabung der Erfassung so sublimer Fragen nicht gewachsen oder aber sonst eine gestörte geistige Disposition bei ihm vorhanden gewesen wäre. Wie jetzt die Quellen vorliegen, aus denen wir unsere Kenntniß über die Gottschalk'sche Gnadenlehre zu schöpfen haben, wird man ein bestimmteres Urtheil über den Mann und sein System kaum abgeben, noch weniger aber gegen jeden Zweifel begründen können. Jeder Versuch, der nach der einen oder andern Seite hin diese hier angedeuteten Schranken durchbrechen wollte, erscheint als gewagt und in seinen Resultaten als zweifelhaft. Eine besonnene Auffassung kehrt sich gegen jene, welche in Gottschalk den vollendeten Prädestinatianer erkennen, gleichwie sie dort nicht folgen kann, wo man Gottschalks Orthodoxie erwiesen zu haben glaubt. — Gottschalk selbst will seine Lehre aus Augustinus und Fulgentius geschöpft haben. Welche Bewandtniß es mit dieser bei allen Prädestinatianern wiederkehrenden Berufung auf die Auctorität des h. Augustinus habe, das weiß jeder Theologe. Freilich ist, um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, mehr nothwendig, als daß man seine Bekanntschaft mit der Augustinischen Gnadenlehre vorzugsweise nur nach protestantischen (Schröckh!) oder jansenistisch gefärbten Darstellungen sich bilde. Dieser Weg drängt mit innerer Nothwendigkeit auf einen Standpunkt hin, von dem aus eine richtige Beurtheilung der verschiedenen in der dogmenhistorischen Entwicklung des Lehrstückes von der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit zu Tage getretenen Strömungen und Richtungen überhaupt nicht möglich ist. Dem Verf. soll dieser Vorwurf nicht gelten; aber Sätze wie die folgenden möchten wir nicht niederschreiben (S. 1 u. 2):

Ihm (dem h. Augustinus) blieb eine gewisse Neigung, die natürliche Unfähigkeit des Menschen zu seiner Bekehrung so darzustellen, daß letztere als das alleinige Werk Gottes erschien. Er gelangte dadurch zu einer den ältern Vätern ganz fremden Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung und bewirkte so, daß zwischen seinen frühern und seinen spätern Schriften ein merklicher Widerspruch sich bildete. Indeß hat der h. Augustin wohl eingesehen, daß er über die kirchliche Lehre hinausgehe u. s. w.

Um im 2. Theile des Schriftchens die Rechtgläubigkeit Gottschalks überhaupt mit einigem Scheine behaupten zu können, mußte der Verf. aus nahe liegenden Gründen im 1. Theile die Geschichte der Gottschalk'schen Händel einer durchgehenden Revision unterstellen. Gegen Gottschalk spricht die auf zwei Synoden, zu Mainz und zu Quiercy, erfolgte Verurtheilung seiner Lehre; gegen ihn spricht, von anderm abgesehen, die entschiedene Parteinahme zweier durch ihre kirchliche Stellung und ihre Gelehrsamkeit gleich ausgezeichneter Männer, des Erzbischofs Rabanus Maurus von Mainz und des Erzbischofs Hincmar von Rheims. Um nun diese und ähnliche Thatsachen sich zurechtzulegen und zu Gunsten Gottschalks abzuschwächen, hat B. ein Verfahren eingeschlagen, welches nicht selten an die Stelle objectiver Wahrheit willkürliche Annahmen und Vermuthungen setzt und mit besonderer Vorliebe das Vorgehen gegen seinen Clienten auf persönliche Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit der Gegner zurückführt. Wir geben einige Beispiele. Noch ehe Gottschalk in den Verdacht des Prädestinatianismus kam, gerieth er in einen heftigen Conflict mit seinem damaligen Abte in Fulda, Rabanus Maurus, weil er die Gültigkeit seiner Klostergelübde zu bestreiten wagte. Rabanus unterlag wenigstens in so weit, als Gottschalk seinen Aufenthalt in einem andern Kloster (Orbais) nehmen durfte. Das habe nun die Seele Rabans mit unversöhnlichem Groll und bitterer Abneigung gegen den Mönch erfüllt, und das ganze spätere Auftreten Rabans gegen Gottschalk wird unter diesem Gesichtspunkte betrachtet. Wenn Rabanus in seinem Briefe an den Grafen Eberhard von Friaul von der verderblichen Lehre Gottschalks und von einer dieser Lehre ergebenen, weit verbreiteten Secte redet, so kann dies nach S. 20 „nur eine Folge der gegen Gottschalk gereizten und feindseligen Stimmung Rabans sein, in welcher er sich höchst ungerechte Consequenzmacherei zu Schulden kommen läßt.“ Diese nämliche Stimmung hat die Mitglieder der Synode zu Mainz und deren Verhandlungen beeinflußt und es zu einem ruhigen und unbefangenen Eingehen auf die Sache Gottschalks nicht kommen lassen. — Ferner: S. 43 hat der Verf. ganz richtig aus dem Antwortsschreiben Rabans an Hincmar vom J. 850 herausgehoben, daß der Mainzer Erzbischof mit der milden Behandlung, welche der Rheimser Metropolit zu jener Zeit dem monachus miserabilis angedeihen ließ, nicht zufrieden war. Aus dem nämlichen Briefe wird nun aber später (S. 96), wo es gilt, dem Erzbischof von Rheims unlautere Motive im Benehmen gegen Gottschalk zu unterstellen, die Folgerung gezogen, es sei Rabanus Maurus mit dem ganzen Handel, mit dem ganzen Vorgehen gegen den Mönch, aber in ganz entgegengesetzten Sinne, unzufrieden gewesen. — In gleicher Weise ist auch die Geschichte der Synode zu Quiercy behandelt. Man werde zum voraus den Erfolg berechnen und abmessen können, heißt es S. 33, welchen die im J. 849 zu Quiercy abgehaltene Synode für Gottschalk haben mußte, „da Hincmar auf diesem Concil Vorsitzender, Ankläger und Richter war“ (nach Schröckh). Daß um Hincmar eine ansehnliche Zahl von Bischöfen, Aebten und andern hervorragenden Männer versammelt war, wird nicht berücksichtigt, oder stillschweigend angenommen, diese alle seien nur willenlose Werkzeuge des Bischofs gewesen. Ueber den Gang der Verhandlungen auf der Synode heißt es S. 37 wörtlich: „Nach allem nun, was wir hiernach von der Synode wissen, scheint dieselbe in höchst aufgeregter Weise, sehr schnell und ohne tieferes Eingehen in die Sache verfahren zu sein.“ Ein Blick auf den Bericht Hincmars über die Synode überzeugt, daß zu dieser Annahme kein Anhaltspunkt vorliegt. Viel eher möchte man aus den Aeußerungen Hincmars gegentheilige Schlüsse ziehen. Wenn dieser z. B. erzählt, Gottschalk habe per totum diem sine respiratione aliqua mit Citaten aus den Vätern aufgewartet, so blickt hier doch ziemlich deutlich durch, daß man sich mit Gottschalks Angelegenheit per totum diem beschäftigt und eben seiner Sache die Hauptthätigkeit der Synode gewidmet war. Auch das werden wenige Leser dem Verf. ohne weiteres glauben, daß in dem Berichte Hincmars, Gottschalk habe zu seiner Vertheidigung nihil dignum ratione vorzubringen gewußt, sondern immer nur Väterstellen recitirt, ein offener Widerspruch liege. Beides kann wahr sein und bestätigt nur das, was Andere über Gottschalks Seelenzustand berichten. Der ganzen zusammenfassenden Darstellung der Vorgänge zu Quiercy (S. 39) können wir so nur den Werth willkürlicher Vermuthungen zuerkennen.

Anstatt auf weitere Einzelheiten einzugehen, soll nur noch bemerkt sein, daß die von Gottschalk und Hincmar gegebenen

Charakterschilderungen in gar manchen Beziehungen beanstandet werden müssen. Die dem Rheimser Metropoliten gewordene Beurtheilung zumal erinnert zu sehr an die Auffassung, welche Weizsäcker und einige gleichgesinnte Historiker über Hincmar und sein großartiges Wirken vertreten. Dem Verf. wäre zu rathen, sich bei seinen fernern historischen Studien eben auch nach dieser Seite hin unabhängiger zu stellen.

Tübingen. Reiser.

Geschichte des **Benedictiner-Stiftes Melk** in Niederösterreich, seiner Besitzungen und Umgebungen. Von **Ignaz Franz Keiblinger**, Capitular und Archivar dieses Stiftes ꝛc. ꝛc. Zweiter Band. Geschichte der Besitzungen. Mit Abbildungen von Bauwerken und Siegeln. Mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Wien, Fr. Beck 1869. 5 Bl. 992 S. 8. (14 Hefte à 20 Sgr.).

Mit der 14. Lieferung des 2. Bandes ist die Geschichte des Stiftes Melk zu vorläufigem Abschluß gebracht. Der Verf. macht es von verschiedenen außerhalb seines freien Beliebens liegenden und noch nicht zu berechnenden Umständen abhängig, ob noch ein 3. Band, der die nicht mehr zum Stift Melk gehörigen Besitzungen behandelt, folgen soll. Sollte das Erscheinen des 3. Bandes in eine all zu ferne, unsichere Zukunft verlegt werden müssen, so soll statt desselben, wahrscheinlich schon gegen Ende dieses Jahres, ein besonderer Anhang als Nachtrag zum 2. Bande geliefert werden [1]). Sowohl dem Verf., der eine lange Reihe von Jahren hindurch so unsägliche Mühe und so ausdauernden Fleiß auf dieses Werk verwendet hat, wie auch der Wiener Akademie und dem Melker Abt, die durch reichliche Geldopfer das Erscheinen des Werkes ermöglicht haben, wird jeder Freund der allgemeinen wie insbesondere der österreichischen Geschichte den wärmsten Dank nicht versagen. Schon im Lit.-Bl. 1868, Sp. 817 ist bei der Besprechung der bis dahin erschienenen Lieferungen dem Verf. die vollste Anerkennung für seine gründliche und gediegene historische Arbeit ausgesprochen worden. Es erübrigt hier nur noch, in Kürze auf den Inhalt der drei letzten Lieferungen hinzuweisen. In ihnen wird die Geschichte mehrerer Pfarreien und Localieen von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart an der Hand einer zahllosen Menge von Urkunden und andern archivalischen Actenstücken behandelt. Wenn auch das oft minutiöse Detail für den entfernter stehenden Geschichtsfreund wenig Interesse bietet, so wird doch derjenige, der zu den besprochenen Ortschaften in näherer Beziehung steht, dem Verf. für die außerordentliche Ausführlichkeit großen Dank wissen. — K. gibt in allem lediglich der Wahrheit die Ehre, und ohne Scheu und Vorurtheil berichtet er auch solche Dinge, welche auf die Sittlichkeit und Frömmigkeit einzelner Professen von Melk und verschiedener zur Abtei gehöriger Pfarrer kein sonderlich günstiges Licht werfen. Er findet die Erklärung mancher im Melker Territorium während des 16. und 17. Jahrhunderts zu Tage tretenden beklagenswerthen Erscheinungen in den damaligen kirchlichen Zuständen Deutschlands überhaupt, insbesondere aber darin, daß man, um wenigstens katholisch gläubige Priester für die vielen unbesetzten Pfründen und sehr schwach bevölkerten Ordenshäuser von Oesterreich zu erlangen, sich gezwungen sah, den aus den verschiedensten Ländern des heiligen römischen Reiches und selbst aus den niederländischen Provinzen eingewanderten Fremden den Zutritt zum geistlichen Stande und die Pforten der Klöster zu öffnen und dann, ohne genauere Prüfung ihres Vorlebens und ihrer Sitten, die erledigten Plätze mit ihnen zu besetzen, für welche sie sich leider nur allzubald als ungeeignet oder doch wenig Nutzen stiftend bewiesen. — Von Interesse ist es, einen Beleg für die Gewohnheit des Mittelalters, über Verträge und andere Rechtsgeschäfte auf Friedhöfen und in den Vorhallen der Kirchen öffentlich und feierlich zu verhandeln, in den Jahrbüchern von Lilienfeld zu treffen. Am 4. Aug. 1282 fertigte die Wittwe Margaretha von Puchberg in Radelbrunn zu Ravelsbach vor der Kirche auf dem Friedhofe in Gegenwart des Abtes Weikard von Lilienfeld, des Marschalls von Oesterreich Stephan von Maissau und mehrerer Adeligen aus der Umgegend die Urkunde über die Schenkung ihrer Besitzungen zu Krems, Stratzing und Radelbrunn an das genannte Kloster aus. Bei der weitern Besprechung der Geschichte der Pfarre Ravelsbach vernehmen wir, daß hier schon im Mittelalter dem Jugendunterrichte einige Sorge gewidmet wurde; denn schon 1344 und in den folgenden Jahren finden wir dem Schulmeister zu Ravelsbach, wie dem Meßner die damals gewöhnlichen Bezüge bei den gestifteten Jahrtagen angewiesen. Matthäus Frueauf kommt 1590, Andreas Rigon 1658 als Schulmeister zu Ravelsbach vor. In der Pfarre Großriedenthal geschieht eines Schullehrers im Jahre 1651 Erwähnung. In dieser Pfarre hat sich nebst dem bis zur Spitze aus Quadersteinen gebauten noch von der alten Kirche herrührenden Thurme ein zweites Ueberbleibsel von der alten abgebrochenen Kirche an einer zum Pfarrhofe gehörigen Mauer, der Kirche gegenüber, bis in unsere Tage erhalten, nämlich die in Stein gehauenen Bildnisse des auferstandenen Heilandes mit der Siegesfahne in der Hand, auf dem leeren Grabe sitzend, und der zwölf Apostel, sechs zu jeder Seite, ein Werk des 14. oder der ersten Decennien des 15. Jahrhunderts, welches augenscheinlich einst dem Parapet oder der Brustwehr des Orgelchores eingefügt war und daher auf einen um jene Zeit geschehenen neuen Bau oder auf eine bedeutende Wiederherstellung der Kirche hinweist. — Ein allgemeines Interesse beanspruchen die Nachrichten, welche hin und wieder über die Verheerungen während der Hussitenzüge und der Stürme des dreißigjährigen Krieges gebracht werden.

Man kann nur wünschen, daß die Archivare der übrigen bedeutendern Stifte Oesterreichs das Beispiel Keiblingers nachahmen und die Vergangenheit ihrer Stifte in ähnlicher Weise bearbeiten möchten.

Köln. L. Ennen.

1) Der Verf. ist am 4. Juli d. J. gestorben.

Liturgik.

Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum etc. Editio Ratisbonensis sexta missis novissimis aucta. Cum approbatione Sacrorum Rituum Congregationis. Regensburg. Pustet 1868. 82. 544 (244) u. XII S. gr. 8. (Außerdem beigedruckt ein Supplementum missarum novissimarum. IV S.).

Diese sechste Regensburger Ausgabe des Missale ist die zweite in Octav. In jeder der seit 1849 erschienenen Ausgaben ist die möglichste Vollständigkeit und Correctheit mit Erfolg angestrebt: alle inzwischen angeordneten neuen Feste wurden alsbald aufgenommen, alle Decrete der S. R. C. wurden berücksichtigt, in zweifelhaften Fällen wurde in Rom angefragt, und etwa eingeschlichenen Fehlern wurde sorgfältig nachgespürt. Bei solchem consequent fortgesetzten Fleiße der Herausgeber, und durch die große opferwillige Sorgfalt, welche die Verlagshandlung auf die würdige äußere Ausstattung des Meßbuches verwendete, mußten die Regensburger Ausgaben, wir dürfen wohl sagen einen alle andern Editionen überragenden Ruf erlangen. Wenn man weiß, welchen bedeutenden Kostenaufwand jede neue Edition eines liturgischen Buches in Roth- und Schwarzdruck, mit neuen Lettern, neuen Initialen, verändertem Format, angemessener und würdiger Ausstattung verursacht, und daß dieser Aufwand gerade beim Missale am allerbedeutendsten ist, so dürfte man schon aus den sechs verschiedenen Auflagen innerhalb neunzehn Jahren auf die weite Verbreitung dieser Editionen und hiernach auf deren anerkannten Vorzüge einen richtigen Schluß machen. Die sechs Regensburger Editionen tragen die Jahreszahlen 1849 fol. 1858 fol. 1861 8. 1863 fol. mai. 1866 fol. min. 1868 8. Die Ausgabe von 1858 wurde von Pius IX. mit einer goldenen Medaille geehrt. Cardinal Diepenbrock adoptirte diese Edi-

tion unter Vorsetzung eines eigenen Titels und eigener Approbation als Diöcesan-Missale und ließ dazu durch die Regensburger Officin in gleicher Form und mit gleichen Lettern das neu hergestellte, an 20 Bogen starke Breslauer Proprium drucken; es folgte eine lange Reihe von Bischöfen, welche dasselbe gleichfalls für ihre Diöcesen approbirten und ihre Proprien dazu drucken ließen. Es waren in dieser Edition vom Jahr 1858 unter Gutheißung der Bischöfe von Breslau und Regensburg mehrere offenbare Fehler und Versehen der römischen Vorlagen von 1842 und 1856 verbessert; namentlich waren die sehr bedeutenden und flagranten, oft gerügten und geschichtlich bis zu ihrem Ursprunge verfolgten Fehler der Romana in den Festtitel-Ueberschriften am 11., 13. und 18. Aug. und am 9. und 11. Sept. beseitigt. Auch war nach Vorgang des von der S. R. C. approbirten Mailander Breviers vom J. 1852 eine richtige Wortschreibung consequent durchgeführt. Nur diese Orthographie wurde von den Herausgebern der Octavausgabe von 1861 wieder verlassen, während die römischen Editionen von 1861 und 1862 bei ihren alten Fehlern beharrten, mit Ausnahme des schweren Fehlers in der Rubrik zum Corpus christi-Fest, in Betreff dessen schon während des Druckes 1858 von Regensburg aus nachdrückliche Vorstellungen in Rom geschahen, jedoch eine Entscheidung nicht so zeitig bewirkt werden konnte, um bereits in der Folio-Ausgabe von 1858 die Verbesserung bewirken zu können. Seitdem haben auch die römischen Editionen und alle folgenden den Fehler verbessert. In den ältern Missalien steht die Rubrik unvollständig und ungenügend, aber doch ohne positiven Fehler. Etwa seit 1820 wollte man das Fehlende ergänzen, beging aber das Versehen, durch ein ungeschickt angebrachtes „et“ die rubrikale Vorschrift ganz fehlerhaft zu machen. Im Brevier blieb die alte Rubrik in ihrer Unvollständigkeit, wie in den alten Missalen. Selbst die authentische römische Brevierausgabe von 1857 hat dieselbe mangelhaft. Das Verdienst, die Rubrik zuerst vollständig und richtig gebracht zu haben, gebührt dem Kemptener Diurnal von 1858, welches bei dieser Gelegenheit auf das Decret der S. R. C. vom 30. Mai 1699 in Ulissipon. hinweist. Nicht unbemerkt möge bleiben, daß die Benedictiner-Breviere schon vor mehr als hundert Jahren diese Rubrik materiell ganz richtig und vollständig enthalten, wiewohl in formeller Beziehung größere Concinnität und eine jeden Zweifel ausschließende Bestimmtheit zu wünschen wäre. Aus den Ordensbrevieren der Dominicaner, Cistercienser oder Karmeliter ist nichts zu ersehen, da für diese Orden die Octava Corporis Christi absolut privilegirt ist, insofern nämlich, als dort dieselbe auch festa I. classis cadentia admittirt, folglich von einer translatio infra octavam, um welche es sich hier handelt, nicht die Rede sein kann.

Die Regensburger Folio-Ausgabe von 1863, ein prachtvoll ausgestattetes Buch (vgl. Kathol. Lit.-Zeit. 1864, No. 12), mußte, weil derselben die damals neueste römische Edition von 1862 aus der Propaganda als Authentica vorlag, zu deren immer noch nicht beseitigten Fehler zurückkehren; und so finden wir denn wieder die oben genannten fünf fehlerhaften Titelüberschriften, und müssen sie bis auf den heutigen Tag in dem römischen und den folgenden Regensburger Editionen hinnehmen, weil eben noch kein Verbesserungs-Decret von der S. R. C. erfolgt ist. Ebenso ist es mit mehrern andern des öftern öffentlich besprochenen Mängeln (vgl. Kath. Lit.-Z. a. a. O.). Doch ist diese Ausgabe wieder zu der richtigen Orthographie zurückgekehrt; und von dieser richtigen Schreibung sind denn auch bis heute die Regensburger nicht wieder abgefallen, so wenig als die römischen Editionen bis jetzt das Richtige aufgenommen haben. Auch die fehlerhaften „tantum“ an Dom. infra Oct. Ascens. und Dom. infra Oct. Corp. Christi scheinen sich verewigen zu sollen. Letzteres ist für 1886 [1]) offenbarer Fehler.

1) 1886, nicht 1868 ist auch in meinem Artikel Lit.-Bl. 1868, Sp. 901, Z. 1 zu lesen.

Die Regensburger Ausgabe vom J. 1866, über welche in diesen Blättern 1866, No. 15 berichtet wurde, hatte die ganz unerwartete und der übergroßen Mehrzahl der Sachverständigen in Deutschland erwünschte Eigenthümlichkeit, daß die bei der römischen Revision vom J. 1860 weggestrichenen, auf die göttliche Person des h. Geistes zurückweisenden eiusdem nicht nur an allen gegen die Wegstreichung öffentlich durch die Kritik in Schutz genommenen, sondern auch an andern analogen Stellen wieder erschienen, und zwar auf Grund der von Rom nach Regensburg gelangten Weisungen. Freilich sollten alsbald die zum Ueberdrusse besprochenen eiusdem wieder alle verschwinden, weil für dieselben kein ausdrückliches Decret zu erlangen war. Die neueste stereotypirte Romana von 1868 hat sie wieder alle weggestrichen, wogegen sie in der vorliegenden neuen Ausgabe bis auf Eines, dessen Ausmerzung in der römischen Approbation ausdrücklich verlangt ist, wieder erscheinen, wie es scheint, per indultum, um sodann in der auf das nächste Jahr 1869 bereits im Drucke begriffenen Hochquart-Ausgabe, wieder, und dann für immer weggestrichen zu sein. Wir unseres Theils wollen dieses ungewisse Hin- und Herschwanken einstweilen noch als eine Stütze beanspruchen für unsere, den Gehorsam übrigens gegen eine rechtskräftige Entscheidung der S. R. C. nicht präjudicirende Meinung, daß die alten eiusdem an ihrer altherkömmlichen Stelle wohl unangefochten zu belassen wären [1]).

Von der Ausgabe von 1866 wurde auch lobend anerkannt, daß sie den an einigen Stellen gefälschten Cantus wieder in musterhafter Correctheit herstellte und durch schönen Notendruck vor zukünftigen Irrungen sicherte. Auch die vorliegende Ausgabe bietet in sehr schönem und deutlichem Notensatze den richtigen Gesang, was um so erfreulicher ist, da gerade mittelst der Handausgaben besonders den jüngern Theologen und dem jungen Klerus die Gelegenheit werden soll, das Missale öfters zu durchlesen und sich bei dieser Gelegenheit auch jeweilig in den Altargesang einzuüben. Nur drei verhältnißmäßig leichte Versehen im Notensatze habe ich gefunden: S. 168 steht in der viertletzten Zeile des Gesanges bei der Theilung des Wortes degentibus, und am Ende der vorletzten Zeile für das folgende Levate ein falscher Custos, und demzufolge ist hier durch weitere Irrung das Wort Levate um eine Terz zu hoch notirt; S. 206 in der Allerheiligen-Litanei ist nach Propitius esto das Wort Parce mit den Noten b, c, statt c, b, notirt; vgl. Lit.-Bl. 1866, No. 15. — Was ich a. a. O. über den Cantus des Pater noster in der Missa Praesanctificatorum und dessen muthmaßliche Eigenthümlichkeiten bemerkt habe, glaubte ich der besondern Aufmerksamkeit der römischen Revisoren empfehlen zu dürfen. Nun finde ich, daß wirklich eine solche Revision stattgefunden hat. Es ist nämlich in der jüngsten stereotypirten römischen Quart-Ausgabe, in welcher der Notensatz im Allgemeinen ohne Sorgfalt behandelt ist, gerade dieses Pater noster sehr sorgfältig und ganz tadellos hergestellt, und zwar so, daß der Gesang im Eingang reiner tonus ferialis ist, sodann bereits bei Sanctificetur nomen tuum und Adveniat regnum tuum zum Theil, noch mehr bei Fiat voluntas tua in den tonus solemnis übergeht, und von Panem nostrum an sich ganz zu dem tonus solemnis erhoben hat. Irre ich nicht, so möchte dieser allmählichen Steigerung irgend ein mystischer Gedanke zu Grunde liegen, etwa, daß bei dem Tode des Heilandes die Sanctificatio nominis, der Adventus regni und das Fiat voluntas potentiell zur feierlich vollendeten Thatsache erhoben werde. Unsere Ausgabe hat, wie die von 1866, durchaus den reinen Ferialton, während die frühern Regensburger Editionen noch den gemischten Cantus haben. Es möchte gerathen sein, nach Vorgang der Romana in demnächstigen Editionen zu dem gemischten Cantus zurückzukehren.

1) Vgl. Lit.-Bl. 1866, Sp. 489.

Als die erste Handausgabe im J. 1861 erschien, äußerte Ref. (Kath. Lit.-Ztg. 1862, No. 12) den Wunsch, daß sie weite Verbreitung erlangen und hauptsächlich in die Hände des jungen Klerus kommen möchte. Die Vertrautheit mit dem gesammten Inhalte des Missale ist bei weitem nicht so allgemein, als es für die Förderung der Kenntniß und des Verständnisses der Liturgie wünschenswerth erscheint. Das Erscheinen der vorliegenden zweiten Handausgabe nach so verhältnißmäßig kurzer Zeit läßt annehmen, daß die erste Ausgabe einem wirklichen Bedürfnisse entgegengekommen, und darum eine rasche und weite Verbreitung gefunden habe. Der gegenwärtigen Ausgabe ist eine gleich rasche Verbreitung zu wünschen. Sie läßt an Schönheit und Gefälligkeit der äußern Ausstattung nichts zu wünschen übrig. Sie hat glattes und starkes, milchweißes Papier und einen durchweg scharfen und auch für schwache Augen leicht leserlichen Roth- und Schwarzdruck. Der Text ist correct und einige leichtere Versehen sind in der Approbation der S. R. C. namhaft gemacht und als Corrigenda verzeichnet. Der Notensatz ist bis auf die erwähnten Versehen sehr schön und richtig. Der Appendix Missarum ist sehr reich, und enthält ungefähr 120 Messen für verschiedene Diöcesen und Kirchen, zu denen in einem vier Seiten umfassenden Supplementum Missarum novissimarum noch fünfzehn Messen von „Seligen" kommen, deren Heiligsprechung bevorsteht. In diesem Supplementum findet sich auch dasjenige angegeben, was nach dem Decret der S. R. C. vom 29. Febr. 1868 den Gradualgebeten der Messe de SS. Corde Iesu für die Votivmesse tempore septuagesimali und tempore paschali beigefügt werden soll, und was in das Corpus des Missale noch nicht aufgenommen war. Manches, was in der ersten Handausgabe von 1861 noch nicht stehen konnte, findet sich hier an richtiger Stelle; so S. Angela Merici nach dem Decret vom 11. Juli 1861 am 31. Mai im Corpus des Missale; Maria ab Angelis am 16. Dec. pro aliquibus locis; desgl. XXVI. Mart. Iapon. am 5. Febr. nach dem Decret vom 10. Juli 1862; desgl. 5. Febr. Tres Mart. Iapon.; 11. Febr. Ioannes de Britto u. s. w. eine ganze Reihe, von denen bis Ende April bereits sechs, unter diesen auch Petrus Canisius, in der neuesten Romana fehlen. Die Romana hat Dom. II. post Pascha Translatio S. Vincentii a Paulo. Unsere Handausgabe und auch die Ausgabe von 1866 geben das für das Fest Nöthige gelegentlich der eigenen für die Congregation des Heiligen indulgirten Messe an, ohne jedoch irgendwie anzudeuten, wo und wann das festum Translationis zu suchen sei.

Der reichhaltige Appendix der Regensburger Ausgaben ist durch ein eigenes päpstliches Decret, welches vor der jüngsten Handausgabe abgedruckt ist, gutgeheißen; in demselben wird dem Verleger durch den h. Vater großes Lob gespendet für die rühmliche Sorgfalt, welche von ihm auf die würdige Ausstattung des Missale verwendet wird.

Regensburg. Schmitz.

Geschichte.

Die **Herkunft der Franken** von Troja, Zur Lösung eines ethnographischen Problems von Dr. **Joseph Wormstall.** Münster, Russell 1869. 2 Bl. 63 S. 8.

„Ueber die Herkunft und die ersten Wohnsitze der Franken," sagt K. A. Menzel, Geschichten der Deutschen I, 200, „ist mehr geforscht worden, als über die der übrigen germanischen Stämme, weil bei dem Stillschweigen des Tacitus und Ptolemäus das Feld der Vermuthungen in größerer Ferne sich öffnet." Menzel selbst entscheidet sich dann für die Annahme, daß jene Bezeichnung ursprünglich und zunächst einem von Osten her bis in die Rheingegend vorgedrungenen besondern Volksstamme angehört und von ihm weiterhin auf die am Niederrhein und in Belgien wohnenden Völkerschaften überhaupt sich ausgedehnt habe. Seiner Ansicht gegenüber steht die andere, der zufolge — um sie in der Fassung eines ihrer Hauptrepräsentanten wiederzugeben — an den „Franken, wie sie im 3. Jahrh. erscheinen, nichts neu ist, als der Name, der Sache nach aber nur Völker auftreten, welche den Römern zu den Zeiten des Augustus schon sehr wohl bekannt waren." (Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit. 3. Beilage). Bereits früher und noch mehr in unsern Tagen hat diese letztere Ansicht fast allgemeine Geltung erlangt. Daß aber dennoch „die Meinung von einer Einwanderung der Franken als eines neuen Volkes" noch nicht so vollends „beseitigt" sei (Bender, über Ursprung und Heimath der Franken, Braunsberg 1857, S. 10), lehrt die oben angezeigte Schrift, an deren Verfasser sie neuerdings einen entschiedenen und gewandten Sachwalter gefunden hat. Mit der gegentheiligen, gewöhnlichen Anschauung versichert derselbe um weniger sich befreunden zu können, als letztere zugleich eine „absolute Ungültigkeitserklärung der sog. altfränkischen Stammsage" von einer östlichen Herkunft der Franken einschließe und den betreffenden Angaben bei Gregor von Tours, Fredegar rc. „jede historische Berechtigung" abspreche. Das erschien um so voreiliger, weil die fränkischen Erzählungen selbst auf ältere (ihrerseits allerdings mißverstandene oder ungehörig ausgebeutete) griechisch-römische Berichte zurückwiesen und sich beriefen. Und da nun einer dieser ältern außerfränkischen Berichte oder vielmehr gerade die „Grundquelle" der spätern Darstellungen unlängst wieder an das Tageslicht getreten, so dränge um so stärker die Frage sich auf, was denn eigentlich der historische Kern der beregten fränkischen Ueberlieferung sei. Als solcher nun gilt dem Verf. die Herüberkunft eines „ostgermanischen raubfahrenden Kriegerstammes" aus den Gegenden am Asow'schen Meere resp. aus Kleinasien an den Mittel- und Niederrhein in dem zweiten Viertel des 3. Jahrh. Diese „Urfranken," zuerst unfern des Schwarzen Meeres von den Römern zurückgedrängt, haben sich nunmehr gen Westen gewandt und so endlich die Gebiete der Sigambrer, Bructerer, Chatten rc. erreicht, die ihnen unterlagen und allmählich in deren Namen aufgingen [1]).

Zur Rechtfertigung dieser Aufstellungen tritt W. zuvörderst den Nachweis an, daß in jenen Districten an der rechten Seite des Rheins gegen Mitte des 3. Jahrh. in der That ein neues, bis dahin unbekanntes Element im Andrang begriffen erscheine, dessen die Römer sowohl als die von Alters her dort angesessenen deutschen Stämme gleichermaßen sich zu erwehren versuchten; auch seien insbesondere die Kämpfe des Alexander Severus und Maximin nicht sowohl am Oberrhein (gegen die Alemannen), als vielmehr nach der ganzen Beschreibung der Gegend weiter nördlich vom Main vorgefallen. Zwei Punkte werden dabei noch speciell zu erwägen gegeben: a) die Verschiedenheit der Sinnesart, Sitte, Lebensweise der Franken von derjenigen der westdeutschen Völkerschaften, wie sie Tacitus schildert: der erstern (auch noch späterhin hervortretende) Wildheit, Grausamkeit, Wortbrüchigkeit im Gegensatze zu den Tugenden, die der römische Geschichtschreiber an den Deutschen besonders rühmt rc.; b) der Umstand, daß sowohl „niederdeutsche Stämme an Ruhr und Lippe, wie oberdeutsche an Sieg, Lahn und Main" zu den Franken (nach dem politischen Begriffe des Wortes) gehören. „Dieses Vorkommen zwiesprachiger Gaue, zweier deutschen Hauptdialekte im ältesten Frankengebiet bezeugt wiederum die neue Francia als ein Product der Eroberung." — In dem zweiten Abschnitte handelt es sich nunmehr darum, dieses neu hinzugekommene Ele-

---

1) In der Pariser Revue critique 1869, No. 17 (24. Avril) wird ein Werk von Moet de la Forte-Maison Les Francs, leur origine et leur histoire etc., Paris 1868, 2 Bde., besprochen, welches die Franken aus Phrygien kommen läßt. Die Red.

ment näher zu ermitteln, oder mit andern Worten: für die in jener Zeit stattgefundene Herüberkunft der „Urfranken" aus dem Osten positive Belege zu liefern. Diese aber bietet dem Verf. vorzüglich das wieder aufgefundene und durch H. Wuttke (Leipzig 1853) edirte Breviarium Hieronymi ex Cosmographia Aethici dar. Unter dem Romulus, welcher nach des Letztern Erzählung nach Ermordung seines Großvaters Numitor und seines Bruders Remus Pannoniam vastavit . . ., post primam eversionem Troiae secundus cruentator peraccessit, cum Franco et Vasso, qui ex regia prosapia remanserant . . ., dimicavit und durch deren Besiegung die mittelbare Veranlassung wurde, daß diese durch Rhätien nach Germanien zogen und hier die Stadt „Sichambria" bauten, glaubt W. den Kaiser Caracalla versteckt, der seinen Bruder Geta umbrachte, gegen ostgermanische Stämme glücklich focht und auf dem Zuge in den Orient auch Troja einnahm. (Nach Dio Cassius ein bloßes Schaustück!) Danach würde nun auch der Abzug des Francus und seiner Gefährten aus dem Orient in die letzten Jahre des Caracalla und deren Ankunft am Rhein etwa in die Regierung des Alexander Severus, also eben in jene Zeit fallen, wo wir nach dem ersten Abschnitt „ein neues Volk in voller Raubarbeit am Mittelrhein finden" und nicht lange nachher der Name „Franken" zum ersten Male bei den Geschichtschreibern auftritt. Die auf römischen Berichten beruhenden Ergebnisse ad I. und diese Erzählung des Aethicus ad II. würden somit gegenseitig sich zur Bestätigung dienen. Außerdem aber leistet nach der Ansicht des Verf. das gedachte Breviarium uns noch einen doppelten Dienst: es liege nämlich in demselben uns jetzt die Quelle vor, aus welcher die altfränkischen Annalisten ihre Angabe von der Herkunft der Franken von Troja entnahmen (wobei ihnen freilich bei dem niedrigen Stande der Geschichtskenntniß sogleich die alte Troja vorschwebte); und zweitens erhelle zugleich, weshalb Fredegar sage, der h. Hieronymus habe über die alten Frankenkönige geschrieben. — Bemerkungen über die Persönlichkeit des Aethicus, die Aechtheit des Breviarium 2c. und ein Rückblick schließen die Arbeit.

Dies die Anlage und der wesentliche Inhalt der Abhandlung, die dazu angethan ist, das Interesse auch des Theologen in Anspruch zu nehmen, nicht etwa nur insofern sie dem Kirchenlehrer Hieronymus ein Werk vindicirt, dessen keines der ältern Verzeichnisse seiner Schriften, so wie der neuern Handbücher der Patrologie gedenkt, sondern auch mit Rücksicht auf das Hauptthema selbst. Wie nämlich für den Fall, daß „sich die Urfranken als ein ostgermanischer raubfahrender Kriegerstamm erweisen," behufs Ableitung und Erklärung der staatlichen und socialen Verhältnisse der Franken in der nächstfolgenden Zeit neben dem „alten Stamme" der Bevölkerung jener Gegend „das neue Pfropfreis" in Betracht kommen müßte (vgl. S. 3 f.), so müßte solches in ähnlicher Weise geschehen behufs Würdigung ihrer Stellung zur christlichen Religion und Moral. „Selbstverständlich" zwar, wie Friedrich in dem 2. Bande seiner Kirchengeschichte Deutschlands S. 4 bemerkt, „gehören Erörterungen über ihren (der Franken) Ursprung . . nicht in eine Kirchengeschichte; uns genügt das Resultat all dieser Untersuchungen, daß sie ein Bund deutscher Völker am Rheine waren, welcher u. s. w." Allein eben dieses Ergebniß, wie es so ziemlich allgemein schon als feststehend galt, erscheint hier wieder in Frage gestellt; und deswegen darf auch das ‚Theol. Lit.-Bl.' es sich nicht wohl versagen, auf W.'s Untersuchungen und abweichende Resultate die Aufmerksamkeit seiner Leser zu richten. Eine eingehendere Kritik derselben wird die Aufgabe der Fachmänner und Fachorgane sein. Ref. kann hier mehr nur im Allgemeinen den Eindruck bezeichnen, den eine bedächtige Lectüre der Schrift und wiederholte Vergegenwärtigung ihrer Hauptpunkte ihm verursachte. So manche neue Momente W. ins Mittel gebracht und so sehr verschiedene Bemerkungen und Argumente desselben auch uns wichtig und beachtenswerth dünken: von der Richtigkeit der hier versuchten Lösung des „Problems" und namentlich auch von der Aechtheit des Breviarium Hieronymi hat die Abhandlung uns nicht zu überzeugen vermocht, trotz der Concessionen, welche der Verf. in Bezug auf die Originalsprache der Kosmographie des Aethicus und die dermalen vorliegende Form des Breviar. Hieron. macht, so wie trotz einer gewissen alten Sympathie des Berichterstatters selbst für solche Hypothesen und Combinationen, welche der vielerörterten fränkischen Tradition eine mehr reale Unterlage gewähren.

Um jedoch das Eine wie das Andere nicht bloß einfach hinzustellen, sondern wenigstens irgendwie zu erläutern, greifen wir einen Punkt aus dem zweiten Abschnitt heraus. Wie es offenbar nicht ausreicht, den Namen „Klein-Troja" oder Troia Francorum für Xanten etwa lediglich aus der Substitution eines o für a abzuleiten (Colonia Troiana anstatt Traiana [1]), so findet der Verf. mit Grund bedenklich, die ganze Troja-Sage der Franken „an das schwache Häkchen des Prosper'schen Priamus regnans in Francia zu hängen" und den Satz bei Fredegar: De regibus Francorum, qui olim fuerunt, B. Hieronymus scripsit daraus zu erklären, daß die Chronik Prospers, weil häufig der des Hieronymus angeschlossen, mit dieser für ein Ganzes gegolten. Allein wenn nun auch Fredegar bei jenem Satze den Hieronymus selbst meinte: hat er bei seiner Aeußerung eine ächte oder aber eine unächte oder interpolirte Schrift oder Stelle des Kirchenvaters im Auge gehabt? Wie oft ist nicht, sogar noch in neuerer Zeit, gesagt und gedruckt worden: Thietmar von Merseburg preise Corvey als „das Haupt und die Mutter der sächsischen Klöster, die Zierde des Vaterlandes" 2c.! Und doch ist dieser ganze betreffende Passus L. VII. c. 53, gerade so wie ein anderer in c. 9, nicht von Thietmar, sondern nur eine (in Cod. II.) gelegentlich eingeschobene Verherrlichung jenes Klosters. Ebenso aber weiß man von dem h. Hieronymus, daß gerade ihm eine nicht geringe Anzahl von Schriften irrthümlicher oder mißbräuchlicher Weise beigelegt wurde; und nicht minder ist bekannt, daß namentlich seine Ueberarbeitung der Chronik des Eusebius in den weitern Abschriften die mannigfachsten Abänderungen erfahren hat. Auch die in einigen Codices dieses letztern Werkes bei „Troja" und „Priamus" stehenden Worte: Exinde Francorum origo fuit, welche neben und nächst dem Breviarium von W. besonders hervorgehoben und berücksichtigt werden, machen ganz den Eindruck eines Zusatzes, der in ähnlicher Weise dem Patriotismus eines spätern Abschreibers seinen Ursprung verdankte, wie die vorgedachten Einschiebsel in L. VII. c. 9 und 53 der Thietmar'schen Chronik. Die dem Urtexte des Eusebius genauer entsprechende armenische Uebersetzung, welche dem Ref. nicht zu Gebote steht, wird sicherlich noch weniger eine Spur derselben aufweisen. Was der Verf. S. 48 zu deren Schutze sagt, möchte wohl kein Unbefangener wahrscheinlich finden. Fredegar freilich hat sie gelesen; sie kommen bei ihm schon im Lib. II. im Eingange des dort aufgenommenen längern Berichtes über die alten Frankenkönige vor. Und, so möchten wir glauben, eben diesen längern und frühern Bericht [2]), der mit einem Satze aus der Chronik des Hieronymus beginnt und schließt, hat er wieder im Sinne gehabt, wo er in seiner historia epitomata (ex Greg. Turon.) auf den Heiligen sich beruft [3]), und somit an dieser Stelle nicht sowohl an das Bre-

1) Im dritten Theile der „alterthüml. Merkwürdigkeiten der Stadt Xanten und ihrer Umgebung" hat J. Mooren sogar manche „Bedenken gegen die Existenz der Colonia Traiana" zu X. vorgetragen.

2) Auch der Verf. sieht den längern Bericht für den ältern an und zwar für einen solchen, den Fredegar nicht selbst redigirte, sondern einfach transscribirte.

3) Es scheint ihm nämlich daran gelegen zu sein, rücksichtlich der ältesten Frankenkönige hier den Gregor von Tours zu vervollständigen, und eben deswegen wohl gibt er das Wichtigste aus dem Berichte, den

viarium Hieronymi ex Cosmographia Aethici, als vielmehr an dessen (interpolirte oder glossirte) Chronik gedacht. Denn was auf die Worte „B. Hieronymus scripsit“ weiter folgt [1]), stimmt in der Hauptsache und sogar in einzelnen Ausdrücken mit jenem Bericht überein, während es von der Darstellung des Breviarium mehrfach differirt [2]). Zudem nennt Fredegar in dem Prolog seiner eigenen Chronik von den Werken des Hieronymus gerade und allein dessen Chronik unter den Quellen für seine vorangegangenen Arbeiten, indem er erklärt, er habe „die Chroniken des h. Hieronymus, des Ydacius ꝛc. mit Aufmerksamkeit durchgelesen, und was diese fünf Männer in ihren Chroniken . . kunstvoll und tadellos erzählen, ohne viel wegzulassen, in sein kleines Buch der Ordnung nach eingetragen“ [3]). Und wie eben Lib. II. überhaupt aus einem Exemplare der Hieronymianischen Chronik excerpirt worden ist, so heißt es auch ausdrücklich in einer der beiden von H. Canisius benutzten Handschriften dieses Buches vor dem an die Spitze gestellten Index: Incipiunt capitula chronicae Iheronymi excarsum [4]). Deswegen hat Bouquet ebenfalls keinen Anstand genommen, seinem Abdrucke jenes ältern und längern Berichtes über die Frankenkönige die Aufschrift zu geben: Inter excerpta ex Eusebii chronico Hieronymo interprete.

Was aber die Entstehung und die ganze Fassung dieses ältern Berichtes selbst betrifft, und noch mehr was die Erzählung des Breviarium über Numitor, Romulus, Francus, Troja angeht, so sei es gestattet, auch dazu eine Art Seitenstück aus neuerer Zeit oder vielmehr aus der Gegenwart anzuführen. Als Ref. auf S. 26 f. diese weiter vorn ganz kurz skizzirte Mittheilung des Breviarium las, da ist ihm unwillkührlich die originelle Erzählung eines Landmanns im Ravensbergischen über die Varusschlacht wieder ins Gedächtniß gekommen. In alten Zeiten, so behauptet er, brachen die Römer, bei denen der Papst wohnt, in Deutschland ein, unterwarfen das Münsterland und machten es katholisch. Im Ravensbergischen aber wurden sie von dem mächtigen Fürsten Hermann völlig geschlagen, und so ist diese Gegend von ihnen frei und — lutherisch geblieben! [5]).

Paderborn. Jul. Evelt.

Politische **Zustände und Personen** in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft von **Clemens Theodor Perthes**, ord. Professor der Rechte in Bonn. Erster Band: das südliche und westliche Deutschland. Zweite unveränderte Auflage. Zweiter Band: die deutschen Länder des Hauses Oesterreich. Gotha, Perthes 1862. 1869. VI u. 497, XII u. 380 S. 8. 2 Thlr. 8 Sgr. und 1 Thlr. 22 Sgr.

Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770—1800. Aus archivalischen und andern bisher unbeachteten Quellen. Von **Sebastian Brunner.** Mainz, Kirchheim 1869. XXII u. 564 S. 8. 2 Thlr. 26 Sgr.

Der im J. 1867 verstorbene Bonner Professor Clemens Perthes beschäftigte sich während mehrerer Decennien mit einer Entwicklungsgeschichte der gegenwärtig in Deutschland sich einander gegenüberstehenden politischen Parteien und gab im J. 1862 unter obigem Titel den ersten Band derselben heraus, worin er im ersten Buche die „politischen Zustände und Personen auf dem linken Rheinufer zur Zeit der Fremdherrschaft“ (S. 5—304) und im zweiten die: „politischen Zustände und Personen in den südlichen und westlichen Rheinbundstaaten“ (S. 305—478) behandelte. Der zweite Band sollte seiner Absicht nach die beiden deutschen Hauptstaaten Oesterreich und Preußen nach ihren innern Zuständen und politischen Persönlichkeiten schildern; aber die Arbeit blieb unvollendet und der Verf. entwarf nur „das Bild österreichischer Zustände im vorigen Jahrhundert und zeichnete auf diesem Grunde die maßgebenden politischen Kreise und Personen,“ und dieser Theil der Arbeit ist nun von Prof. Anton Springer in Bonn der Oeffentlichkeit übergeben worden. Das ganze Werk beruht auf sorgfältigen Studien; aber die benutzten zahlreichen Quellen werden am Schlusse jedes Bandes für die verschiedenen Abschnitte nur im Allgemeinen aufgeführt, so daß sich die Belegstellen für die einzelnen Thatsachen u. s. w. nur mit Mühe finden lassen. Dadurch hat das Werk an wissenschaftlichem Werthe offenbar verloren, was um so mehr zu bedauern, weil der Verf. in der Auffassung der Dinge überall sichtlich nach Unparteilichkeit gestrebt und sine ira et studio gearbeitet hat. Seine Urtheile sind im Allgemeinen ruhig und maßvoll; die Darstellung ist einfach und klar.

Aus dem ersten, vor mehrern Jahren erschienenen Bande heben wir einige Einzelheiten nur aus solchen Abschnitten hervor, welche durch neuere Arbeiten ergänzt und berichtigt wurden, und fügen aus unsern eigenen Studien einige Beiträge hinzu, welche im Wesentlichen in Aussprüchen urtheilsberufener Zeitgenossen bestehen. Aus dem zweiten, Oesterreich betreffenden Bande (der im ersten Buch: „die alleinige Geltung überlieferter Zustände“ unter Karl VI.; im zweiten „das Machtbedürfniß Oesterreichs im Kampfe mit den überlieferten Zuständen“ unter Maria Theresia und Franz I. bis 1765; im dritten „die Aufklärung im Kampfe mit den überlieferten Zuständen“ unter Maria Theresia und Joseph II. von 1765—1790; im vierten „Oesterreich und das deutsche Reich;“ im fünften „die politischen Parteien in Oesterreich zur Zeit der Kriege gegen Napoleon 1805—1809“ behandelt) betrachten wir vornehmlich das dritte Buch und verbinden damit die Besprechung einzelner Theile des neuen Werkes von Brunner, der im Anschluß an seine im vorigen Jahre erschienene „theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II.“ (vgl. Lit.-Bl. 1868, 715) aus archivalischen und andern bisher weniger beachteten Quellen neue reiche Materialien zur Charakteristik der Josephinischen Aufklärungsperiode liefert und insbesondere den Nachweis führt, wie sehr diese Periode durch ihren Kampf gegen die Kirche auch auf alle jene socialen Lebensgebiete zerstörend einwirkte, welche über ein Jahrtausend lang in den Lebenskreis der Kirche hineingezogen waren, wie sehr sie die positiven christlichen Elemente in dem höhern und niedern Unterricht, in der Wissenschaft und Kunst, in der Poesie, in der publicistischen Literatur u. s. w. beschädigte. Eins der wichtigsten Capitel des Werks veranschaulicht in actenmäßig constatirten Beispielen die Art und Weise der Klosteraufhebungen und das Gebahren sowohl mit dem Klostergut als mit den rechtmäßigen Besitzern desselben; man lernt da wahre Nachtstücke von Rohheiten und Grausamkeiten kennen und glaubt sich bei den geschilderten brutalen Zerstörungen und Verschleuderungen von unersetzlichen Schätzen der Wissenschaft und Kunst und des christlichen Alterthums in die schlimmsten Zeiten der französischen Revolution versetzt.

---

er im Lib. II. mitgetheilt hatte, an dieser Stelle abermals. Während nämlich der umsichtigere Gregor, hist. Franc. lib. II. c. 9, nach Erwähnung der Hunnen, des Aëtius ꝛc. schreibt: De Francorum vero regibus, quis fuerit primus, a multis ignoratur, und weiter unten: Movet nos haec causa, quod cum aliarum gentium reges nominat (Renatus Profut. Frigeridus), cur non nominet et Francorum, sagt nun an der entsprechenden Stelle und mit denselben Worten beginnend Fredegar seinerseits: De Francorum vero regibus B. Hieronymus . . scripsit. Quod prius Virgilii poetae narrat historia, Priamum primum habuisse regem, cum Troia fraude Ulixis caperetur: exindeque fuisse egressos etc.

1) Anstatt in dem vorstehenden Satze quod in quos zu verändern, möchte Ref. lieber die zunächst folgenden Worte als Parenthese nehmen und das Weitere: Priamum habuisse regem (eos sc.) ꝛc. direct mit scripsit verbinden.

2) Wenn die Behauptung Zarncke's, die Darstellung des Breviar. „habe mit der Erzählung des Fredegar gar nichts Thatsächliches, nur den Namen Francus gemein“ (vgl. S. 44), zu stark ist, so dürfte dagegen W. die zwischen beiden obwaltenden Unterschiede zu wenig in Betracht ziehen.

3) Nach Abels Uebersetzung; vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen. 2. Aufl. S. 77.

4) Lect. antiq. T. II. p. 601 der ersten Ausgabe.

5) Unter den Miscellen des 27. Bandes der Zeitschr. f. Gesch. u. Alterth. Westfalens mitgetheilt von dem Ohrenzeugen Dr. Hechelmann.

Was die christliche Vergangenheit geschaffen und was sich Jahrhunderte lang als segensreich bewiesen hatte, fiel jener „Aufklärung" zum Opfer, welche Joseph II. für sein „eigenes edelstes Besitzthum" und für „die beste Erzieherin der habsburgischen Völker" erklärte; er nannte sie die „Frucht einer toleranten Denkungsart und eines unermüdlichen Kampfes gegen die Anmaßungen des Papstes und der römischen Hierarchie," von welchem Kampfe er „durch nichts abzubringen gewesen, auch nicht durch den höchsteigenen Besuch des Pontifex Maximus in Wien." Er correspondirte über diese „tolerante Denkungsart" und über den Besuch Pius' VI. auch mit der russischen Katharina II., der „Philosophin auf dem Throne." Die betreffenden Briefe und die Antworten der Czarin sind durch das vor kurzem von Ritter von Arneth mit gewohnter musterhafter Sorgfalt herausgegebene Werk: „Joseph II. und Katharina von Rußland" (s. Sp. 562) bekannt geworden.

I. Zu den drei Abschnitten des ersten Bandes des Perthes'schen Werkes: „Kurmainz vor Ausbruch der französischen Revolution" (S. 16—28), „Kurmainz unter den Eindrücken der französischen Revolution" (S. 63—73) und „Kurmainz unter französischer Militärgewalt" (S. 83—101), sowie zu den dazwischen eingeflochtenen Capiteln über Georg Forster und dessen Bethätigung an den Revolutionshändeln (S. 28—63, 73—83) bieten zwei sehr dankenswerthe Arbeiten von Prof. Karl Klein, nämlich dessen „Geschichte von Mainz während der ersten französischen Occupation 1792—1793" (Mainz 1861), welche Perthes (vgl. S. 480) zu spät erhielt, um sie benutzen zu können, und „Georg Forster in Mainz 1788—1793" (Gotha 1863) wesentliche Ergänzungen; letzteres Werk verdient auch schon deshalb besondere Beachtung, weil der Verf. darin einen bedeutenden Nachtrag zu Forsters Schriften liefert. Obgleich Forster die deutsche Sache verrieth und, soviel an ihm lag, einen ansehnlichen Theil Deutschlands dem Erbfeinde in die Hände zu spielen suchte, so hatte doch der bekannte Moleschott die Verwegenheit, bei Gelegenheit der Enthüllung der Schiller-Statue in Mainz die Mainzer öffentlich zu einem Denkmal für Forster aufzufordern, und darum trat Klein mit seiner biographischen Schrift hervor und wies Forsters schwere Schuld quellenmäßig und unwiderleglich nach, „auf daß Niemand in Deutschland einen Mann feiere, der sich so schwer am Vaterlande versündigte." „Möge dies Buch," heißt es am Schluß der Vorrede, „mithelfen, die deutsche Gesinnung in unserm Vaterlande zu erhöhen, um alle jene auszustoßen, welche mit dem Feinde liebäugeln oder zu ihm übergehen." Wir bringen das Buch um so lieber in empfehlende Erinnerung, als es zur Zeit seines Erscheinens nicht nach Verdienst gewürdigt worden ist. Für die Kenntniß damaliger Mainzer Zustände machte Sömering (vgl. Eilers, Meine Wanderung durch Leben II, 277) auf die Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen 1784—1791 aufmerksam, und wir würden über die Vorgänge in Mainz und an den andern geistlichen Kurhöfen wohl noch viel unbekanntes Neues erfahren, wenn einmal das ausführliche Tagebuch eines Secretairs des Cardinal Pacca, welches aus Rom, wie mir dort mitgetheilt wurde, nach Neapel verschleppt sein soll, bekannt gemacht würde. Es sei ungemein reichhaltig, sagte man mir, und biete viel bedeutenderes, als der Cardinal selbst in seinen Memoiren [1]) veröffentlicht habe.

1) Memorie storiche di Monsignor *Bartolomeo Pacca.* Roma 1832. Pacca sah am Rhein mit eigenen Augen den Sturz des alten Reiches, und die kurzsichtige Verblendung der deutschen Fürsten, der geistlichen wie der weltlichen, die sich ihr eigenes Verderben bereiteten, erfüllte ihn mit Kummer und Staunen. In obigem Werke zeichnete er seine Beobachtungen auf. Als mit dem Einrücken der republicanischen Heere in Erfüllung ging, was nicht ausbleiben konnte und was er warnend geweissagt, kehrte er, bekümmert um die Geschicke Deutschlands und der katholischen Kirche, über die Alpen zurück. Vergl. den Artikel: „Der Rhein vor der französischen Revolution" in den ‚Hist.-pol. Bl.' XXVII, 221, dessen Verf. berichtet: „Ich selbst habe den Cardinal noch als achtzigjährigen Greis von seinem rheinischen Aufenthalte erzählen hören; er war eine schlanke, ernste, hohe, ehrfurchtgebietende, schlichte Gestalt, von einem klaren und ruhigen Geiste und einem gläubigen Herzen; und diesen Charakter trägt auch sein Buch."

Unter dem letzten Kurfürsten, Karl Joseph von Erthal, sank die alte sedes sancta Moguntina fast zur Gottlosigkeit herab.

Alle hohen Kreise in Mainz waren von der Illuminaten-Richtung durchzogen; ein großer Theil der Domherren, der Professoren, der geistlichen und weltlichen Räthe, der Coadjutor von Dalberg, der Curator (der Universität) von Benzel gehörten dem Orden an und hielten auch nach dessen Aufhebung in Baiern 1785 die Ordensgrundsätze fest. An den Häusern mancher Domherren sah man statt des Bildes der heiligen Jungfrau jetzt Sinnbilder der Philosophie und Künste, und in ihren Zimmern statt des Crucifixes oder der Apostel Petrus und Paulus die Büste von Voltaire; auf den Tischen lagen Abhandlungen der Illuminaten und die Schriften des Helvetius. An den Tafeln des Adels wurde das Hergebrachte und Bestehende als Vorurtheil lächerlich gemacht. . . Müssiggang und Genuß füllen, schreibt Georg Forster, das Leben jener übermüthigen Classen aus, deren Nichtsthun, deren plumpe Sinnlichkeit und tiefe Unwissenheit das verderblichste Beispiel gibt. Die Freigeisterei der vornehmen Welt gereichte in den Bürgerkreisen den Einen zum Aergerniß und regte in den Andern früher unbekannte Zweifel und Bedenken an (Perthes, S. 24).

In den Mainzer Tagesblättern jener Zeit, die unter den Augen des Erzbischofs gedruckt wurden, finden sich, worauf Perthes zur Charakteristik der dortigen Verhältnisse wohl des Nähern hätte eingehen können, wahrhaft cynische Ausfälle gegen verschiedene kirchliche Einrichtungen, gegen die römische Curie u. s. w. Die Mainzer Universität, zu deren Gunsten der Kurfürst, um sich einen Namen zu machen, kirchliches Eigenthum vergeudete (S. 23), wurde ein förmlicher Heerd religiöser und politischer Verschwörung. Mehrere der dort angestellten Professoren trieben später Verrath am Lande und halfen bei der Auslieferung der Stadt an die Franzosen. Der edle Karl Joseph Windischmann, der in Mainz studirte, bezeichnet die Eindrücke, die er in seiner Jugend empfangen, mit den Worten:

Vor allem war mir die Oberflächlichkeit der Zeit zuwider und das schnöde Verfahren mit ernster Wissenschaft, das ekelhafte Geklatsch von Humanität, Aufklärung, gereinigter Religion und dergleichen. Ich habe am liebsten mich in jene Zeiten versetzt, von denen man mit Livius sagen kann: Damals herrschte nicht wie jetzt Gleichgültigkeit gegen alles Göttliche, damals klügelte sich nicht jeder ein Gewissen und ein Gesetz zu seinem Hausgebrauch heraus [1]).

Erzbischof Erthal stellte Heinse, den Meister aller Schlüpfrigkeiten, als seinem Vorleser an, ließ sich im Kreise seiner Hofdamen dessen Ardinghello, den gemeinsten aller Romane, die je in deutscher Sprache geschrieben worden, vom Verfasser selbst vorlesen, und schenkte diesem für den Roman „zwanzig Dukaten, obschon er über die zweite Hälfte nie seine Meinung sagen wollte." (S. 23). Heinse und der als Bibliothekar angestellte Georg Forster, beide Protestanten, gehörten zu den vom Erzbischof „Berufenen, welche das Licht der geistigen Aufklärung weithin verbreiten sollten, und Se. Erzbischöfl. Kurfürstl. Gnaden selbst," sagt Sömering in einem Briefe, „waren von diesem Lichte durchdrungen." Als Forster einmal dem Erzbischof „von den Religionsbegriffen der Otahiten erzählte, fing dieser an," berichtet Forster, „uns etwas daher zu freigeistern," und als derselbe Forster in einer aus Mainz datirten Schrift den Stammvater des Menschengeschlechts, Adam, „das Geschöpf irgend einer morgenländischen Phantasie" nannte und sich verächtlich von „dergleichen Träumen" wegwandte, wurde ihm im Namen des Erzbischofs lediglich zu bedeuten gegeben, ein solcher Ausspruch „mache bei dem hiesigen Publicum, welches an dergleichen Dinge nicht gewöhnt sei, Aufsehen; er werde selbst fühlen, daß der Ausdruck etwas Auffallendes habe, und werde daher bei künf-

1) Brief vom 17. Mai 1806 an Johann von Müller, dem er auseinandersetzte, wie er zu ernstern und tiefern Ansichten gekommen. Briefe von Joh. v. Müller III, 403.

tigen Gelegenheiten dergleichen Anspielungen auf die biblische Geschichte unterlassen, oder wo die Materie sie etwa erfordere, doch unaufsichtlich und mit dem den herrschenden Ideen der weit ausgebreiteten christlichen Kirche schuldigen Anstand behandeln." Dieser überaus charakteristische Vorgang ist zuerst von Klein in der angeführten Schrift über Forster (S. 1831) nach Verdienst beachtet worden [1]). Die nach Mainz berufenen Protestanten gingen in ihrer Rücksichtslosigkeit auf religiösem Gebiet oft so weit, daß Ernst Xaver Turin, Pfarrer zu St. Ignaz, nicht bloß bezüglich Forsters am 15. April 1792 mit Recht schreiben konnte:

Man denkt hier tolerant, fordert aber von Leuten, die so unglücklich sind, eine göttliche Offenbarung zu mißkennen, wenn sie in Mainzer Diensten und Besoldung stehen, wenigstens Bescheidenheit und keine beleidigende Persiflagen unseres katholischen Religionssystems oder gar plumpe Grobheiten, wodurch Moses für einen Träumer und unsere Bibel für eine Plunderkammer von Hypothesen erklärt werden. Es ist zu bedauern, daß Leute, die den Schild der Philosophie und Toleranz aushängen und den katholischen Klerus so gern insultiren, demselben in der praktischen Ausübung der wahren Philosophie und Toleranz oft so weit nachstehen [2]).

Welche Stellung der Coadjutor Dalberg zu diesen Fragen einnahm, erhellt am besten aus seinen Beziehungen zu Schiller [3]), den er mit Lobsprüchen überhäufte, obgleich der Dichter in seinen kleinen historischen Schriften ziemlich gleichzeitig mit Forster die biblischen Erzählungen für bloße Mythen und Moses für einen Zauberer und Gaukler erklärt hatte. „Während Shakespeare, schrieb Dalberg am 2. Nov. 1790 an den Dichter, die geist- und lebensvollen Kinder seiner Phantasie in ein Drama und Robertson die Bruchstücke seines sammelnden und forschenden Geistes in eine Geschichte schmelze, vereinige er (Schiller) beides, Bildungskraft und Forschungsgeist." Zur Belohnung für seine historischen Arbeiten wurde der Dichter, wie er am 12. Jan. 1791 seinem Freunde Körner meldete, „auf Veranstaltung des Coadjutors zu einem Mitgliede der churmainzischen Akademie nützlicher Wissenschaften aufgenommen," und außerdem versprach ihm Dalberg eine Anstellung in Mainz. „Es waren heitere Tage," schrieb später Caroline von Wolzogen über eine Zusammenkunft mit dem Coadjutor, „und wir malten uns für die Zukunft oft ein herrliches Leben aus in der schönen Gegend von Mainz unter unserm edlen Freund und Beschützer Dalberg. . . Schwerlich hat je ein so schönes Leben existirt, wie unsere Phantasie es dichtete." (Perthes S. 310). Auch über Forster war Dalberg ganz anderer Ansicht als der oben erwähnte Pfarrer von St. Ignaz. „Von Ihnen spricht," sagt Wilhelm von Humboldt im J. 1792 in einem Briefe an Forster, „der Coadjutor mir sehr oft und immer mit einer Wärme, die mir innige Freude gewährt. Er fühlt im ganzen Umfange die Achtung, welche Sie Jedem einflößen müssen" (S. 313). Forster seinerseits urtheilt über Dalberg wie folgt:

Ich habe gestern in Gesellschaft bei dem Coadjutor zu Mittag gespeist. Noch kann ich mir seinen Charakter nicht ins Reine bringen. . . Es liegt, so viel ich sehe, wohl viel Herzensgüte, viel Sanftes darin und zugleich, was gewöhnlich die oft getäuschte Güte begleitet, mancher Zug von Mißtrauen in seinem Blick. In Gang und Stellung hat er etwas Weiches, Vernachläßigtes, Unfestes, welches mir eine gewisse Abspannung des Körpers und Charakters zu verrathen scheint, wiewohl seine Sprache lebhaft genug und seine Theilnahme an wissenschaftlichen und andern Dingen sehr groß ist. Sein Gesicht würde sehr schön sein, wenn er nicht zu kleine Augen, faltige Augenwinkel und eine Mundmuskel hätte, die den Mund sehr niedrig öffnet [4]).

II. Ausführlich handelt Perthes über Dalberg S. 307—325, wo er die Erwartungen, zu denen derselbe berechtigte, und S. 325—347, wo er dessen „Schwäche" Napoleon gegenüber darstellt. Außer den von ihm (vgl. S. 491) benutzten Schriften verdienen zur Charakteristik Dalbergs und seines Treibens noch manche andere herangezogen zu werden, z. B. der Obscuranten-almanach vom J. 1798, aus welchem Eilers I, 319 ein ganz treffendes Urtheil über Dalberg abdruckte, ferner: Karl Ritter, ein Lebensbild von G. Kramer (Halle 1862) Bd. I, 160, 481—482, wo die kriechende Servilität Dalbergs gegen Napoleon aus eigener Anschauung prächtig geschildert wird. Perthes führt das erst von Thiers veröffentlichte Actenstück vom 19. April 1806 an, durch welches der ehemalige deutsche Kurerzkanzler sich zu einem der größten Reichsverräther in der deutschen Geschichte stempelte, und wir hätten ein schärferes Urtheil des Verf. über „dieses Denkmal der Schande," wie selbst der Franzose Alexis von Tocqueville es nannte, erwartet. Der Vater des Verf. dachte weniger milde über den Reichsverräther, und mit ihm stimmten auch andern Patrioten der Zeit, z. B. der schon genannte Windischmann, in der Verurtheilung des „zuckerwässerig süßlichen, humanistisch-phrasenreichen Wortmillionärs Dalberg" überein. „Dalbergs verbrecherische Schwäche" gegen Napoleon, schrieb Friedrich Perthes am 22. Juni 1806, könne nicht scharf genug betont werden. „Diese That drückt das Siegel auf die Sündenmenge des literarischen Zeitalters, wo man glaubte, mit geistiger Cultur und philosophischen Bemühungen auch Kraft, Wahrheit, Rechtschaffenheit und tapfern Sinn zu erlangen. Ueber dem Nachdenken und der Menge Worte verging die Sache" [1]). Wenige Wochen später, am 24. Aug. 1806, schrieb Windischmann aus Aschaffenburg, daß Keiner im Stande sei, die dem Dalberg täglich mehr zur Gewohnheit gewordene Gleichgültigkeit zu verbannen.

Und vollends, seitdem die Föderation (der Rheinbund) zu Stande gekommen, wird es mir am hiesigen Orte unerträglich; denn das niedrige Hofiren vor den Franzosen, die eitlen, alles Nothwendige hemmenden Ausgaben zum Frommen und Nutzen allein der sich selbst gewiß vernichtenden Verbindung, die täglich wachsende Erniedrigung alles Deutschen, das gestümperte Schulwesen durch Menschen wie P(aulus), der Curator ist — Freund, das ist mir ein Dorn in den Augen, so daß mir meine äußere Lage wenig frohe Stunden, wenig dauerhaften Lebensgenuß und noch weniger Trieb und Haltung für ausdauernde Arbeiten gibt [2]).

Mit welchem Grimm ein anderer Patriot, der spätere Minister Eichhorn, der auch in den Jahren des tiefsten Unglückes

---

1) Mit Berufung auf die Quellen wird der Vorgang kurz erwähnt in den ‚Hist.-pol. Bl.' XXVII, 215.

2) Johann von Müllers Sämmtl. Werke (Tübinger Duodezausgabe von 1832) XXVII, 220. Vergl. Klein S. 184.

3) Vergl. Janssen, Schiller als Historiker (Freiburg 1863) S. 144.

4) Forsters Werke VIII, 10.

---

1) Beiträge zur Geschichte Deutschlands in den Jahren 1805—1809 aus brieflichen Mittheilungen (Schaffhausen 1843) S. 27. Zum bessern Verständniß der Briefe fügen wir hier beiläufig die in der Sammlung mit X . . . . . . bezeichneten Personen ihrem vollen Namen nach an. S. 93 Z. 3, S. 100 Z. 9, S. 124 letzte Zeile, S. 126 Z. 16 ist vom Grafen Colloredo die Rede; S. 93 Z. 4, S. 105 Z. 5, S. 125 Z. 5, S. 126 Z. 7 vom Grafen Cobenzl; S. 100 Z. 5 und 8 von Zichy; S. 100 Z. 3 vom Erzherzog Carl. „Briefwechsel und Biographieen," sagte Böhmer mit Recht, „worin alle Augenblicke von einem X oder Y, also für den Leser von einem gewissen Herrn Niemand die Rede ist, ziehen mich nicht an und ich lege sie bald aus der Hand. . . . Wie viel bedeutender würde z. B. das von Prof. Perthes in Bonn herausgegebene Leben seines Vaters sein, wenn in den darin mitgetheilten Briefen mehr Namen genannt wären. Für mich ist das Buch nur da anziehend, wo ich weiß, von wem die Rede ist, also insbesondere, wo der alte treffliche Perthes selbst auftritt, oder seine erste Frau u. s. w." Böhmers Leben und Briefe I, 446.

2) Briefe an Joh. von Müller III, 410. „Die Erniedrigung alles Deutschen" durch Dalberg mußte allerdings einen Mann schmerzen, der wie Windischmann in der Zeit der höchsten Noth des Vaterlandes von sich aussagte: „Mein ganzes Leben ist der Deutschheit gewidmet, von uns aus geht die Wiedergeburt der Dinge; die Fürsten verderben es, aber das Volk und denen es gegeben, mit Kraft und Gründlichkeit ihm beizustehen, bewahrt das Gute." Brief vom 30. Mai 1806 a. a. O. S. 406. Merkwürdig ist, daß zu derselben Zeit auch Achim von Arnim in des Knaben Wunderhorn dasselbe sagte. Vergl. über Windischmann die Artikel in den ‚Hist.-pol. Bl.' V, 257. 343. Der Mann verdiente besonderes auch mit Rücksicht auf seine patriotische Gesinnung und Wirksamkeit eine ausführlichere Biographie.

nie aufgehört hatte, an dem Stuze Napoleans arbeiten zu helfen, über Dalberg sich äußerte, berichtet Perthes S. 342.

Nachdem Napoleon in Anerkennung der ihm von Dalberg geleisteten Dienste die Staaten desselben durch die Hanauischen und Fuldaischen Lande verstärkt und sie zum „Großherzogthum Frankfurt“ erhoben hatte, wurde der neue Großherzog nach Steins schneidendem Worte der „höchststehende, dienstwilligste Lakay des Corsen.“

Er hob die alten Behörden, die alten Landstände, die alten Gemeinden, die alten Gerichte, das alte Recht, das alte Maß und Gewicht, die alten Posten auf und setzte die Napoleonischen Einrichtungen an deren Stelle . . . Auf Verlangen Sr. Maj. des Kaisers der Franzosen verordnete er, daß die acht im Großherzogthum Frankfurt bisher herausgegebenen Zeitungen mit dem 1. Jan. 1811 aufhören sollten; an Stelle derselben durfte nur ein einziges Tageblatt erscheinen, dessen Redacteur von dem Polizeiminister ernannt und verpflichtet, dessen Censur von dem Polizeidirector in Frankfurt gehandhabt ward (S. 341).

Als der Rheinbündler Max Joseph von Baiern durch Napoleons Gnade König geworden, hatte er nach einem geheimen Vertragsartikel [1]) dem Dalberg vier Millionen Franken auszahlen müssen, und dieses Geld verwandte Dalberg zum Theil für die Besoldung feiler Scribenten, die sein und seines französischen Gebietigers Lob in den überschwenglichsten Ausdrücken verkünden mußten; auch diente es ihm dazu, in Frankfurt „in öfteren reprisen Humanität, Philantropie und fürstliches furore zu spielen und Festlichkeiten zum Volksvergnügen zu arrangiren.“ Während er nämlich seine Unterthanen mit immer schwerern Abgaben belastete und Contributionen aller Art eintrieb, buhlte er immer noch durch allerlei Mittel um die Volksgunst und führte nach wie vor allerlei humanistische Phrasen über Völkerglück und Freiheit im Munde. Aus einer ebenso unfürstlichen als geschmacklosen Antwort, die er im J. 1811 den Einwohnern von Fulda, welche ihm zu seinem Geburtstag ein Gedicht: „Vergiß mein nicht“ überreicht hatten, ertheilte, führt Perthes S. 341 die Stelle an:

So wenig that ich noch für das Wohl der guten Fuldaer; wenn ich künftig darin glücklicher gewesen sein werde und mir alsdann das gesammte Fuldaer Land zuruft: Vergiß mein nicht! dann wird aus der Fülle meines Herzens ebenso wie heute das Echo widerhallen: dem braven, frommen, rechtschaffenen Fuldaer Volke: Vergiß mein nicht.

Wie wenig er die braven Fuldaer vergaß, ersicht man aus einem Brief an seinen Generalcassirer Staatsrath Steitz vom 4. Febr. 1812, dem er schrieb: „Im Vertrauen rathe ich Ihnen, aus dem Monatsstatus nachzusehen, wie viel Honig in den drei Bienenkörben Aschaffenburg, Hanau und Fulda entbehrlich ist, und die Bienen sodann fleißig zu schneiden,“ und am 17. Juli 1812 gab er wegen Hanau und Fulda seinem Finanzminister den Bescheid: „Ohne wirkliche Execution wird schwerlich der Zweck erreicht werden. Die Leute haben viele gute Eigenschaften, unterdessen ergibt sich aus allem, daß es durum hominum genus ist; und hartes Holz kann wohl nicht anders als mit scharfen Beilen bearbeitet werden.“ Diese beiden Willensäußerungen des „gutmüthigen“ Dalberg wurden zuerst bekannt durch Gwinner, Kunst und Künstler in Frankfurt am Main (Frankfurt 1862) S. 503, wo sich auch ein näherer Beleg dafür findet, mit welch charakterloser Schwäche Dalberg seine Gelder verschwendete. Die „fortwährende Geldverlegenheit des Fürsten durch die unwürdigsten Manipulationen zu beseitigen, waren seine Rathgeber, unter denen der Finanzminister Graf Benzel=Sternau [2]) hervorragte, eifrigst beflissen. Das Eigenthum des Staates und der Gemeinden wurde rücksichtslos verschleudert, Abgaben wie das verhaßte Enregistrement erfunden und der Fürst in Speculationen verwickelt, deren Resultat schließlich nur seinen Rathgebern zufiel.“ So veranlaßte man im J. 1812 den Fürsten, mehrere Domanialgüter in der Grafschaft Hanau, welche Napoleon sich reservirt hatte, anzukaufen, um sie sofort an eine von dem Grafen Benzel gebildete Actiengesellschaft mit einem Gewinn von 190,000 Franken wieder zu verkaufen. Um diese Gesellschaft zu Stande zu bringen, zeichnete der Graf „aus reinster Dienstbeflissenheit“ unter fremden Namen vier Actien, jede zu 20,000 Franken, eröffnete aber, als die Einzahlungen erfolgen sollten, dem Fürsten, der ihm für das „gelungene Geschäft“ bereits seinen wärmsten Dank ausgesprochen: „Das fürstliche Handbillet mache ihn im Innern so reich, daß es gleichsam sein Glück störe, Sr. Königl. Hoheit daneben noch um ein baares Geschenk von 40,000 Franken bitten zu müssen, da seine Verhältnisse es ihm unmöglich machten, die erste Einzahlung zu leisten.“ Und nun decretirte Dalberg „mit wahrem Vergnügen“ die gewünschten 40,000 Franken als Geschenk für den Grafen und seine Gemahlin, eine gleiche Summe für den Minister von Eberstein und seine Gemahlin, ebenfalls 40,000 Franken für den französischen Gesandten Fenelon und seine Gemahlin, je 10,000 Franken dem Geh. Rath Itzstein „für geleistete Dienste bei Mobilmachung dessen, was die Juden dem Staate schuldig sind,“ und dem Hause Rothschild „für dessen gute Mitwirkung“ u. s. w.

Benzel=Sternau und die andern nichtswürdigen Creaturen in der Umgebung des Großherzogs würden in Frankfurt noch ganz anders gewirthschaftet haben, wenn sie nicht bei dem Finanz= und Staatsrathe Georg Steitz, einem Ehrenmann von altem Schrot und Korn, auf entschiedenen Widerstand gestoßen wären. Darüber erfahren wir Näheres in der Abhandlung von Pfarrer Dr. G. E. Steitz: „Der Staatsrath Georg Steitz und der Fürst Primas Karl von Dalberg“ (Frankfurt 1869, im Selbstverlag des Vereins für Frankfurts Geschichte und Alterthumskunde), in der auch mehrere bisher unbekannte Actenstücke und Briefe zur Geschichte der Zeit abgedruckt sind. Dem zähen Widerstande des Staatsrathes Steitz verdankt Frankfurt noch heute z. B. den Besitz des großen Stadtwaldes, der zu den Staatsdomänen gezogen werden sollte. Fortwährend hatte Steitz „seine Vaterstadt gegen die Eingriffe des neuen Finanzministers (Benzel=Sternau) und seines Raubsystems zu schützen.“ Wiederholte Befehle, die in der Realitätencasse befindlichen städtischen Obligationen im Betrage von 200,000 Fl. zu versilbern, ließ er unbefolgt; die Zumuthung, den Beamten und Pensionisten ein Sechstel ihres Gehaltes in Kassenscheinen zu bezahlen, an denen sie die Hälfte des Werthes eingebüßt haben würden, lehnte er beharrlich ab; Projecten, wie der Veräußerung von Almenden, der Verschmelzung der Hanauer und Frankfurter Stadtlotterieen . . . setzte er die ganze Energie seines Widerstandes entgegen,“ unbekümmert um die Feindschaft und die Verleumdungen Benzels und seiner Genossen. „Verdruß aller Art war der Lohn, den ihm seine Sorge für die Stadt eintrug, aber dieser hat er durch seine Entschlossenheit Hunderttausende gerettet, wesentliche Vortheile bewahrt, größern Schaden verhütet. . . .“ (S. 12).

Zur Zeit des Krieges zwischen Frankreich und Oesterreich im J. 1809 hatte Dalberg in einer öffentlichen Proclamation „den Heroismus des erhabenen“ Kaisers der Franzosen und die Selbständigkeit der von ihm gegründeten deutschen Staaten gerühmt. Wie zur Antwort auf diese Declamationen ließ Napoleon im J. 1810, unbekümmert um Dalberg und seine Regierung, das arglose Frankfurt durch französische Truppen überfallen, den Frankfurter Kaufleuten 78 Kisten voll kostbarer englischer Waaren, deren Werth man auf $1\frac{1}{2}$ Million Franken anschlug, gewaltsam wegnehmen und unter dem Abspielen einer lustigen Melodie öffentlich verbrennen. Als K. C. von Leonhard dem Großherzog darüber Bericht erstattete, faßte dieser, „wahrhaft er=

1. Vergl. *Vaulabelle*, Hist. des deux restaurations I, 289.

2. Der bekannte Dichter und Schriftsteller. Görres nennt ihn in einem noch ungedruckten Briefe an Jacob Grimm vom 21. Juni 1811 „den verworrensten, verschraubtesten, fratzigsten, lächerlichsten aller neuern Schriftsteller.“ Was Heinrich König über denselben in den ‚Monatsbl. zur Augsb. Allgem. Zeitung‘ 1845, S. 536 mittheilt, ist literaturistisch ins Schöne gemalt.

grimmt," seinen Arm und sagte flüsternd: „Lieber Freund, wen der Teufel in den Klauen hat . . ." und dann eilte er aus dem Zimmer hinaus. Es schmerzte ihn wohl, daß die Franzosen seine „geliebte" Stadt Frankfurt als „eine reiche stets offene Beute" betrachteten (so belief sich z. B. die Zahl der hier von 1806—1812 Einquartirten auf mehr als drei Millionen Soldaten und 426,000 Pferde), aber trotz allem blieb Dalberg Napoleons „gehorsamster, treuwilligster Diener," und baute zuversichtlicher als irgend Jemand auf die Dauer der französischen Kaiserherrschaft. Nach den ersten Siegen der Alliirten suchte ihn Leonhard von der Sache Napoleons, dessen Sturz man voraussah, abzubringen, aber Dalberg wurde darüber heftig aufgeregt und rief aus:

Auch Sie haben übertriebene Befürchtnisse, auch Sie erliegen dem Wahne, auch Sie sind der Meinung verfallen, es werde der Stern des Riesengeistes untergehen. Sein baldiger Sturz scheint Ihnen sogar gewiß. Muß ich wieder solche unglückliche Worte, solche Unheil bringende Reden hören! . . . Ich denke nicht so, ich nicht . . . Nichts davon, nein, nein, nein! Ich sage Ihnen, nein! Ich will nichts davon hören. In meinem Glauben ans Schicksal bin ich fast ein Türke [so der Erzbischof von Regensburg, gewiß ein ihn bezeichnendes Bekenntniß!]; aller dieser voreiligen, unnützen Sorgen wollen wir uns entschlagen. Ich glaube Ihnen nicht, so wahr ich Karl heiße [1]."

Bald darauf entfloh er aber aus Frankfurt, und im Bewußtsein seiner Schuld sagte er: „Ich will nicht das Loos des Philipp von Sötern [des wegen seines Reichsverraths während des dreißigjährigen Krieges gefangen genommenen Erzbischofs von Trier] erleben." Auch später blieb er dem Erbfeind günstig gesinnt, wie er denn z. B. im J. 1815, wo es sich um die Abtretung von Lothringen und Elsaß an Deutschland handelte, die betreffenden geheimen Berathungen der Alliirten dem Minister Talleyrand verrieth, der dann dagegen zu operiren begann [2]).

Die Ansicht von Perthes, daß das Urtheil, welches sich über Dalberg „als politischen Mann" festgestellt hat, härter laute, als die geschichtliche Gerechtigkeit und Billigkeit gestatte (S. 344), können wir nicht theilen, halten es aber dieser Gerechtigkeit und Billigkeit ganz entsprechend, daß man auch seine guten Seiten, sein natürliches Wohlwollen, seine Sorge für die Armen u. s. w. und andere Vorzüge, besonders aus seiner letzten Zeit in Regensburg, gebührend hervorhebe. Sehr treffend sagt Perthes S. 342:

Als Priester und Erzbischof brachte er seine letzten Lebensjahre zu und hatte dennoch den geistlichen Stand nur erwählt, weil derselbe Aussicht auf eine weltliche Stellung gewährte. Den innern Beruf, Verkünder des Evangeliums, Spender der Sacramente, Seelsorger einer Gemeinde, geistlicher Führer einer Diöcese zu sein, hat er nie gehabt. Er kannte die Milde, die Wärme, die Kraft des geistlichen Lebens nicht, welches seinen beiden Nachfolgern auf dem Regensburger Stuhle, dem Bischof Sailer und dem Weihbischof Wittmann, ihren Werth und ihre Bedeutung gab; der Friede und die Stille, die Freudigkeit und die Unschuld Sailers war ihm ebenso fremd, wie die Strenge Wittmanns gegen sich selbst, wie dessen Ernst und unausgesetztes Kämpfen gegen den Weltsinn. Für die durch Wachen und Beten gebändigte Feuernatur Diepenbrocks, den Wittmann sich zum Nachfolger gewünscht hatte, und für dessen fast wunderbare Gewalt über die Menschenherzen würde Dalberg nie ein Verständniß gehabt haben. . . . . Aber zu allen Zeiten hat Dalberg festgehalten an der katholischen Kirche; selbst mit bedeutenden Geldopfern suchte er deren Anstalten und Einrichtungen zu sichern und zu entwickeln. Durch häufige Kirchenvisitationen sollte die pfarramtliche, durch Stellung von Preisaufgaben die wissenschaftliche Thätigkeit der Geistlichen belebt werden. In Aschaffenburg errichtete er eine bedeutende Zahl neuer Pfarreien; in Regensburg erhöhte er den Gehalt der Landcapellane auf mehr als das Doppelte; dem Seminar in Meersburg gab er aus seinen Privatmitteln einen jährlichen Zuschuß von 2000 Gulden; die in dem protestantischen Zürich neu gegründete katholische Kirche unterstützte er durch dauernde Beiträge . . . In ihrer ganzen Weite zeigte sich Dalbergs Neigung, wohlzuthun und mitzutheilen, während des schweren Winters von 1816—1817, in welchem Hunger und Elend als Folge des vorangegangenen nassen Sommers über das westliche Deutschland hereinbrach. Wer hilft jetzt meinen Armen? rief der Polizeidirector von Regensburg aus, als er den am 10. Febr. 1817 erfolgten Tod des 73jährigen Erzbischofs erfuhr.

1) Leonhard. Aus meiner Zeit in meinem Leben (Stuttgart 1854) I, 242. 325.

2) Vergl. *Vaulabelle* III, 375—376.

III. Der von Perthes S. 181—213 behandelte Gegenstand: „Das Kurfürstenthum Trier und die kurfürstliche Residenz Coblenz" tritt durch die (Sp. 495 bereits erwähnte) nach Inhalt und Form gleich treffliche Schrift von Dominicus, „Coblenz unter dem letzten Kurfürsten von Trier Clemens Wenceslaus 1768—1794," mehrfach in ein neues Licht. Das Buch hat, abgesehen von seinem speciellen Interesse für die Stadtgeschichte von Coblenz, auch allgemeinen Werth für die Culturgeschichte und die politischen Verhältnisse des Reiches, vorzüglich zu jener Zeit, wo Coblenz ein Mittel- und Ausgangspunkt großer Ereignisse würde, wo die französischen Emigranten dort die Gegenrevolution betrieben, die preußische Armee sich zum Feldzug in die Champagne sammelte und dann das revolutionaire Frankreich seine bewaffnete Propaganda zum Kampf an das linke Rheinufer schickte und dem Trierischen Kurstaate ein Ende machte.

War auch Clemens Wenceslaus, der letzte Trierer Kurfürst, so gut wie der Mainzer Karl Joseph von Erthal, in vieler Beziehung ein Kind seiner Zeit, so besaß er doch eine viel größere geistliche Würde und bewahrte sich in allen Lebenslagen einen sittlichen Ernst, den auch seine Gegner achten mußten. Während Cardinal Pacca über den Mainzer Kurfürsten berichtete: „Er führt ein durchaus weltliches Leben, und erinnert sich nur dann Bischof zu sein, wenn sich ihm eine Gelegenheit darbietet, den Papst zu beunruhigen oder sich dem heil. Stuhle zu widersetzen," nannte er Clemens Wenceslaus „einen guten Mann, von untadelhaftem, moralischen Verhalten" (Perthes S. 21, 189). Auch in seiner Stellung als Reichsfürst zeigte er sich ganz anders wie Erthal: er blieb allen deutschen Interessen warm zugethan und dem Reichsoberhaupte in ungeschmälerter Treue ergeben; aber er „war doch unabhängig genug, sich selbst mit Joseph II. [seinem Verwandten; die Mutter des Kurfürsten war eine Tochter Kaiser Josephs I.] zu überwerfen, wenn er dessen kirchliche und politische Schritte nicht billigen konnte" (Dominicus S. 239). Clemens Wenceslaus betheiligte sich bekanntlich an dem Emser Congreß, trat jedoch am 20. Febr. 1790 feierlich und offen von demselben zurück, weil „die Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern dermalen ganz besonders nöthig sei," und weil er „bei den gegenwärtigen sehr bedenklichen Zeiten auch nur den geringsten Anlaß zu einem Aergerniß zu vermeiden und dem ihm untergebenen Volke ein Beispiel der Unterwürfigkeit gegen die rechtmäßige Obrigkeit zu geben als seine vorzüglichste Pflicht ansehe" (S. 148). Ob Dominicus das Schreiben eines hochgestellten Geistlichen an den Herzog von Nassau über den Kurfürsten, über die Hontheim'sche Angelegenheit u. s. w., kennt, von welchem Eilers III, 200 einen Auszug gibt? Sehr ehrenwerth (vgl. Näheres S. 12) war das Verhalten des Kurfürsten gegen die Jesuiten zur Zeit der Aufhebung des Ordens; es contrastirte mit der brutalen Behandlung derselben in Mainz, wo der Kurfürst im Sept. 1773 bei einbrechender Nacht die ganze Garnison ausrücken, die Hauptplätze der Stadt besetzen und die Jesuiten aus ihren Collegien entfernen und in verschiedene Klöster vertheilen ließ (Perthes S. 19). In Mainz wurden die Güter der Jesuiten verschleudert, nur selten gelangte der Gewinn bis in die öffentlichen Kassen (Perthes S. 26); Clemens Wenceslaus verwandte dagegen diese Güter zu den edelsten Zwecken, z. B. zur Unterhaltung der höhern Lehranstalten, nicht das Geringste zog er zum Besten der Hofkammer ein, und er war, wie sich aus seiner Correspondenz mit dem Landstatthalter Freiherr von Kesselstadt ergibt, in allem nur darauf bedacht, „in seinen Hoch- und Erzstiftern solche Einrichtungen zu treffen, wodurch dem Staate und der Kirche alles Gedeihliche zugewendet werde, und die nunmehr aus ihren Orden versetzten Jesuiten ebenermaßen das Merkmal erzbischöflicher Liebe und Sorgfalt zu verspüren hätten."

Dominicus bespricht im Einzelnen die großen Verdienste, welche der Kurfürst sich durch die Förderung aller geistigen Interessen, der Künste und Wissenschaften, des höhern und niedern Unterrichts u. s. w. (S. 111—140) erworben, und nicht minder durch die Förderung des Handels und Verkehrs, der bürgerlichen Geschäfte und Gewerbe, welche alle während seiner Regierung einen bedeutenden Aufschwung nahmen (S. 76—85). Der seiner Zeit vorauseilende Fürst erließ schon im J. 1769 an den Magistrat von Coblenz den Befehl, zu überlegen, wie dort „freier Handel" einzuführen und „wie es diesertwegen mit den Innungen zu halten sei." Merkwürdig ist das Toleranzedict, welches er im J. 1783 erließ, „weil eines Theils durch die Entfernung alles Scheins des Verfolgungsgeistes unsere heil. Religion verehrungswürdiger gemacht werde, andern Theils aber durch die Niederlassung reicher Handelsleute und Fabrikanten das inländische Commercium befördert, der müßige Bettler beschäftigt und fremder Reichthum in das Vaterland gebracht werden möchte."

Sehr anschaulich ist des Verf.'s Schilderung von dem Leben und Treiben der französischen Emigranten in Coblenz (S. 151—173), die dort eine solche freche Sittenlosigkeit und einen so prahlerischen Uebermuth an den Tag legten, daß das revolutionäre Frankreich, welches Gesindel dieser Art ausgestoßen hatte, den Coblenzern (wie den Mainzern, vgl. Perthes S. 66) in einem günstigen Licht erscheinen mußte. Coblenz hatte, erzählt Pacca, fast das Ansehen des königlichen Hofes von Versailles: dieselben Cabalen und Intriguen, dieselbe unverschämte Lebensweise, dieselbe Verachtung der Religion und Moral fand sich hier wie dort; zum Aergerniß der Deutschen und zum großen Nachtheil der katholischen Kirche habe der französische Adel offen seine Gleichgültigkeit gegen die Religion kund gegeben.

Wie das Bestehende in Kurtrier zusammenbrach, wird S. 173—240 quellengetreu auseinandergesetzt. Der Kurfürst hatte nach mehr als zwanzigjähriger friedlicher Regierung nicht die Kraft, den großen Stürmen der Zeit mit Erfolg entgegenzuarbeiten und den gewaltsamen Einsturz des morsch gewordenen römischen Reiches deutscher Nation und damit seiner eigenen Herrschaft zu verhindern; „aber, sagt der Verf., seine Regierung hat über die letzte Zeit des Trierischen Kurfürstenthums dennoch reichen Segen verbreitet; sie bildet das milde Abendroth vor dem Einbrechen einer dunkeln Periode der Zerstörung und fremder Gewalt, die erst nach mehr als einem halben Menschenalter einer neuen Morgenröthe weichen sollte." Die Schrift, im Säcularjahr des Regierungsantrittes des Kurfürsten abgefaßt, ist ein schönes Denkmal der Pietät.

(Schluß folgt.)

Frankfurt a. M. Joh. Janssen.

Sprachwissenschaft.

Ueber den **Ursprung der Sprache** von **W. H. J. Bleek,** Doctor der Philosophie, Curator von Sir G. Grey's Bibliothek in der Kapstadt. Herausgegeben mit einem Vorwort von Dr. *Ernst Haeckel*, Professor der Zoologie an der Universität Jena. Weimar, Boehlau 1868. XXIX u. 72 S. 8. 12 Sgr. [1]).

Ein neues Titanengeschlecht, kühner und verwegener als das der griechischen Mythologie, ist in unsern Tagen aufgestanden. Wie jenes in eiteler Vermessenheit durch Aufhäufen von Felsen und Bergen den Himmel zu erstürmen und die Götter aus demselben zu vertreiben suchte, so erdreistet sich dieses, das gesammte Erbe höherer Wahrheiten, welche in ihren Keimen dem Menschen angeboren und durch den **consensus gentium** seit Jahrtausenden geheiligt, die Grundlage aller Kunst und Wissenschaft und alles sittlichen höhern Lebens der Menschheit bilden, wo möglich von Grund aus zu zerstören, um an dessen Stelle, nicht etwa etwas stoffhaltiges Neues, sondern das Nichts zu setzen.

Man sollte glauben, daß denkende Männer zu solch einem kühnen Unternehmen nicht ohne das gewaltigste Rüstzeug und die schneidigsten Waffen sich anschicken würden; allein gerade das Gegentheil ist der Fall. Auf der Grundlage willkürlich angenommener, nicht bewiesener Hypothesen führen sie luftige Systeme auf, die sich vor der prüfenden Kritik des Verstandes nicht behaupten können.

Auch die vorstehende Schrift, obgleich sie ein unverfängliches Aushängeschild führt, nämlich den Ursprung der Sprache nachweisen will, schließt sich der Menge ähnlicher Schriften an, welche mit mehr oder minder destructiven Tendenzen in der neuesten Zeit erschienen sind. Dies spricht sich gleich in der Vorrede von Ernst Häckel, einem der fortgeschrittensten Darwinianer, der es übernommen, die Schrift seines weit von Europa entfernt wohnenden Freundes bei uns einzuführen, auf das unzweideutigste aus. Häckel beginnt damit, auf die tiefe Stufe menschlicher Entwicklung hinzuweisen, auf welcher die südlichen Völker Afrika's, die uns in jeder Beziehung an unsere thierischen Vorfahren erinnern, und die für die unbefangenen vergleichenden Naturforscher nähere Verwandtschaft mit den Gorillas und Schimpanses ihres Erdtheils als mit einem Kant und Göthe zu besitzen scheinen, noch heut zu Tage stehen. Hierin habe für den Verf. der Schrift, der die Zustände jener Völker aus eigener Anschauung genau kenne, eine besondere Aufforderung gelegen, seine Abhandlung über den Ursprung der Sprache zu schreiben, da eine sorgfältige empirische Erforschung und denkende Vergleichung jener sprachlichen Urzustände die unentbehrliche inductive Basis für die Lösung jenes Problems bilde. Der Vorredner betrachtet es ferner als einen günstigen Umstand für die Abhandlung, daß sie, obwohl bereits vor längerer Zeit geschrieben, erst jetzt veröffentlicht worden sei. Ohne Zweifel werde ihr der ungeheure Fortschritt zu statten kommen, welchen unsere gesammte wissenschaftliche und speciell anthropologische Erkenntniß seit dem Erscheinen von Darwins epochemachendem Werke über die Entstehung der Arten gemacht habe. Die organische Entwicklungstheorie, welche schon am Anfange unseres Jahrhunderts von Lamarck und Göthe als die einzig mögliche Erklärung aller biologischen Erscheinungen und also auch der anthropologischen Thatsachen hingestellt worden, sei durch Darwins Selectionstheorie mechanisch-causal begründet. Sie allein erkläre vollkommen alle allgemeinen zoologischen Erscheinungen, während ihre Gegner auch nicht für eine einzige von diesen Erscheinungen eine wirklich wissenschaftliche Erklärung hätten beibringen können. Indem sodann H. es als außer allem Zweifel betrachtet, daß alle Thiere von einer einzigen oder einigen wenigen gemeinsamen Stammformen abstammen, glaubt er es als eine nothwendig daraus abgeleitete Deduction hinstellen zu können, daß auch das Menschengeschlecht in gleicher Weise auf dem langen und langsamen Wege organischer Entwicklung und Umbildung entstanden sei, daß es ebenso „durch natürliche Züchtung im

1) Ueber Häckels Schriften s. Lit.-Bl. 1867, 885; 1868, 665; 1869, 87. Neuerdings ist erschienen: Ueber Arbeitstheilung in Natur- und Menschenleben. Vortrag, gehalten im Saale des Berliner Handwerker-Vereins am 17. December 1868 von Dr. Ernst Häckel, Professor in Jena. Mit einem Titelkupfer und 18 in den Text eingedruckten Holzschnitten. Berlin, Lüderitz 1869. 40 S. 8. 10 Sgr. [Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff, Heft 78.] Neben einigen interessanten Mittheilungen über Ameisen, Medusen und Polypen finden sich darin die in den frühern Schriften vorgetragenen weisen Lehren wiederholt: „Der sog. Instinct der Thiere unterscheidet sich von der Vernunft des Menschen nur quantitativ, nicht qualitativ; das einheitliche Leben des menschlichen Individuums, welches äußerlich als der Ausfluß einer persönlichen Seele erscheint, ist in Wahrheit das höchst verwickelt zusammengesetzte Resultat aus der gesammten Lebensthätigkeit der Zellen; die Zellen des Nervensystems übernehmen die höchsten Functionen des Thierleibes, diejenigen des Willens, Empfindens und Denkens;" u. s. w.

Kampfe um das Dasein" sich allmählich und stufenweise aus niedern thierischen Organismen, und zwar zunächst aus affenähnlichen Säugethieren entwickelt habe. H. nennt dies einen ungeheuren Fortschritt der menschlichen Erkenntniß, welcher eine neue segensreiche Epoche in der fortschreitenden Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes begründe. Aber nicht allein die Zoologie im engern, nicht allein die vergleichende Anatomie und Physiologie liefern hierfür eine unerschütterliche inductive Basis, vielmehr vereinigen sich in diesem einen Mittelpunkt die von allen Seiten herkommenden Resultate der Geologie und Archäologie, der Völkergeschichte und Geographie, die Anthropologie und Sprachforschung. H. begrüßt schließlich die Schrift Bleeks als einen Beitrag zur Lösung dieser „Frage aller Fragen" mit Freuden und wiederholt die Worte, die er bereits in seinen Vorträgen „über die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts" ausgesprochen, daß die Erkenntniß von der thierischen Abstammung des Menschen den Fortschritt seiner geistigen Entwicklung und Befreiung in ungewöhnlichem Maße beschleunigen werde.

Gegen diese Sprache des fortgeschrittensten Naturalismus sei nur folgendes bemerkt. Die Darwin'sche Entwicklungstheorie, weit entfernt, über allen Zweifel erhaben zu sein, ist nach der Ansicht bedeutender Naturforscher und anderer competenter Beurtheiler, nichts weiter, als eine schwach begründete oder vielmehr durchaus unbegründete Hypothese, die wohl ein Körnchen Wahrheit enthält, aber nicht mehr. Aber selbst angenommen, die Theorie sei wahr, so sehen wir doch nicht ein, wie dieselbe, wie namentlich die Erkenntniß von der thierischen Abstammung des Menschen den Fortschritt seiner geistigen Entwicklung und Befreiung in ungewöhnlichem Maße beschleunigen soll, es sei denn, daß H. meint, alles, was der Mensch an höhern Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit und Gewissen bisher besessen, werde durch diese Erkenntniß für immer beseitigt. Nun ist es aber eine Thatsache, daß die seitherige Entwicklung der Menschheit mit dem religiösen Glauben an einen persönlichen Gott, mit den Ideen von Freiheit und Unsterblichkeit, von dem Gewissen, als der Stimme Gottes in uns auf das engste zusammenhängt; ja es läßt sich fast mit mathematischer Sicherheit beweisen, daß die ganze moderne Gesittung und Bildung auf der geoffenbarten Religion des Christenthums beruht. Gelänge es nun dem Naturalismus, die seitherige Grundlage aller höhern Bildung und Gesittung zu zerstören, so müßte nach der seitherigen Erfahrung der allgemeine Zusammensturz aller menschlichen Ordnung auf Erden die nothwendige Folge sein.

Schließlich können wir den Grund, aus welchem H. eine besondere Befähigung seines Freundes für die Behandlung des vorstehenden Themas herleitet, nämlich seine genaue Bekanntschaft mit der Sprache der Hottentotten, Buschmänner und Kaffern, nicht als stichhaltig anerkennen. Wir sind nämlich mit sehr bedeutenden Forschern der Ansicht, daß diese Völker nicht mehr auf der ersten ursprünglichen Stufe der Bildung stehen, sondern in Folge der Zersprengung und Abtrennung von dem eigentlichen Mittelpunkte des gesellschaftlichen Lebens ihrer Stammeltern der Macht der wilden Natur anheimgefallen und so in diesen Zustand der Entartung gerathen sind, in welchem sie sich jetzt befinden [1]). Sie können daher nicht als Ausgangspunkt für die Geschichte der sprachlichen Entwicklung der Menschheit genommen werden.

Die Schrift von Bleek besteht aus zwei Theilen, einer Vorrede und der Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In der Vorrede legt der Verf., so zu sagen, sein Glaubensbekenntniß ab und macht uns mit seiner Weltanschauung bekannt. Wir müssen gestehen, daß wir selten etwas Seichteres und Oberflächlicheres, das zugleich mit großer Anmaßung und Prätension, wie vom hohen Katheder herab, vorgetragen wird, gelesen haben. Hier in Kürze die Hauptgedanken. Die Entstehung der Menschheit ist ein so neuer Act in der Entwicklungsgeschichte des Erdlebens, und die Vorstufen, die dem Auftreten des Menschengeschlechtes vorhergegangen, sind uns so wohl bekannt, daß man wohl versuchen darf, den Proceß, der uns zu dem machte, was uns von der Thierwelt unterscheidet und uns auf eine höhere Bahn warf, sich zu veranschaulichen. Insbesondere jetzt, wo die Tendenz aller neuern Forschungen in so starken Maße die Idee der fortschreitenden Entwicklung in dem Bildungsproceß der organischen Welt bekräftigt, erscheint dem Verf. sein Aufsatz als ein legitimer Sprößling der Zeit. Die Versuche J. Grimm's und Steinthals, die Entstehung der Sprache zu erklären, haben den Verf. nicht befriedigt, und er will es deshalb versuchen, das Problem in einer ganz neuen, bisher noch nicht versuchten Weise zu lösen.

Die Zeit, meint B., die der Mensch gebraucht habe, um sich der Thierheit zu entwinden, lasse sich nach einer mäßigen Schätzung auf 100,000 Jahre angeben, wenn es auch möglich sein, daß statt Einem viele hundert Jahrtausende der menschlichen Geschichte angehören. Die Lösung dieser Frage liege jedoch nicht auf philologischem, sondern auf paläontologischem Gebiete, auf welchem die europäische Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten Riesenfortschritte gemacht habe.

Dem Verf. scheint bis jetzt noch nicht gehörig untersucht zu sein, in wiefern die niedere Thierwelt Sprache besitze. Ihm scheine, was sie der Sprache Analoges besitze, dieselbe Stufe einzunehmen, wie der Blockdruck im Vergleich zu dem Druck mit beweglichen Lettern. Könne man auch nicht sagen, daß die niedern Thiere im eigentlichen Sinne Sprache, wenigstens nicht articulirte Sprache besitzen, so lägen doch in den thierischen Mittheilungsäußerungen von Gefühlen die Ansätze, aus denen unter günstigen Bedingungen menschliche Sprache entstehen könnte. Diese Anschauungsweise, daß die der Menschheit mögliche Einsicht in thierischem Unverstande ihren Ursprung habe, weit entfernt, für ihn eine erniedrigende zu sein, sei vielmehr im höchsten Grade erhebend und hoffnungsreich in Anbetracht des Fortschrittes, den die Menschheit bereits von dem thierischen Zustand aufwärts gemacht habe, was zu den schönsten Hoffnungen für die Zukunft berechtige.

Bei der Besprechung der Frage über die Stellung des Menschen in einer wissenschaftlichen Classification der organischen Wesen scheint B. das Verhältniß des einzelnen Menschen zur ganzen Menschheit, die als ein individueller, an Großartigkeit alle andern überragender Organismus aufzufassen, häufig zu sehr übersehen zu werden. Zu diesem eigentlichen Individuum der ganzen Menschheit verhalte sich der einzelne Mensch nur wie eine einzelne Zelle zum Ganzen eines organischen Wesens. Eine richtige Erkenntniß des Verhältnisses zu diesem großen Ganzen sei daher von der größten Wichtigkeit. Das Lebenselement dieses großen Ganzen, das lebenspendend den ganzen Organismus durchdringe, sei „der Geist." Je nach der Theilnahme des Menschen an diesem Lebenselemente bedinge sich die Bedeutung des Einzelnen. Die innere und äußere Harmonie seines Geschlechtes in einer oder der andern Weise anzustreben und die richtigen Verhältnisse der einzelnen Theile zu einander in ihren gliedermäßigen Verbindungen und größern Theilen des Gesammtorganismus zu befördern, das seien die höchsten uns sichtbaren Zwecke des menschlichen Daseins, die ihn zu edeln Thaten und zu tugendhaftem Wirken von selbst ansporнen müßten. In der Erfüllung dieser Aufgaben liege die höchste Seligkeit, die unserm Geschlechte gegeben sei. Die Furcht vor ewiger Verdammniß und die Hoffnung einer individuellen Unsterblichkeit, zwei Grundlehrsätze des vulgären Dogmatismus, welche nur die raffinirte Selbstsucht zum Hebel ihrer Ethik machen, bilden keine sichere Grundlage für unsere sittliche Anschauung. Uebrigens sei die Idee der persönlichen Unsterblichkeit keine specifisch

1) Vgl. Lüken, die Einheit des Menschengeschlechts S. 236 ff.

christliche; vielmehr sei der Ahnendienst, eine Religionsweise, die wohl zu den allerältesten gezählt werden müsse, ganz auf diese Vorstellung gegründet. Diese Ahnenverehrung, der noch jetzt die Kaffern und die Negerstämme des tropischen Afrika huldigen, sei der wahre Ursprung alles Gottesdienstes und selbst der Versöhnungslehre der modernen Theologie. Die letztere oder der „vulgäre Dogmatismus" sei auf dem Grund und Boden einer durch die sexuelle Form der Sprache hervorgerufene Personification und damit verbundene Verehrung himmlischer Erscheinungen hervorgegangen.

Sobald nämlich durch die Sprachform angeregt die Einbildungskraft entweder Himmelskörper oder andere dem einzelnen Menschen mit riesiger Macht begleitet erscheinende Gegenstände oder Abstractionen sich vermenschlicht dachte, mußte es sich beinahe von selbst machen, daß die Verehrung, die bisher den Geistern der großen Verstorbenen gezollt war, auf diese neuen großartigen, ebenfalls nicht in menschlicher Hülle dem Auge erscheinenden Personen sich übertrug u. s. w.

Als der große Wendepunkt, an dem sich die mythologische Auffassungsweise breche, müsse das Aufgeben der Idee einer nothwendigen Versöhnung bezeichnet werden.

Erst wenn der Mensch die Unmöglichkeit eines menschenähnlichen Weiens als letzten Grundes alles Daseins erkennt und in ehrerbietiger Bescheidenheit sich seine Unwissenheit über die Natur des Urgrundes der Dinge eingestanden hat, lernt er einsehen, welche kleinliche Ansicht er auf jeden Fall von dem ihm als höchster Verehrung würdig erscheinenden Wesen hat, wenn er mit seiner beschränkten Erkenntniß in irgend einer Weise das Wesen der Gottheit zu begreifen und ihre Pläne und Ideen zu verstehen meint. Da aber alle Theologie dieses thut, so erscheint sie an und für sich als eine Vermessenheit . . . . Wenn wir so die theologische Anmaßung als ein aus der mythologischen Stufe überkommenes heidnisches Element abzustreifen suchen, so muß hingegen das wirkliche religiöse Gefühl, als aus der Fülle des Selbstbewußtseins hervorgehend, an Intensität zunehmen mit der geistigen Weiterentwicklung der Menschheit als solcher.

Dies in Kurzem die Weltanschauung des Verf., die sich bei näherer Betrachtung als ein buntes, unzusammenhängendes Gemisch vager, unbegründeter Behauptungen und der heterogensten, aus verschiedenen philosophischen Systemen entnommener Lehren erweist. Was zuerst des Verf. Vorstellung oder Idee von Gott betrifft, so ist er der Ansicht Fichte's, daß Gott nicht mit der Sinnenwelt zusammen gedacht und überhaupt nicht gedacht werden solle, wenn er auch die Möglichkeit (die Wirklichkeit sei ihm fester persönlicher Glaube) eines unserer anordnenden Thätigkeit analogen höhern Wirkens nicht leugnen wolle. Indem er das Christenthum als vulgären Dogmatismus und aus der heidnischen Mythologie hervorgegangenen Anthropomorphismus bezeichnet, leugnet er einen von Ewigkeit von Gott gedachten und in der Schöpfung verwirklichten Weltplan und in der Natur vorhandene immanente Zwecke. Was dem Menschen gemäß der Natur seines Verständnisses allein möglich sei, das sei, die nothwendigen Gesetze zu begreifen, nach denen wahllos die Elemente auf einander wirken. Das demüthige Geständniß der Unzulänglichkeit aller theologischen Definitionen sei die Grundvoraussetzung einer klaren religiösen Stimmung. Wir begreifen kaum, wie ein vernünftiger Mensch so weit gehen kann in seinen Behauptungen. Also der Mensch soll darauf verzichten, über Gott nachzudenken, nach dem Urgrund alles Seins zu forschen, wozu ihn das Bedürfniß seines Herzens treibt und die Gesetze seines Geistes nöthigen, worin von jeher die weisesten und edelsten Menschen ihre höchste Wonne gefunden, ihre wichtigste Aufgabe erkannt haben. Das heißt doch geradezu die menschliche Natur ganz und gar verkennen und alles auf den Kopf stellen. Eben so gut könnte man dem Menschen das Athmen verbieten.

Es verstößt nicht minder gegen alle Wahrheit, das Christenthum des Anthropomorphismus zu beschuldigen und es aus der heidnischen Mythologie herzuleiten, das Christenthum, welches gerade den heidnischen Anthropomorphismus bekämpft und lehrt, daß Gott ein Geist ist und daß die, welche ihn anbeten, ihn anbeten sollen im Geiste und in der Wahrheit. Ebenso oberflächlich ist es, die Versöhnungslehre und den Ursprung alles Gottesdienstes auf die Ahnenverehrung zurückzuführen; das widerspricht der Geschichte ebenso sehr als dem Bewußtsein der gesammten Menschheit. Die Religion und die Gottesverehrung hat ihre Wurzel in der Gottesidee und in dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von einem höhern absoluten Wesen, sowie die Versöhnungslehre in dem tiefen Schuldbewußtsein des Menschen begründet ist und durch die Opfer und Büßungen, die wir bei allen Völkern finden, bestätigt wird.

Wie des Verf. Lehre von Gott, wenn wir überhaupt noch von einer solchen sprechen können, ein verblaßter, an Atheismus grenzender Dualismus ist, so ist seine Ansicht von dem Ursprung, der Natur und Bestimmung des Menschen der flachste und platteste Naturalismus. Aus thierischem Zustande vor 100,000 oder auch vor mehrern 100,000 Jahren hervorgegangen, hat der Mensch in dieser langen Zeit sich allmählich bis zu der Stufe der Cultur, auf welcher er gegenwärtig steht, entwickelt. Diese Anschauungsweise, weit entfernt für den Verf. etwas Erniedrigendes zu haben, scheint ihm vielmehr im höchsten Grade erhebend und hoffnungsreich, da der Weg, den wir zurückgelegt, und die Vergleichung dessen, was wir erreicht, mit dem, was wir verlassen und wovon wir ausgingen, uns zu den schönsten Hoffnungen für die Zukunft berechtigt. Mit diesem Ausgangspunkte des Menschen stimmt seine Bestimmung, welche auf das Diesseits beschränkt ist, genau überein. Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit, welche nicht dem Christenthum oder Judenthum, sondern ebenfalls der Ahnenverehrung ihren Ursprung verdankt, kann, weil für uns durchaus unklar, keine sichere Grundlage für unsere sittliche Anschauung bilden. Vielmehr ist die richtige Erkenntniß von dem Verhältniß des einzelnen Menschen zur gesammten Menschheit, in der wir hoffen dürfen ewig fortzuleben, die große Lebensquelle aller edlen und guten Bestrebungen.

Diese Ansicht Bleeks vom Menschen steht mit der Wahrheit und Wirklichkeit im schreiendsten Widerspruch und ist ebenso trostlos, seicht und oberflächlich wie das, was er uns über das höchste Wesen mitgetheilt oder vielmehr nicht mitgetheilt hat. Sehen wir von dem thierischen Ursprung des Menschen, auf den wir noch bei der Sprache zurückkommen, ab, so ist es wahrhaft lächerlich und klingt wie Hohn, in der thierischen Abstammung des Menschen etwas Erhebendes zu finden und den Menschen auf die Hoffnung der Fortdauer in der gesammten Menschheit, die er gewissermaßen mit dem Thiere theilt, als das kräftigste Motiv zu edlen Handlungen und Bestrebungen hinzuweisen. Der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit, weit entfernt, der Ahnenverehrung, einem Aberglauben, seinen Ursprung zu verdanken, gehört wie die Gottesidee zu den angeborenen Ideen und findet sich daher, wenn auch in den verschiedensten Formen, bei allen Völkern. Das Christenthum aber als die Weltreligion, welche das Wahre aller Religionen in sich aufgenommen, gereinigt und verklärt hat, hat auch ganz besonders die Lehre von der persönlichen Fortdauer des Menschen durch die Auferstehung seines Stifters in das hellste Licht erhoben und für immer bestätigt. Dieser Glaube, den Kant sogar zu einem Postulate der praktischen Vernunft gemacht hat, den der Mensch nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, hat von jeher die Menschen zu den edelsten Thaten, zu den größten Aufopferungen vermocht. Wenn es keine persönliche Fortdauer gibt, wenn vielmehr mit dem Tode alles aus ist, dann sehen wir nicht ein, warum der Mensch sich selbst verleugnen und seine Lüste besiegen soll, dann sagen wir mit den Aegyptern, die bei ihren Festmahlen einen Todtenkopf herumzeigten: „Iß und trink, denn so wirst du auch werden."

Nach einer solchen Vorrede läßt sich denken, was von des Verf. Abhandlung über den Ursprung der Sprache und die Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu erwarten ist. Indem wir die abermalige philosophische Einleitung, deren Hauptpunkte wir bereits in dem Vorhergehenden berührt haben, sowie das lange

und breite Gesalbader über das Verhältniß zwischen Naturwissenschaft und Philologie oder Geschichte, ihre beiderseitigen Aufgaben u. s. w. übergehen, wenden wir uns sofort zu seiner Theorie über den Ursprung der Sprache. Diese Theorie ist, im Einklang mit der vorher geschilderten Weltanschauung, naturalistisch-pantheistisch und nach unserer Ueberzeugung völlig unhaltbar.

Die Sprache ist nach B. nur ein Product jener lebenspendenden Kraft der Willensfähigkeit, die wir auch als das die andern Organismen durchdringende Princip anerkennen müssen. Vermöge dieser Kraft steht das Zucken des unausgebildetsten Infusoriums mit dem vom Selbstbewußtsein getragenen Gebahren denkender Individuen in Verbindung. Während sie aber in der Pflanze auf das einzelne Zellenindividuum beschränkt bleibt, ergreift sie dagegen das Ganze des thierischen Organismus und bewirkt in den durch die Sprache verbundenen Wesen immer mehr ein harmonisches Ineinandergreifen der einzelnen Willenskräfte und ein Zusammenschießen zu größern Einheiten, wie die der Familie, des Volkes u. s. w. Um nun die Entstehung der Menschheit, das Emporsteigen menschlichen Wesens aus dem thierischen Dasein zu verstehen, müssen wir die niedrigsten Zustände der Menschheit mit denen der höchsten Gebilde der Thierwelt vergleichen und untersuchen, was dem Charakteristischen des Menschen Analoges im thierischen Wesen vorhanden ist. Das Thier besitzt etwas der menschlichen Sprache Analoges in den Lauten, durch welche es seine Gefühle ausdrückt. Dem Thiere ist der Laut zwar noch nicht zur Scheide geworden zwischen dem eigenen Selbst und dem Object; er kann das aber werden und wird es immer mehr, je mehr in ihm der Trieb liegt, das Abbild der Außenwelt zu werden. Mit dem Erwachen dieses Triebes war Menschheit da. Der Verf. führt dann näher aus, wie in Folge des Nachahmungstriebes, den wir noch jetzt bei mehrern Thieren, insbesondere bei den Affen finden, die erste Sprache entstand.

Diese naturalistisch-pantheistische Erklärung verstößt, wie wir das noch vor kurzem in diesen Blättern nachgewiesen, in gleicher Weise gegen die Erfahrung und die Gesetze des Denkens. Sie verstößt gegen die Erfahrung, da wir, soweit die Geschichte reicht, die Menschen im Besitz von Vernunft und Sprache und durch dieselben von der gesammten Thierwelt bestimmt unterschieden sehen. Niemals hören wir, daß aus einem Thier ein Mensch geworden, oder daß ein solches auch nur, seine wahre Natur ablegend, sich allmählich der menschlichen Natur genähert habe. Wenn B., um zu erklären, warum gegenwärtig aus thierischer Sprachlosigkeit sich keine menschenähnlichen Zustände mehr entwickeln, bemerkt, daß die dem Menschen zunächst stehenden Thiergattungen jetzt, wenn auch nicht äußerlich, so doch innerlich in einem andern Zustande sich befinden, als sie es in der Periode der Entstehung der Menschheit waren, so müssen wir dies als eine durch nichts begründete Hypothese bezeichnen. Treffend sagt Quatrefages:

> Das Erscheinen der Pflanzen, der Thiere, des Menschen auf der Oberfläche der Erde ist eine Thatsache. Diese zu erklären oder wenigstens ihre unmittelbare Ursache anzugeben, geht noch über unser Wissen hinaus. Jene Thatsache begibt sich in unsern Tagen nicht mehr; wir haben sie nicht einmal hinsichtlich der niedrigsten Species reproduciren können. Es mangeln uns in dieser Beziehung die elementaren Data, welche uns das Studium der unorganischen Welt liefert, wenn es sich darum handelt, über die Bildungsweise der Mineralien und der Gesteine Rechenschaft zu geben. Mithin haben wir kein Mittel, die Entstehungsweise der organischen Wesen zu erklären u. s. w.

Die Erklärung Bleeks verstößt aber auch nicht minder gegen die Vernunft und die Gesetze des Denkens. Schon die Griechen erkannten, daß der Geist und die Seele nicht von der Erde und dem Irdischen geschaffen werden könne, weil das Unbelebte nie das Leben, das Geistlose nie den Geist schaffen könne. Mit vollem Recht; denn der Schaffende kann das nicht schaffen, was er selbst nicht hat, und es ist bekanntlich ein logischer Widerspruch, wenn die Wirkung wesentlich oder specifisch anderes enthalten soll, als in der Ursache enthalten ist.

Es steht also fest, der Mensch ist ein eigenartiges, durch seine Vernunftanlage von dem Thiere wesentlich und qualitativ verschiedenes Wesen. Mit ihm tritt eine neue Schöpfung in die Welt ein, und wenn auch die ganze unter dem Menschen stehende sichtbare Natur gleichsam prophetisch auf ihn hinweist, so bringt sie ihn dennoch nicht hervor. Was insbesondere die Sprache betrifft, so ist ihr Ursprung nicht aus dem Nachahmungstriebe, nicht aus einem „Triebe des Lautes, das Abbild der Außenwelt zu werden,“ nicht aus der Einwirkung der Außenwelt auf die Sinne zu erklären; sondern sie ist mit Nothwendigkeit in der sinnlich-geistigen Natur des Menschen und seiner Bestimmung, sich im Vereine und Zusammenleben mit Andern zu einem freien, selbstbewußten, persönlichen Wesen heranzubilden, begründet. Die Außenwelt, welche dem Menschen durch die Sinne vermittelt wird, ist nur das Mittel, um das geistige Princip zur Thätigkeit anzuregen. Freilich ist diese erste Thätigkeit des Geistes noch eine unbewußte, instinctive, und wie sich die Seele zuerst aus der in ihren Assimilationskreis eintretenden chemischen Stoffwelt in ihrem Körper ein angemessenes, ihrem Wesen entsprechendes Werkzeug schafft, so bildet sie ebenfalls noch ohne Reflexion und unbewußt sich in der Sprache das unmittelbare Organ ihrer eigensten Thätigkeit, des Denkens. Auf einer weitern Stufe ist die Sprache, welche zuerst ein Naturerzeugniß des menschlichen Geistes ist, das unentbehrliche Mittel zur Entwicklung der Vernunft.

Der weitere und letzte Theil der Arbeit enthält manche gute Gedanken; allein sie sind nicht neu und, da die Abhandlung, wie der Verf. sagt, bereits 1853 geschrieben ist, seitdem durch die Arbeiten von Heyse, Lazarus, Steinthal u. A. bedeutend überholt. Nach allem wäre die Arbeit besser im Pulte liegen geblieben, und Häckel hat seinem Freunde einen schlechten Dienst geleistet, sie bei uns einzuführen. Wenn der Naturalismus keine bessern Kämpen ins Feld zu stellen hat, so ist es schlecht um ihn bestellt.

Frankfurt a. M. Wedewer.

Bibel und Natur.

Unter den neuen literarischen Erscheinungen, welche ich unter dieser Ueberschrift zusammenstellen kann, verspricht der Titel einer Schrift von B. Neteler „Ueber Offenbarung und Natur in den elf ersten Capiteln der Genesis“ die umfassendste Erörterung [1]). N. gibt aber nur eine Uebersetzung der betreffenden biblischen Abschnitte mit exegetischen, kritischen, geschichtlichen und sonstigen Bemerkungen, und für die Frage nach dem Verhältnisse der biblischen Berichte zu den Ergebnissen der Naturforschung nur ungenügende Notizen. Ueber die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts sagt N. z. B. nur:

> Die frühern Einwendungen gegen die Einheit des Menschengeschlechts sind nach den vielen gründlichen Widerlegungen nicht mehr der Erwähnung werth; sie haben nur noch Bedeutung als testimonium paupertatis einer dünkelhaften Kritik. Die in der Abstammung begründete Verbindung aller Menschen zu einem großen Gesammtorganismus gibt über eine Menge geschichtlicher Fragen Aufschluß, die ohne diesen Zusammenhang rein unerklärlich wären (S. 31).

Daneben kommen allerlei Sonderbarkeiten vor, z. B.:

> Wir finden beim Thiere sinnliche Wahrnehmung, Gedächtniß, Vorstellungsvermögen 2c., aber keinen Verstand und keine Vernunft, kein Gewissen und keine Freiheit des Willens; die Thierseele ist also kein Geist. Beim Menschen finden wir außer dem vernünftigen und freien Geiste sogenannten animalischen Magnetismus, der für den Geist das innere Medium der Sinneswahrnehmung, der Phantasie und der Bewegung ist, der bei krankhaften Zuständen sich in allerlei abnormer Weise zeigt und beim Somnambulismus und in der niedern Naturekstase ein Uebergewicht über den Geist bekommt. Diesem animalischen

---

1) Ueber Offenbarung und Natur in den elf ersten Capiteln der Genesis. Von B. Neteler. Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster. Münster, Theissing 1869. 79 S. 8.

Magnetismus muß die Natur der Thierseele gleichkommen, die somit noch der Körperwelt angehört (S. 17). — Die Frage nach dem Ursprunge der Seelen findet wohl ihre sicherste Beantwortung durch die alte Praxis der Kirche bei der Taufe des Abortus. Die Seele würde darnach erst eine bestimmte Zeit nach der Empfängniß geschaffen, und nimmt man an, daß sie in den animalischen Magnetismus des Kindes, der von den Eltern herrührt und der Träger von deren Eigenheiten und Unarten ist, eingesenkt wird, so würden die verschiedenen sich hier berührenden Erscheinungen und Ansichten wohl die leichteste Erklärung finden (S. 31).

Ein umfassendes Thema hat sich auch A. Stüler für seine neun Vorlesungen über „Schriftlehre und Naturwissenschaft" gestellt [1]): sie behandeln die mosaische Schöpfungsgeschichte, das Alter und die Einheit des Menschengeschlechts, die Sündfluth, das Verhältniß von Mensch und Thier, den Materialismus, die Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung, Glauben und Wissen und noch einige andere Punkte. Die Vorlesungen haben „bei dem Zuhörerkreise des Verf. eine freundliche Aufnahme gefunden," und die bescheidene Hoffnung, daß „sie in etlichen der Leser die Ehrfurcht vor der h. Schrift beleben könnten," wird sich ohne Zweifel verwirklichen. Aber um neben andern verwandten literarischen Producten, wie z. B. den Sp. 87 besprochenen Büchern von Zollmann und Zöckler, einen Platz behaupten zu können, hätten die Vorlesungen einer Umarbeitung bedurft: manches ist zu wortreich, manches, auch abgesehen von dem für die mannichfaltigen und wichtigen Themata zu geringen Umfang des Buches, zu dürftig ausgeführt. Zudem fehlt es dem Verf. zwar nicht an einer gewissen Belesenheit und an ernstem Streben, aber an der nöthigen Beherrschung des Stoffes und der rechten Klarheit in der Disposition und Behandlung desselben.

Zunächst zur Widerlegung von Karl Vogts Vorlesungen über die Urgeschichte des Menschen hat Baltzer fünf Vorträge „über die Anfänge der Organismen und die Urgeschichte des Menschen" veröffentlicht [2]). Sie sind nicht so populär, leicht faßlich und anziehend geschrieben, wie es für das Publicum angemessen wäre, welches einer Widerlegung der Vogt'schen Lehren am meisten bedarf; aber sie enthalten manche für eine solche Widerlegung brauchbare Materialien und Bemerkungen und sind als wissenschaftliche Arbeit ein dankenswerther Beitrag zur Klarstellung des Verhältnisses der Ergebnisse der Naturforschung zu der Offenbarung. Die drei ersten Vorträge behandeln die Methode der Naturforschung, die Darwin'sche Hypothese und die Entwicklungsgeschichte der Erde im Anschluß an das größere Werk des Verf. (s. Lit.-Bl. 1867, 232), die beiden letzten die Fragen über das Verhältniß des Menschen zu den Thieren, über das Alter und den ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechts u. s. w. Daß B. sich als seinem Gegner an allgemeiner und philosophischer Bildung weit überlegen zeigt und ihm viele grundlose Behauptungen und unberechtigte Folgerungen nachweist, braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden.

Von einem französischen Theologen, Dr. Lambert, ist eine Schrift über die Sündfluth erschienen [3]). Der Verf. gibt darin eine Zusammenstellung der Sagen und Ueberlieferungen der Völker, in denen er eine Bestätigung des mosaischen Berichtes findet, ferner eine Darstellung der Ergebnisse der Untersuchung der sog. diluvialen Schichten, welche ihm den gleichzeitigen Untergang von Menschen und theilweise noch existirenden, theilweise ausgestorbenen Thierarten durch eine Ueberschwemmung zu beweisen scheinen, endlich eine Rechtfertigung der Ansicht, daß der mosaische Bericht die Annahme einer Universalität der Sündfluth nur in dem Sinne erheische, daß alle damals lebenden Menschen mit Ausnahme derjenigen, welche in der Arche waren, umkamen. Der erste Punkt ist weniger vollständig erörtert, als bei Lüken (Sp. 482); wie bei diesem, läuft auch bei L. viel Nichtbeweisendes mit unter. Bei dem dritten Punkte werden im Wesentlichen dieselben Argumente vorgetragen, wie in meinem Buche über Bibel und Natur S. 294. Einige übertriebene Ausdrücke, in welchen er von den „Unmöglichkeiten und Absurditäten" spricht, die von der Annahme einer Universalität der Sündfluth im strengsten Sinne unzertrennlich seien, sind von einem berühmten Physiker, F. Moigno, mit Recht gerügt worden [1]). Dieser hat auch bereits den schwächsten Punkt in der ganzen Argumentation von L. hervorgehoben. L. kommt nämlich, ohne es zu merken, mit sich selbst in Widerspruch, wenn er einerseits gegen die Annahme einer Ueberfluthung der ganzen Erde polemisirt und anderseits eine positive geologische Bestätigung des biblischen Berichtes gefunden zu haben glaubt, indem er einen Theil der quaternären Ablagerungen, das sog. diluvium gris, worin sich Ueberbleibsel von Menschen finden, für ein Product der Sündfluth hält. Da diese Ablagerung sich „in allen Ländern findet," würde sie eine so weite Verbreitung der Menschen vor der Sündfluth beweisen, daß die Ueberfluthung der von Menschen bewohnten Erde doch wieder zu einer Ueberfluthung der ganzen Erde werden würde. Die diluvialen Ablagerungen werden aber bekanntlich von den neuern Geologen nicht auf eine einzige Fluth zurückgeführt, sondern als Wirkungen mehrerer, theils in die historische, theils in die vormenschliche Zeit fallender Ueberfluthungen und Terrainveränderungen angesehen, so daß sich positive geologische Beweise für die noachische Fluth nicht anführen lassen. Moigno bemerkt in dieser Beziehung ganz richtig:

Wenn die Sündfluth, wie der mosaische Bericht voraussetzt, die Vegetation nicht zerstört, wenn sie die Oberfläche des Bodens nicht umgewühlt hat, wenn, nachdem die Wasser sich verlaufen, die Pflanzen wieder hervorgetreten sind, so haben die Geologen mit der Sündfluth nichts zu schaffen, so dürfen wir sie ebenso wenig nach Spuren derselben fragen, als sie den Mangel solcher Spuren zu einer Einwendung gegen uns benutzen können. Die Leichen der in der Sündfluth umgekommenen Menschen und Thiere sind von wilden Thieren und Vögeln verzehrt worden, verwest und verwittert, und wir würden überall vergebens nach dem vorsündfluthlichen fossilen Menschen suchen. . . Die Sündfluth war eine hinsichtlich des Zweckes übernatürliche, hinsichtlich ihrer physischen Ursachen wunderbare oder natürliche Ueberschwemmung [wohl theils das eine, theils das andere]; sie kann allgemein gewesen und die ganze Erde bedeckt haben, sie kann aber auch auf die bewohnte Erde beschränkt gewesen und nur über die höchsten Berge dieses Theiles der Erde hinausgegangen sein; sie braucht nicht nothwendig von den großen Verwüstungen begleitet gewesen zu sein, die man sich gewöhnlich damit verbunden denkt; sie hat die Vegetation nicht zerstört und braucht daher nicht als die Ursache der diluvialen Ablagerungen angesehen zu werden, welche die Geologie überall findet. Gegen die Möglichkeit einer solchen Fluth ist vom naturwissenschaftlichen Standpunkte nichts einzuwenden [2]).

1) Schriftlehre und Naturwissenschaft. Neun Vorlesungen, im Winter 1868 gehalten von A. Stüler, Pfarrer zu St. Johannis in Neustadt-Eberswalde. Berlin, Nicolai 1869. XVI u. 224 S. 8.

2) Ueber die Anfänge der Organismen und die Urgeschichte des Menschen. Fünf Vorträge zur Widerlegung der von Prof. Dr. Carl Vogt zu Breslau gehaltenen Vorlesungen „Ueber die Urgeschichte des Menschen," von Joh. Bapt. Baltzer, Doctor der Philosophie und Theologie, Domscholastikus und Universitäts-Professor zu Breslau. Paderborn, Schöningh 1869. IV u. 132 S. kl. 8. 12 Sgr. Es ist bereits eine zweite (unveränderte) Auflage erschienen.

3) *Le Déluge Mosaique.* L'histoire et la géologie par l'abbé *Ed. Lambert,* Docteur en Théologie, chanoine honoraire de Chalons, vicaire à N.-D. des victoires. Paris, Savy 1868. V u. 137 S. 8. 3 Fr.

1) Les Mondes. Revue hebdomadaire des sciences . . . par M. l'abbé *Moigno*. Tome XX, No. 1, 6. Mai 1869, p. 21; No. 8, 24. Juin 1869, p. 315. Der erste Artikel ist abgedruckt in den Annales de philos. chrét., Avril 1869, p. 306.

2) Moigno hebt S. 25 richtig hervor, daß die Darstellung der Genesis, namentlich die Weise, wie der Regenbogen erwähnt wird, die Annahme nahe legt, daß die atmosphärischen Verhältnisse vor der Sündfluth von den jetzigen verschieden gewesen seien (s. Bibel und N. S. 308). Mit Unrecht beruft er sich aber darauf, daß erst Gen. 8, 22 der Wechsel der Jahreszeiten erwähnt werde. Daß in dem mosaischen Be-

Die in den diluvialen Ablagerungen in Europa gefundenen menschlichen Ueberreste weist Moigno mit Recht der nachsündfluthlichen Zeit zu.

Ganz auf dem gewöhnlichen unkritischen Standpunkte steht in dieser Beziehung ein nach dem bekannten Lyell'schen Buche angelegtes französisches Werk über den „fossilen Menschen" von H. Le Hon[1]): die Zahl von 260,000 Jahren, worauf Jemand das Alter von menschlichen Gebeinen in einer englischen Knochenhöhle berechnet hat, hat für ihn malgré son énormité rien qui étonne (S. 21). Natürlich kehren bei ihm alle die Berechnungen wieder, welche längst als ganz willkürlich erwiesen sind, wie die Morlot'sche Berechnung des Alters der Pfahlbauten und die auf die Ablagerungen des Nils basirten Ziffern[2]). Schließlich ermäßigt Le Hon seine Forderung indeß auf etwas über 10,000 Jahre. Er theilt die älteste Geschichte der Menschen in Mitteleuropa in fünf Perioden: die Zeit des Mammuth, des Rennthiers (beide zusammen bilden bei Andern die ältere Steinzeit oder paläolithische Periode), des polirten Steins (jüngere Steinzeit, neolithische Periode), der Bronze und des Eisens, und setzt die Rennthier-Periode „über 7000 Jahre" vor die Gegenwart. Diese Ziffern gewinnt er durch Combination von verschiedenen Berechnungen, von denen eine unsicherer als die andere ist. — Dieselben fünf Perioden statuirt ein streng bibelgläubiger schweizerischer Protestant, F. de Rougemont, in einem auch ins Deutsche übersetzten Werke über „die Bronzezeit"[3]); er combinirt aber diese Perioden mit der biblischen Chronologie, indem er nur die erste oder die beiden ersten vor die noachische Fluth verlegt (S. 5. 304). Er hat über alle fünf Perioden, namentlich über die Bronzezeit[4]), die er mit den Handelsreisen der Phönicier, Philister rc. und später der Etrusker in Verbindung bringt, eine Menge von archäologischen Notizen zusammengetragen, die von einer großen Belesenheit zeugen[5]), aber leider zu wenig geordnet und gesichtet sind, als daß das Buch für einen größern Leserkreis genießbar wäre.

Nichts als einen dürftigen Auszug aus den Arbeiten von Vogt, Lyell, Schaaffhausen u. A. bietet ein unter dem pomphaften Titel „Enthüllungen aus der Urgeschichte" erschienenes Schriftchen von Thomassen[1]). Eine wissenschaftliche Bedeutung hat es nicht, und als populäre Darstellung steht es ungefähr auf derselben Linie wie die Schriften von Büchner, Häckel u. A. Eine besondere Vorliebe hat Th. für die Meinung, unsere Vorfahren in Mitteleuropa seien Menschenfresser gewesen (S. 8. 27. 102; über die Haltlosigkeit des dafür angeführten Beweises s. Baltzer S. 93). Hinsichtlich der Berechnung des Alters des Menschengeschlechts ist Th. behutsamer, als die meisten Schriftsteller seiner Art: er gesteht, daß sich bestimmte Angaben nicht machen lassen (S. 102), und daß man mit der Meinung, die Pfahlbauten datirten seit vielen tausend Jahren vor Beginn unserer Zeitrechnung beträchtlich über das Ziel hinaus geschossen habe (S. 75).

Schließlich erwähne ich noch eine (Programm-?) Abhandlung von A. Grimm[2]), worin die in Humboldts Kosmos zerstreut vorkommenden Aeußerungen über die Berührungspunkte zwischen der Naturwissenschaft im weitesten Sinne und der Offenbarung und über religiöse Gegenstände überhaupt zusammengestellt und commentirt oder — in sehr maßvoller und milder Weise — bekämpft werden.

Reusch.

---

richte über die vorsündfluthliche Zeit von Jahreszeiten nie die Rede ist, beweist gar nichts, da Moses keine Veranlassung hatte, sie zu erwähnen. Wenn aber Gott nach der Sündfluth sagt: „Fortan sollen Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht aufhören," so bedeutet das nicht, wie M. meint, daß der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten rc. jetzt beginnen, sondern daß er nicht wieder durch ein Ereigniß wie die Sündfluth unterbrochen werden solle. Daß mit den atmosphärischen Verhältnissen der vorsündfluthlichen Zeit auch die längere Lebensdauer im Zusammenhange stehe, ist gleichfalls nicht unwahrscheinlich; die von M. angeführten Worte: „Seine Tage sollen 120 Jahre sein" (Gen. 6, 3) beziehen sich übrigens nicht auf die Lebensdauer des nachsündfluthlichen Menschen, sondern geben die Frist an, die Gott den Menschen bis zum Eintreten des Gerichtes der Sündfluth noch gewähren wollte.

1) Temps antédiluviens et préhistoriques. *L'homme fossile* en Europe, son industrie, ses moeurs, ses oeuvres d'art. Par *H. Le Hon*, Membre de la Société géologique etc. Deuxième édition corrigée et considérablement augmentée. Cent gravures. Bruxelles, Muquardt 1868. IX u. 436 S. 8. 2 Thlr. 10 Sgr.

2) Vgl. meinen Aufsatz „über Pfahlbauten" in ‚Natur und Off.' 1869, 120 und Lit.-Bl. 1867, 921.

3) Die Bronzezeit oder die Semiten im Occident. Ein Beitrag zur Geschichte des hohen Alterthums von Friedrich von Rougemont. Verbesserte, beträchtlich vermehrte und vom Verfasser durchgesehene deutsche Ausgabe, übersetzt von Carl August Keerl. Gütersloh, Bertelsmann 1869. XVIII u. 475 S. 8. 2 Thlr. 15 Sgr. Die Uebersetzung läßt hinsichtlich der Lesbarkeit und der Druck hinsichtlich der Correctheit vieles zu wünschen übrig.

4) Ueber diese bringt interessante Notizen auch die Schrift: Ueber das Verhältniss des Broncealters zur historischen Zeit bei den Völkern des Alterthums von *Christian Petersen*, Professor der class. Philologie. Festgabe der Professoren des Academischen Gymnasiums in Hamburg zur fünfzigjährigen Jubelfeier der Universität Bonn. Hamburg, Mauke Söhne 1869. 24 S. 4. 8 Sgr.

5) Selbst K. Vogt sagt von dem Buche von Rougemont: „Sehr viel schätzbares Material, mit außerordentlicher Belesenheit zusammengetragen. Christlicher Standpunkt; Mangel an Kritik" (Archiv für Anthropologie I, 385).

1) *Enthüllungen aus der Urgeschichte* oder: Existirt das Menschengeschlecht nur 6000 Jahre? Die Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschungen über die Ur- und Entwicklungsgeschichte der Menschheit, in allgemein verständlicher Darstellung. Allen Gebildeten gewidmet von Dr. *J. H. Thomassen*. Neuwied und Leipzig, Heuser 1869. 124 S. kl. 8. 18 Sgr.

2) Ueber das Verhältniss von Alexander v. Humboldt's Kosmos zum Christenthum. Von Dr. *Arno Grimm*. Ratibor, Thiele 1869. 23 S. 4. 6 Sgr.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 27. September 1869. № 20.

Palästina-Literatur.

Nazareth in Palästina. Nebst anhang der vierten wanderung. Von **Titus Tobler.** Mit einer artistischen beilage. Berlin, G. Reimer 1868. VII u. 344 S. kl. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Die Juden zählen vier heilige Städte in Palästina: Jerusalem, Hebron, Tiberias und Saphed, die Christen drei: Jerusalem, Bethlehem und Nazareth. Die jüdischen Städte können sich noch nicht im Spiegelbilde einer Monographie beschauen, wohl aber die christlichen, und sie dürfen es mit Stolz thun, wenn auch hie und da ein trüber Fleck zum Vorschein kommt. Das Blut ihrer Martyrer und ihre tausendjährigen Leiden sind ein Lorbeerkranz, der diese kleinen Makeln im herrlichen Bilde christlicher Standhaftigkeit leicht übersehen läßt, wenn man nicht gerade am Unschönen und Entstellenden seine Lust hat. Der wackere Schweizer Titus Tobler hat mit „Nazareth" die Trias seiner Beschreibung der heiligen Städte Palästina's würdig vollendet. Die Genauigkeit bei seinem Forschereifer ist bekannt; sie erinnert an den „rheinischen Antiquarius," nur daß dieser seine Scrupulosität nicht so weit treibt, auch die Stufenzählung einer Stiege kritisch zu beleuchten. Diese Eigenschaft wird in Toblers Nazareth zuweilen noch peinlicher, weil er sich da meist auf fremde Augen und Aussagen verlassen muß, da er im J. 1846 nur ganz kurze Zeit in Nazareth verweilte und im J. 1865 die Reise dahin ganz vereitelt wurde. Beklagen wir dieses mit ihm, so bezeugen wir dagegen mit Freude, daß er eine empfindliche Lücke in der palästinensischen Topographie ausgefüllt und daß sich seine bisweilen gar spitze Feder wohlthätig abgestumpft hat. Die Fallmerayerische Galle ist durch das rein bewahrte natürliche Gefühl für die Anrechte des christlichen Herzens, durch fortgesetzte Beschäftigung und gewiß nicht minder durch die Anerkennung seiner Verdienste auch von Seiten derer, die unter seinem Sarkasmus zu leiden hatten, bedeutend moderirt worden.

Tobler beginnt mit folgender Bemerkung:

Die Stadt Nazareth liegt unter dem 32° 42′ N. Br. und 35° 17′ östlich von Greenwich, 1169′ über dem Mittelmeere, 7 St. von Haifa, 6 von Akka, 1½ von Seffurieh und ebensoweit von Kafer Kenna, 3 St. vom Gipfel des Berges Tabor, 3 Tagereisen von Jerusalem, mit etwas beschränkter Aussicht in einer gebirgichten Gegend, auf einem südlichen von der Ebene Esdrelom abgeschnittenen Ausläufer des Libanon, in einem etwa 20 Minuten langen und 8 bis 10 Minuten breiten, von SSW. nach NNO. hinstreichenden Kessel da, wo er mehr zu steigen beginnt, in der That angenehm, etwa 2 St. von der Straße entfernt, die von Damaskus, westlich neben dem Tabor vorbei nach Ramleh, Gaza und Kairo führt, und viel weiter weg südlich von der Straße, welche den Chan Dschubb Jusuph an (sic) jener mit Akka verbindet. Diese etwas isolirte Lage, sowie der oft unsichere Zuweg lassen leicht erklären, warum von den Pilgern Nazareth ungleich weniger oft besucht wurde als Jerusalem und Bethlehem.

Diese isolirte Lage erklärt auch, wie es kam, daß Nazareth im A. T. nicht genannt wird, daß Jesus hier ein ganz verborgenes Leben führen konnte, daß sich dieses Städtchen, abgesehen von der feindseligen Gesinnung seiner Bewohner, nicht zum Mittelpunkte seiner öffentlichen Thätigkeit eignete, endlich daß es eine Abgeschmacktheit ist, wenn Renan das Erwachen des göttlichen Bewußtseins in Jesus dem Eindrucke der großartigen Natur von Nazareth zuschreibt. In Nazareth mag man Geßnersche Idyllen schreiben, aber zu einem „Evangelium Jesu Christi" bietet dieser Boden so wenig Stoff, als zu den Abenteuern eines amerikanischen Pfadfinders. — Nach der Lage (S. 1—6) bespricht T. Klima und Bodenbeschaffenheit (S. 7—25), dann die Häuser, Gassen ꝛc. der Stadt (S. 26—33), dann folgt ein Rückblick (Geschichte der Stadt, Archäologisches S. 34—52). Vom 4. Jahrh. an heißt Nazareth bald ein Dorf, bald ein Städtchen. Die Kreuzfahrer fanden einen Schutthaufen, als sie 1100 in Nazareth einzogen; 1133 wurde es aufs neue zerstört, 1188 fiel es in die Hände Saladins, 1219 kam der h. Franz von Assisi dahin, 1150 der h. Ludwig von Frankreich, 1263 zerstörte es der Sultan Bibars, 1291 wurden die Kreuzfahrer nach heißen und blutigen Kämpfen genöthigt, das h. Land ganz aufzugeben. Als sich die Türken (unter Selim I.) 1517 Palästina's bemächtigten, war Nazareth kaum mehr ein Ort zu nennen. Die Wohnungen waren in Höhlen hineingebaut, von außen nicht zu erkennen. Der Ankömmling, unkundig der Oertlichkeiten, glaubte, einen Steinhaufen, nicht Wohnungen zu sehen. Im J. 1620 zogen die Franciscaner in Nazareth ein.

Ihrem Muth und ihrer Ausdauer hat man gleichsam die Rettung dieser h. Stadt für die Christen zu verdanken. Man muß ihnen das Lob ungeschmälert ertheilen. Indeß darf man nicht erwarten, daß der Ort seit dem Einzuge der Minoriten gleich aufblühte. Im Gegentheil folgten Zeiten, in denen derselbe noch mehr in Verfall gerieth. Offenbar wollten die Muhammedaner an den fränkischen Mönchen oder Christen gelegentlich Rache nehmen; gewonnen aber wenigstens war das, daß die Christen dem Orte ungleich mehr Aufmerksamkeit schenkten, ihn häufiger besuchten und daß weit mehr Nachrichten flossen (S. 43).

Im J. 1621 schätzte man im Dorfe die Zahl der Häuser, die von Steinen gebaut und mit einem platten Dache versehen waren, auf 30, im J. 1645 auf 60 Haushaltungen, im J. 1668 auf 40, im J. 1681 fand man etwa 80 Häuser, größtentheils aus Höhlen bestehend. Der bekannte Dsaher el Amr (1750—1775) [1]) residirte öfter auf einige Zeit in Nazareth und

1) Siehe mein Gedenkbuch II, 248: „Der 90jährige Scheich Dsaher el-Amr, der sich bemühte, den Handel von Akka zu heben, wurde ermordet und sein Kopf nach Constantinopel geschickt, der Unmensch Ahmed

sah es gern, daß sich Christen dort ansiedelten. Als die Franzosen 1799 Akka belagerten, wurde auch das Dorf Nazareth von ihnen besetzt. Nach ihrem Abzuge beschloß Dschessar, alle Christen in seinem Paschalik tödten zu lassen. Nur die Drohungen des englischen Seehelden Sidney Smith hielten ihn davon ab, nicht aber von Erpressungen und Verfolgungen, bei denen keine Stadt mehr erduldete als Nazareth. Die Einwohner, welche die ihnen aufgebürdeten Lasten nicht ertragen konnten, wanderten nach andern Gegenden aus. Die Stadt gerieth in das schrecklichste Elend (1801). 1815 wird Nazareth als ein ärmliches Dorf, 1816 als ansehnlich mit ungefähr 200 Wohnungen geschildert, 1834 ergriffen die christlichen Nazarethaner eifrig die Partei des Ibrahim Pascha, 1840 kamen sie wieder, wie ganz Palästina unter die Botmäßigkeit der türkischen Regierung.

Es folgen bei T. folgende Abschnitte: Die Bewohner (nach körperlicher Beschaffenheit, Charakter, Nationen und Confessionen, Geschichtliches S. 53—64); Volksmenge (S. 64—68); Tracht (S. 69—75); Lebensmittel, Beschäftigung, Sprachen, Sitten und Gebräuche, Regierung, Unsicherheit, Steuern, angesehene Personen, Garnison (S. 76—106). Bis zur Zeit des Kaiser Constantin war Nazareth nur von Juden bewohnt. Aus Jerusalem verdrängt, sammelten sie sich vorzugsweise in Galiläa; vor den Muhammedanern aber wichen sie auch da zurück. Daß seit Constantin neben den Juden auch Christen dort wohnten, unterliegt keinem Zweifel; doch waren ihrer nur wenige, wie unter den Arabern, welche die Juden verdrängten, bis auf die Zeit der Kreuzfahrer. Von da überwog die christliche Bevölkerung bis 1263. Im 14. Jahrh. gab es in Nazareth nur Sarazenen, im J. 1596 zwei Christen, die übrigen hatte der Hunger aufgerieben oder der Pöbel ermordet. 1627 zählte die Stadt außer den fränkischen Mönchen keinen Christen, 1660 einige Griechen, 1668 außer den Griechen eine römisch-katholische Familie, 1738 Katholiken, Griechen und Türken je zu einem Drittel, 1751 Araber, größtentheils Katholiken, wenige Griechen. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts waren die meisten Einwohner Christen, dagegen 1812 zu zwei Dritteln wieder Türken, 1819 meldete man, daß die Einwohner, wenige Griechen ausgenommen, durchaus Katholiken waren. Dann kamen die Muhammedaner, doch nur vorübergehend, wieder oben an. 1845 machten sie ein Drittel aus. „Die Schwankungen zwischen Muhammedanern und Christen, obwohl nicht allen Ueberlieferungen getraut werden darf, sind außerordentlich und lassen einen tiefen Blick werfen in die innern Verhältnisse, in die bedeutsamen Zerklüftungen, die confessionellen und nationalen Gegensätze. Bei einem solchen Schwanken der Bevölkerung kann selbstverständlich der Wohlstand nicht recht gedeihen, und man darf sich nicht wundern, daß die Einwohner oft als arm geschildert werden. Erst jetzt zeigt sich mehr Behäbigkeit und Wohlstand, doch sind die meisten Einwohner immerhin noch arm." Ich gab im J. 1865 nach dem arabischen Pilgerbüchlein die Einwohnerzahl zu 3200 an; T. zählt nach einer brieflichen Mittheilung: Muhammedaner 2000, orthodoxe Griechen 2500, unirte Griechen 180, Lateiner 800, Maroniten 80, Protestanten 100, zusammen etwa 5660. Aber er bemerkt selbst, daß diese Summe über die Wirklichkeit hinauszugehen scheine.

Der folgende Abschnitt behandelt die Gotteshäuser (Verkündigungskirche S. 107, Verkündigungs- und andere Capellen S. 124—169). Nach Nicephorus hatte die h. Helena über dem Hause des Engelgrußes einen lieblichen Tempel erbaut (H. E. 8. 30). Eusebius und Hieronymus erwähnen desselben nicht [1]). Die älteste

Pascha, der sich selbst den »Schlächter (Dschessar)« nannte, ungestört in seinem Amte und Schlächterhandwerke belassen." Tobler schreibt Dhaher el Omer.

1) Zwar citirt Sepp (II, 75) aus Hieronymus (de loc. Hebr.): Est Nazareth . . viculus in Galilaea, habetque ecclesiam, ubi angelus Mariam evangelizaturus intravit, sed et aliam, ubi Dominus est nutritus. Aber T. bemerkt: „Wie Sepp zu dieser Stelle kam, ist mir ein Räthsel," und kurz vorher: „Eusebius und Hieronymus schweigen in ihrem Onomasticum von einer Kirche, wenigstens nach der Amsterdamer und Berliner Ausgabe." Ich habe auch diese Stelle nirgends finden können, weder in der Specialausgabe des Onomasticum, noch bei *Hieron.* de situ et nomin. loco. Hebr. und de nomin. Hebr. ed. *Vallarsi*, noch bei Menochius.

Nachricht stammt von Antoninus Martyr 570, ein Jahrhundert später von Arkulph, der zwei sehr große Kirchen in Nazareth erwähnt, ebenso Wilibald 728. Die Kreuzfahrer fanden Nazareth in Trümmern; der Neubau wurde 1113 vollendet. Es war eine Basilika aus Quadern erbaut, 120′ breit, 210′ lang mit der Absis gegen Osten, so daß der Eingang in das Sanctuarium oder die unterirdische Höhle auf der Südseite angebracht war. Man trat durch drei Thore in die entsprechenden drei Schiffe der Kirche von der Westseite her. Diese herrliche Kirche zerstörte der Sultan Bibars 1263, und was dieser übrig ließ, der Aegyptier Askraf. Einiges blieb aber immer stehen, und der Gottesdienst wurde, wenn er möglich war, in der Krypta gehalten. In diese Zeit verlegt die Legende die Uebertragung des Hauses der Verkündigung zuerst nach Dalmatien, dann nach Loretto. Tobler hält es für einen großen Fortschritt, daß Sepp darin eine höhere (näher nicht bezeichnete) Idee suche und eine materielle Uebertragung nicht zugebe; aber Julius II. in der über die Exemtion der Lorettokirche erlassenen Bulle (*Rainald.* Annal. ad an. 1507, nro. 27) sagt ausdrücklich nur: ut *pie* creditur et *fama est*, womit nichts präjudicirt wird. Die gegenwärtige Kirche datirt vom J. 1730; sie hat (obwohl auf der Stelle der alten) die Längenrichtung von Süd nach Nord (statt von Ost nach West) und das abnorme Verhältniß von 50′ Breite zu 70′ Länge, welches daher rührt, daß der Weiterbau von den Türken plötzlich untersagt wurde. Wenn man von der architektonischen, aus Noth unentwickelt gebliebenen Form absieht, so empfängt man von der innern reichen Ausschmückung mit glänzendem Marmor, mit Gemälden, prächtigen Teppichen und kostbaren Leuchtern einen wohlthuenden Eindruck [1]).

1) Ich konnte nach der Anlage meines Gedenkbuches nicht auf Einzelheiten in den Beschreibungen der Kirchen eingehen, und habe daher bei der täglichen Procession in Nazareth die Altäre nur genannt, vor denen sie anhält. Später konnte ich mich über ihre Lage nicht mehr genau orientiren, und ich bekam trotz aller Bemühung von keiner Seite, nicht aus Büchern, nicht aus persönlichen Anfragen, einen Aufschluß, bis ich einem jungen Freunde, der im vergangenen Jahre die Pilgerreise machte, recht aufs Gewissen band, mir eine Zeichnung der Verkündigungskirche an Ort und Stelle zu entwerfen. Tobler scheint nicht glücklicher gewesen zu sein. Bei der Procession begnügt er sich, meine Worte (versteht sich, mit Angabe der Quelle) auszuheben, und beim Verzeichnisse der Altäre kommt er nicht zu recht bestimmten Angaben. Dies hat ihn auch vielleicht veranlaßt, einen Plan der obern Kirche nicht aufzunehmen. Ich will nun hier meine und Toblers Angaben, soweit es nöthig ist, ergänzen und rectificiren. Ich sagte im Gedenkbuche (II, 125): „Die Kirche ist nicht tief, aber breit, hoch und reich mit Marmor, Bildern und gewirkten Tapeten geziert. Vier starke Pfeiler tragen das Gewölbe und theilen den Raum in drei kurze Schiffe. Im Mittelschiffe ist unter dem erhöhten Chore (wie in unsern romanischen Kirchen) die Krypta oder die heilige Grotte in Felsen gehauen, aber mit Marmor überkleidet." Da nun steht im erhöhten Chore, zu dem eine Doppeltreppe von 12 Stufen (östlich und westlich) hinaufführt der Hochaltar (mit dem Sanctissimum) zum Erzengel Gabriel, rechts an der nördlichen Breitenseite (im Schiffe der Kirche) der Altar zur h. Anna, und an der östlichen Längenseite der Altar zum h. Antonius; links an der nördlichen Breitenseite der Altar zum h. Joseph, und an der westlichen Längenseite der Altar zum h. Franciscus. Der Eingang zur Kirche ist im Süden, der Hochaltar gegen Norden. Tobler sagt: „Auf der Epistelseite findet man rechts zunächst einen Altar, welcher dem h. Antonius von Padua geweiht ist, und gegenüber einen Altar zu Ehren von Joachim und Anna." Außer dem unklaren „gegenüber," ist auch die Bezeichnung „Joachim und Anna" nicht richtig, weil das Altarbild nur die h. Anna mit Maria darstellt, und weil es in der Krypta einen eigenen Joachimsaltar gibt mit dem Bilde Joachim und Anna sammt dem Kinde (Maria). Er fährt dann fort: „Auf der Evangelienseite

Die folgenden Abschnitte heißen: Kloster der Franciscaner (S. 170—196), Pilgerherberge, andere Besitzungen der Franciscaner (S. 197—202), Wasser, Quellen, Marienbrunnen (S. 203—216), Gabrielskirche und Kloster (S. 217—225), Synagoge oder Kirche der Melchiten, Tisch Christi, Haus und Zimmerwerkstätte Josephs, französische Weltpriester, Maronitenkirche, französisches Nonnenkloster, protestantische Capelle und Gemeinde, der Wallfahrtsort (S. 226—257). Moscheen, Chan, Kaffeehäuser, Bäder, Zollhaus, Wohlthätigkeitsanstalten (Schulen, Krankenhaus, Krankheiten, namentlich Pest und Cholera, Aerzte), Begräbnißplätze (S. 226—281). St. Maria des Schreckens, der Absturz (S. 282—300). Zuletzt steht der Anhang: Vierte Wanderung im J. 1865 (S. 301—341), und ein Register (S. 342—344). Von Horn am Bodensee erreichte T. über Italien in 11 Tagen die Küste des h. Landes; aber sein weiteres Reisevorhaben wurde durch die Cholera großentheils vereitelt. Das h. Land war dieses Jahr voll Trübsal und Noth. Zuerst brachten Heuschrecken (welche ich in demselben Jahre zu beobachten hinreichend Gelegenheit hatte) den Landmann um die Früchte seiner Anstrengungen, dann kam die Cholera. In Kubeibe (Emmaus) traf T. mit der Erbauerin des Hospizes, Marquise von Nicolay, zusammen. Es hat mich gefreut, daß sich Tobler Mühe gab, meine Lobpreisung dieser Dame zu übertreffen. An demselben Tage (31. Oct.) betrat er „freudelos“ die h. Stadt und blieb bis zum 4. Nov. Wie viel hatte sich da seit acht Jahren, seinem letzten Aufenthalte, verändert! Zum ersten Mal betrat er den Tempelplatz, zum zweiten Male stieg er in den Nehemiasbrunnen hinab. Ein Fund von größerer Wichtigkeit aber sind auch für T. die Mauerreste östlich der Grabkirche und nördlich vom Damaskusthore, die er freilich mit ganz verschiedenen Augen ansieht. Man entdeckte große, fugengeränderte Steine da, wo er und Graf Vogüé die Treppe, welche zur Basilika Constantins hinaufführte, ansetzen. Man unterscheidet zwei Mauern: die eine richtet sich ostwest und die andere, rechtwinkelig davon abspringend, südnord. T. gibt zu, daß es Reste aus der altjüdischen Zeit seien; aber Reste einer Stadtmauer dürfen es nicht sein, weil diese für die Echtheit des h. Grabes zeugen würden, was er natürlich ganz und gar verwirft. Dagegen entdeckte Cap. Wilson ein Paar Stücke einer alten Mauerlinie gerade da, wo sie die Hypothese für die dritte Stadtmauer schon gesucht hat. Man sieht drei [!] fugengeränderte Steine der Länge nach in einer Linie ostwest, und weiter oben gegen Abend tritt wieder eine Reihe solcher Steine, die jenen in der Richtung entsprechen, hervor. Diese Mauersteine machten auf T. „gleich einen so überwältigenden Eindruck, daß der letzte Zweifel über die Lage der dritten Mauer verschwand.“ Nun, Tobler hat nie gezweifelt; sonst wären diese paar Steine nicht im Stande gewesen, selbst das zu vergessen, was Rosen in seiner gehaltvollen Monographie: Das Haram von Jerusalem (Gotha 1866), gegen die dritte Mauer nach der Hypothese Robinsons vorgebracht hat. — Den echten Schweizer, aber nicht von seiner guten Seite, kehrt T. in seinem harten Urtheile über Herzog Maximilian in Baiern heraus, dessen Leibarzt in Nazareth an der Pest starb (1838). Der edle Herzog hatte gethan, was ihm möglich war, ohne, ich sage nicht sich, sondern seine ganze Umgebung der höchsten Gefahr auszusetzen. Hätte wirklich der Herzog bleiben und den Pestkranken gleich einer barmherzigen Schwester pflegen sollen? „Es wäre, sagt Tobler, ein herrlicher Zug im Leben des Herzogs gewesen, wenn er seinen Arzt, der ihm doch sein Leben zum Opfer brachte [?], bis zum letzten Athemzuge nicht verlassen hätte; denn auch Fürsten sind Menschen, die sich Anderer, wenn es auch die Geringsten auf Erden wären, erbarmen sollen (S. 269).“ Es nimmt sich diese Phrase etwas seltsam aus, wenn wir einige Seiten weiter unten lesen: „Die Josephschwestern erprobten sich inmitten der Drangsale, indem sie Cholerakranke in ihr Hospital aufnahmen; den protestantischen Diakonissen verbot es der preußische Consul aus dem begreiflichen Grunde, weil ihre Krankenanstalt mit einer Mädchenerziehungsanstalt verbunden ist (S. 304).“ Wer weiß nicht, daß die Josephschwestern auch Kinder im Hause haben, und daß die Cholera keine Pest ist?

Würzburg. Schegg.

(links) den Altar des h. Franz von Assisi und gegenüber den (Altar) des h. Joseph.“ Da hat er die Ordnung gerade verkehrt; denn nach seiner Aufzählung sollte stehen: „der Altar des h. Joseph und gegenüber der des h. Franciscus.“ Joseph- und Anna-Altar stehen in einer Linie gegen Nord, Antonius- und Franciscus-Altar einander gegenüber (vis-à-vis) an der östlichen und westlichen Längenseite. In der Krypta selbst, gerade unter dem Hochaltare, ist der Altar der Verkündigung; im Vorplatze, der sog. Engelscapelle auf der westlichen Breiten-(Nord-) Seite der Altar zum h. Joachim, und auf der östlichen der (zweite) Altar zum Erzengel Gabriel. Die Procession geht vom Hochaltare auf dem Chore aus und zieht über die östliche Stiege (auf der Evangelienseite) in die Krypta, wo sie vor dem Altare der Verkündigung hält und Ave maris stella singt. Von da besucht sie den Josephsaltar im östlichen Schiffe (nicht in der Engelscapelle, wie ich meinte und T. beibehielt) unter dem Gesange des Hymnus Coelitum Joseph decus, und den gegenüberliegenden Annaaltar (nicht Joachim und Anna) im westlichen Schiffe, wo der Hymnus zur h. Anna Fortem virili pectore gesungen wird. Dann kehrt man auf der westlichen Stiege (an der Epistelseite) zum Hochaltare zurück, singt den Hymnus zum Erzengel Gabriel Mentibus laetis iubilemus omnes, und schließt mit der lauretanischen Litanei.

Apologetik.

Die Lehre von der Offenbarung. Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums. Von Lic. **Alfred Ed. Krauß,** ev. Pfarrer zu Stettfurt. Gotha, Perthes 1868. X u. 346 S. 8. 2 Thlr.

Geleitet von der Ueberzeugung, daß zur Lehre von der Offenbarung eine begriffliche Untersuchung, welche der Betrachtung des geschichtlichen Thatbestandes sich nicht entziehe, zweckdienlicher sei, als eine exegetische oder historische, gliedert der Verf. seinen Stoff in vier Abschnitte, welche zum Gegenstande haben: 1. die Grundlegung der Lehre von der Offenbarung durch die Entwicklung des Religionsbegriffes, 2. die Zeugnisse für die Offenbarung, 3. den Inhalt, 4. die Form der Offenbarung.

Der 1. Abschnitt (S. 1—78) beginnt mit einer Darlegung der „allgemeinen Beziehungen zwischen Religion und Offenbarung.“ „Die Origination des Wortes religio von relegere oder religere = wahrnehmen, beachten, nachlesen“ wird (mit Unrecht) als „feststehend“ bezeichnet. Die Offenbarung im weitesten und allgemeinsten Sinne wird definirt als „das Kundwerden eines Gegenstandes, welchem gegenüber sich der Mensch zur Religion genöthigt sieht,“ wobei das Moment der menschlichen Freiheit verkannt ist. Hierauf folgt eine Erörterung „über die Realität der Religion,“ welche aber nicht eine positive Begründung bietet, sondern die Zurückweisung der Feuerbach'schen Ansicht, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher sei, bezweckt. Weiterhin werden diejenigen religionsphilosophischen Systeme gewürdigt, welche die Religion „als Thun bestimmt und somit dem Willen beigelegt“ (Kant), oder „als ein Wissen beschrieben und somit auf das Erkennen oder Denken“ zurückgeführt (Hegel), oder bald das Gefühl (Jacobi, Schleiermacher, Fries, de Wette), bald das Gewissen als den psychologischen Anknüpfungspunkt derselben bezeichnet haben. K. accommodirt sich der Schleiermacher'schen Psychologie, faßt Vorstellen, Fühlen und Streben als „die Elemente des Seelenlebens“ mit der ausdrücklichen Betonung, daß in jedem „psychischen Gebilde“ sich Production, Reproduction und Combination vereinige, betrachtet die Religion als „einen vorherrschend gefühlsmäßigen Zustand“ und definirt sie „als das Bestimmtsein des Ich durch Gott.“ Ob diese Auffassung der Religion nicht zu subjectivistisch ist und ob sie mit dem zur Würdigung des Jacobi'schen Systemes Gesagten harmonirt, bleibe dahinge-

stellt. Unverkennbar aber ermangelt die unmittelbar folgende Definition der Offenbarung darum der wünschenswerthen Präcision, weil die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer, natürlicher und übernatürlicher Offenbarung unbeachtet geblieben ist.

Der 2. Abschnitt (S. 78—163) erörtert zunächst die Möglichkeit der Offenbarung. Die positive Begründung derselben ist nichts weniger als erschöpfend. Eingehender werden „die Einwürfe gegen die Annahme besonderer Offenbarungen" besprochen. Sie werden in zwei Klassen eingetheilt, je nachdem sie auf den „Gottesbegriff" oder „auf die Natur des Menschen" sich stützen; von jenen werden sechs, von diesen vier, und zwar im Ganzen treffend gewürdigt. Die Mehrzahl dieser Einreden bezieht sich aber nicht direct auf die Möglichkeit besonderer Offenbarungen, sondern auf das wirksame Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt; die getroffene Auswahl ist darum nicht die glücklichste. Da übrigens sämmtliche Bekämpfer außerordentlicher Offenbarungen die Zulänglichkeit der natürlichen, d. h. aus den natürlichen Anlagen des Menschen geschöpften Religion behaupten, so zieht der Verf. mit Recht den Werth der natürlichen Religion in den Kreis seiner Untersuchungen. Es ist ihm diese Untersuchung „wesentlich eine Untersuchung dessen, in wie weit der Vernunft, resp. dem Gewissen und dem Gemüthe, Schöpfermacht im Allgemeinen und in der Religion insbesondere zukommt." Die psychologische und logische Seite der Frage unterscheidend, bezeichnet er als besonders wichtig „die psychologische Thatsache, daß jeder Mensch alle seine psychischen Gebilde nicht ohne Erfahrung und ohne Vermittlung sich erwerbe, nicht zu verwechseln mit der logischen Nothwendigkeit, daß es gewisse, allgemein gültige Normen unserer Erkenntniß gebe." Darum könne es keine allgemeine natürliche Religion geben, „und jede religiöse Wahrheit gehöre nicht bloß unserer Natur oder Vernunft als allgemein menschlicher an, sondern der geschichtlichen, resp. einer positiven Religion." Da ferner „der Inhalt, welchen das Gewissen zu seinem Substrate hat, factisch nicht durchweg der nämliche sei," so lasse sich auch „auf die Gewissensaussagen keine im Sinne der natürlichen Religion allgemein gültige Wahrheit zurückführen; jede concrete Gewissensaussage stamme vielmehr aus einer bestimmten, positiven Religion, einer gewissen einzelnen und geschichtlichen Nationalität, überhaupt aus empirischen Verhältnissen her." Das Gemüth endlich oder „das Bewußtsein von dem unveräußerlichen Rechte der individuellen Persönlichkeit" sei bezüglich der Religion „eben so wenig schöpferischer Natur als die Vernunft oder das Gewissen" und prädicire in jedem Menschen anderes über unsere Beziehungen zu Gott.

Ref. ist mit dieser Leugnung einer natürlichen Religion eben so wenig einverstanden, als mit dem Satze, der erste Mensch „habe keiner besondern und außer der allgemeinen göttlichen Naturordnung liegenden Offenbarung Gottes bedurft, um wahrhaft religiös zu fühlen." Denn, um zu schweigen von dem übernatürlichen Charakter der menschlichen Bestimmung, von der Irrthumsfähigkeit auch des sündefreien noch unvollendeten Menschen, von der Nothwendigkeit einer Sanctionirung seiner religiösen Vernunfterkenntnisse, mußte doch vor der Sünde der Urmensch in das Verständniß der natürlichen göttlichen Offenbarung eingeführt und angeregt werden, in seinem Innern oder in der äußern Schöpfung die Wirkungen der erschaffenden oder erhaltenden Thätigkeit Gottes aufzusuchen. K. dagegen leitet die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung aus der Sünde ab, für deren Thatsächlichkeit er sich darauf beruft, daß „das Gewissen jedem Menschen vorhält, er sei hinter seinem Ideale zurückgeblieben" und daß „in dem concreten Gewissen das Sittliche nicht bloß individualisirt, sondern oftmals in unversöhnlichem, schreiendem Widerspruche des einen gegen das andere sich darstellt." Folgerichtig haben auch die Kriterien der Offenbarung, wie man sie gewöhnlich aufzählt, für K. wenig Werth; „das wahre Zeugniß und die rechte Beglaubigung besonderer göttlicher Offenbarungen als solcher" erblickt er vielmehr darin, daß sie sich „an uns als Heilsoffenbarungen erweisen, die Wirkungen und die Kraft der Sünde zu nichte machen und unser ursprüngliches Wesen zugleich wiederherstellen und vollenden." Zweifelsohne hängt diese Auffassung mit der subjectivistischen Erklärung der Religion zusammen, und bietet nur ein unsicheres Kriterium für die Offenbarung. Für diese kann die Ueberzeugungskraft der innern Selbsterfahrung nicht ein eigentlicher Beweis sein, weil das Beweismittel etwas Objectives sein muß, was ein persönliches Gefühl, eine innere Selbsterfahrung nicht ist.

Im Zusammenhange hiemit erwartet der 3. Abschnitt (S. 164—207) von einer göttlichen Offenbarung nicht eine Mittheilung rein theoretischer Erkenntnisse, sondern „Kundgebung der göttlichen Ordnungen hinsichtlich des Menschengeschlechtes, aus denen wir gewichen sind, oder Eröffnung des göttlichen Heilsrathschlusses über die zu errettende Menschheit." Somit bilde „das Gesetz" und das „Evangelium" den wesentlichen Inhalt aller besondern Heilsoffenbarungen Gottes. Das Gesetz entspreche dem allgemein und rein Menschlichen und rufe es dem Menschen ins Gedächtniß, daß er ein Geschöpf und Gott sein Schöpfer sei, womit die ganze Lebensordnung der Menschheit auf die göttliche Ordnung begründet und die Frömmigkeit als die Wurzel und Quelle der wahren Sittlichkeit aufgezeigt sei. Alle Forderungen Gottes an die Menschheit seien schon enthalten in der Gottebenbildlichkeit, in der und zu der wir erschaffen seien, und wäre die Entwicklung des Menschengeschlechtes eine normale geblieben, so hätte es einer besondern Gesetzgebung gar nicht bedurft [?]; nur weil unsere Entwicklung sündhaft sei, habe dem Menschen seine Pflicht aufs neue vergegenwärtigt werden müssen. — Das Evangelium habe den Zweck, das Erlösungsbedürfniß nicht bloß zum vollen Bewußtsein zu bringen, sondern zu befriedigen. Der Heilscharakter der Offenbarung trete hier noch bestimmter hervor; denn das Evangelium bezeichne Gotteskindschaft als specifische Bestimmung der Menschheit und mache diese von einer Wiedergeburt abhängig. Seinen Inhalt betreffend, gewähre es „dem vor dem Tode erschrockenen Menschen die Freisprechung vor Gottes Richterstuhl, d. h. die Vergebung der Sünden;" es sei somit thatsächliche Offenbarung des Wesens Gottes als der die Welt mit sich selbst versöhnenden Liebe. Unvermögend, mit unsern durch die Sünde geschwächten natürlichen Kräften den göttlichen Forderungen gerecht zu werden, bedürften wir der Mittheilung neuen Lebens, und die „Rechtfertigung" trage daher den doppelten Charakter der Gerechtsprechung und der Gerechtmachung an sich.

Die orthodox protestantische Lehre der beiden Confessionen hob in der Rechtfertigung nur das erste Moment hervor und identificirte es mit der Sündenvergebung, indem sie die Rechtfertigung als Gerechtsprechung (actus forensis) von der Heiligung als der Gerechtmachung unterschied. Erlösend wirkt aber die Gerechtsprechung nur insoweit, als sie in die Gewißheit übergeht, es beginne mit ihr eine Gerechtmachung. Sie hat erst dann heiligende und also auch heilskräftige Macht, wenn sie nicht bloß die Ankündigung der Sündenvergebung, nicht bloß Entlastung und Freisprechung, sondern zugleich Kundgebung eines für uns bestimmten Geistes der Heiligung ist, durch den wir in eine neue Lebensgemeinschaft eintreten.

Aber auch in der Mittheilung eines neuen Lebens habe die Offenbarung des Evangeliums ihren Abschluß noch nicht gefunden; sie müsse sich vielmehr fortsetzen, bis sie „sämmtliche Thaten Gottes für Ueberwindung der in der Sünde sich dem ursprünglichen Schöpfergedanken entgegenstellenden Hindernisse in Raum und Zeit hineingeboren habe."

Der 4. Abschnitt bespricht zunächst „die Elemente der Form der Offenbarung im Allgemeinen." Dieselben werden unter den unhaltbaren Begriff einer creatio continua subsumirt und als die die Idee vom Reiche Gottes vermittelnden Heilsthatsachen bezeichnet. In erster Linie gehöre hieher die Aussonderung Israels zum besondern Gottesvolke, welche darauf beruhe, daß „das

Allgemeine durch das Besondere, das Identische vermittelst des Individuellen, das Gesetz an den Thatsachen erkannt werde und alle Bildung auf diesem empirischen Wege fortschreite." Zu diesen äußern Veranstaltungen trete eine „innere Zurüstung;" unter dieser versteht K. „nicht bloß die göttliche Erleuchtung im Augenblicke der Offenbarung selbst, sondern alles dasjenige, was den Menschen befähigt, eine besondere göttliche Offenbarung zu empfangen, ihrer als solcher bewußt zu werden und sie auf eine auch in den Nächsten die Religion weckende, läuternde und fördernde Weise auszusprechen, mit einem Worte: Offenbarungsträger zu sein." Jene äußere Veranstaltung und diese innere Zurüstung habe übrigens, weil aus dem gewöhnlichen Lauf der Dinge nicht erklärbar, den Charakter des Wunderbaren an sich.

Wunder betrachtet K. als Form göttlicher Offenbarung. Ihre Möglichkeit ist ihm wissenschaftlich ananfechtbar. Von den eigentlichen Wundern unterscheidet er die mirabilia, welche eine frühere Zeit als Wunder aufgefaßt habe, die fortgeschrittene Wissenschaft aber aus unbekannten Naturkräften oder aus besonderer psychologischer Begabung oder aus einer Combination beider ableite. Hiezu manche der in der Bibel berichteten außerordentlichen Krankenheilungen zu zählen, nimmt er keinen Anstand. Die „eigentlichen Wunder" gliedert in zwei Classen, je nachdem sich Gott bei denselben endlicher Ursachen bedient oder nicht. Was die Leugnung der Wunder betrifft, so wird zunächst diejenige, welche in denselben eine Verletzung der Naturgesetze findet, bekämpft und damit erledigt, daß „die mirabilia ganz unter die Beurtheilung und Erklärung durch die Naturgesetze [?] fallen;" die erste Art eigentlicher Wunder wirke „Gott gerade vermittelst der Naturkräfte und es frage sich nur, ob wir einen Gottesbegriff haben, welcher ein solches Wirken zuläßt oder nicht;" die zweite Art eigentlicher Wunder endlich werde unmittelbar durch „göttliche Schöpferkraft" gewirkt und setze somit eine Ursächlichkeit voraus, „welche die Streitfrage dem Bereiche der Naturwissenschaft gänzlich entziehe." Der Einrede, es werde durch die Annahme von Wundern eine wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte unmöglich gemacht, wird entgegengehalten, daß die Frage, ob es Wunder gebe, gar nicht vor das Forum der Geschichtswissenschaft gehöre und jeder Forscher, der den Pragmatismus und die Teleologie der Geschichte anerkenne, eben damit das göttliche Eingreifen in dieselbe zugebe. Wenn übrigens K. sich weigert, das Wunder als ein Kriterium zur Unterscheidung echter Offenbarungen von falschen anzuerkennen (S. 256), so widerspricht er in sofern sich selbst, als er es als „Form" göttlicher Offenbarung betrachtet und alle Wunder, welche auf außerbiblischen Religionsgebieten durch Vermittlung von „Offenbarungsträgern" gewirkt worden seien, unannehmbar findet (S. 259). Auch ist die Nichtanerkennung der „nachapostolischen Wunder der katholischen Kirche" dadurch, daß „bis zur Wiederkunft Christi keine neuen Offenbarungen mehr nöthig seien," nicht motivirt und kaum vereinbar mit dem als unbestreitbar bezeichneten Satze, daß Gott fort und fort „wunderbar in den Gang der Geschichte einzugreifen vermöge und es auch thue."

Nach dieser Exposition unterzieht K., ohne die einzelnen biblischen Wunder historisch-kritisch zu prüfen, die Erscheinung des auferstandenen Erlösers vor seinen Jünger und vor Paulus einer eingehenden Würdigung, weil gerade in Bezug auf dieses Wunder in neuester Zeit der Kampf am lebhaftesten geführt werde und an diesem Punkte der Gegensatz der beiden streitenden Grundansichten am stärksten hervortrete und in seinen tiefgreifenden Folgen am klarsten anschaulich zu machen sei. Er weist die Erklärung der dem Apostel Paulus gewordenen Christophanie als einer bloß natürlichen Vision zurück und charakterisirt dieselbe nach einem Excurse über die Genesis natürlich visionärer Zustände als eine „durch übernatürliche Einwirkung vermittelte Offenbarungsvision." Hierauf zeigt er das Ungenügende und Widerspruchsvolle der „Visionshypothese" in Bezug auf die Erscheinung des Auferstandenen, deren Maria Magdalena gewürdigt wurde, und setzt aus einander, daß und wie diese Hyothese mit der Entleerung des ganzen Christenthums, mit der Leugnung der göttlichen Transcendenz und einer jenseitigen Welt zusammenhänge.

Ich glaube an die Realität der Christophanieen als objectiver Erscheinungen des gekreuzigten und von Gott dem Vater aus dem Grabe auferweckten Heilandes, weil ohne dieselbe die christliche Kirche weder Heilsanstalt noch Heilsgemeinschaft ist, und als beides hat sie sich erwiesen — weil die Auferstehung Christi die göttliche Rechtfertigung des Erlösers ist, und mit der Dignität des Religionsstifters steht und fällt die Dignität der Religion — weil alle bisherigen Versuche, die Christophanieen natürlich zu erklären, die Visionshypothese eben so gut wie die Scheintodlehre, gescheitert sind, — weil die Auferstehung nur unter Voraussetzung eines naturalistischen oder deistischen Gottesbegriffs, sonst aber keineswegs etwas Vernunftwidriges in sich schließt — und weil die äußere geschichtliche Bezeugung sich dafür so stark als nur für irgend ein weltgeschichtliches Ereigniß ausspricht.

Tritt somit „der supernaturale Charakter der Offenbarung" in den Wundern so klar zu Tage, so verleugnet er sich auch in den „Offenbarungsträgern" nicht. Der vollkommene Offenbarungsträger ist Christus; alle übrigen können nur entweder als auf ihn vorbereitende oder als von ihm ausgesandte, sein Wort der Menschheit aneignende Gehülfen seines Werkes bezeichnet werden, d. h. sie sind entweder Propheten oder Apostel. — Mittler ist Christus, „insofern er selber als Person, als geschichtliche Erscheinung und in seinem Gesammtwesen göttliche Offenbarung ist:" in ihm ist uns „sowohl die wahre, echte, unverfälschte und unverdorbene Menschheit nach ihrem Wesen, den ihr eigenthümlichen Mitteln und der ihr zugedachten Bestimmung, als auch das vollkommene Wesen Gottes, soweit es der Menschheit zugekehrt ist, unverkürzt und unverlierbar gegeben." Sollte sein Wirken bei den Menschen „psychologische Anknüfungspunkte finden," so mußte er vorausverkündet werden; auch gehört es wesentlich zu seiner Mittlerwürde, daß er auf übernatürlichem Wege erzeugt und sündelos, „von dem Augenblicke an, da er persönliches Dasein in der Menschheit gewann, unter das Gesetz menschlicher Entwicklung gestellt wurde und mit allen Bedürftigkeiten menschlichen Daseins alle Kämpfe menschlicher Versuchung durchmachte." Göttliches Sein als Bestimmung menschlichen Lebens verwebt sich mit letzterm im Mittler zu solcher Einheit, daß seine Menschheit die vollkommene Form für die göttliche Offenbarung wird, und daher bezeichnet die Kirche das Wesen Jesu Christi sprachlich wie sachlich ganz richtig als ein gottmenschliches, nämlich als ein solches, welches, an sich menschlich, doch unter der uneingeschränkten Bestimmung [bloß dieses?] durch Gott steht." — Unter Propheten versteht K. die verschiedenen Offenbarungsträger des Alten Testamentes. Um die psychologische Vermittlung der ihnen zu Theil gewordenen „innern Offenbarung oder Erleuchtung" zu erklären, supponirt er einen Anschluß derselben an die „unmittelbar vor ihrem Eintreten vorhandene Zuständlichkeit des Christenthums" [?], und zwar in der Art, daß „Gott das über die Vermögen der Seele waltende Subject ist und die Production, Reproduction und Combination der Gefühle, Vorstellungen und Strebungen so in seine Hand nimmt, daß sich die Seele in allen diesen Thätigkeiten nicht mehr in ihrer eigenen Macht weiß." — Bezüglich der Apostel wird ausgeführt, daß sie dem Mittler als Organe dienten, um die „Reichs-Gottes-Idee," die in ihm ihren persönlichen Ausdruck erhalten, innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu verwirklichen. Die Offenbarungsgeschichte sei mit der Sendung Jesu Christi und der Vollführung des ihm aufgetragenen Werkes geschlossen; darum habe das apostolische Amt [nur?] die Bedeutung einer Bezeugung der Auferstehung Christi und einer Bewirkung des Gehorsams gegen das Evangelium, zu welchem Behufe die Apostel mit dem heiligen Geiste ausgerüstet, aber keineswegs aller „sittlichen Unvollkommenheit oder intellectuellen Beschränktheit" entkleidet worden seien. Daß, wie im letzten Ab-

satze unserer Schrift gesagt ist, der Herr den Versuch der Apostel, eigenmächtig die durch des Judas Verrath entstandene Lücke auszufüllen, vereitelt, an des Verräthers Stelle den Paulus berufen und dadurch „alle durch Menschenwahl vermittelte apostolische Succession vernichtet habe," ist eine Behauptung, welche, nur aus confessionellem Vorurtheil erklärbar, mit Apg. 1, 16—26 im directen Widerspruche steht.

Wie diese Skizze des Inhaltes zeigt, ist unser Buch vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus geschrieben und verfolgt eine apologetische Tendenz, die alle Anerkennung verdient. Aber seine Gliederung kann als eine organische und innerlich begründete nicht bezeichnet werden. Manche Fragen, die eine abstract-formale und concret-materiale Theorie der Offenbarung zu erledigen hat, sind unberücksichtigt geblieben, z. B. ob und in wie fern Wunder und Inspiration als göttlich gewirkt erkennbar und darum Kriterien der echten Offenbarung seien. Auch hätten die Wunder schärfer, als geschehen, im Zusammenhalte mit den „Offenbarungsträgern," ihrer intellectuellen Ausstattung, ihrem sittlichen Charakter, ihrem ganzen Plan und Werke erfaßt werden sollen. Was S. 138. 146. 155 über den Inhalt des Gewissens gesagt ist, läßt sich kaum mit einander vereinbaren. Die einschlägige protestantische Literatur ist fleißig und selbständig benutzt, die katholische aber gänzlich ignorirt. Und doch hätte das Buch an Präcision und Gründlichkeit viel gewonnen, wenn der Verf., um von ältern Bearbeitungen dieses fundamentalen Gegenstandes zu schweigen, die Schriften von Drey, Staudenmaier, Ehrlich, hinter denen seine Leistung zurückgeblieben, einer Berücksichtigung gewürdigt hätte.

Regensburg. J. B. Kraus.

Dogmatik.

Die Firmung. Dogmatische Abhandlung mit besonderer Rücksicht auf die Differenzpunkte zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche, sowie auf die Einwürfe der Protestanten. Mit einer Vorrede: „Ueber das Studium der Theologie von Seite des Seelsorgsklerus." Von **B. Repesny**, Priester der Diöcese Passau, d. Z. Cooperator zu Hartkirchen. Passau, Bucher 1869. XXIV u. 262 S. 8.

Was der Verf. im Vorworte ebenso wahr als naturgetreu erörtert, verdient alle Beachtung und würde ein dankbares Thema für unsere Pastoralblätter abgeben. Wir selbst müssen es uns hierorts versagen, in die Besprechung desselben einzutreten, und uns begnügen, die Selbstrecension ihrem Hauptinhalte nach mitzutheilen, welche in dem nämlichen Vorworte enthalten ist, weil dieselbe vor allem die bescheidenen Ansprüche der Verf. documentirt.

Ich sehe selbst ein, wie mangelhaft meine Schrift ist. Die Druckfehler sind weder ihre einzigen, noch ihre meisten Fehler. [Eine große Anzahl, aber noch lange nicht alle, sind auf dem letzten Blatte angegeben.] Der erste Theil ist viel zu weitläufig ausgearbeitet; ganz bekannte Dinge sind mit einem großen Aufwand von Belegstellen bewiesen; der Noten sind viel zu viele; es finden sich sehr viele Wiederholungen, das Wort „Handauflegung" kommt unzählige Male vor, und der Verfasser kommt immer wieder auf das Verhältniß der Handauflegung zur Salbung zu sprechen; zuletzt wird auch noch die Scheitelsalbung behandelt, so daß man die Schrift allerdings eine „salbungsvolle" nennen könnte. Aecht schülermäßig und nach Art aller Anfänger hat der Verfasser überall ab ovo begonnen. Die Diction läßt sehr viel zu wünschen übrig. Bei der Darstellung über den Minister der Firmung hätten auch die Schriften der neuern Griechen benützt werden sollen; auch wäre es sehr erwünscht gewesen, wenn noch ein Artikel über die Einwürfe der neuern Protestanten gegen die Firmung hinzugekommen wäre. So oder ähnlich wird im günstigsten Falle meine Schrift recensirt werden, . . . und ich habe gegen eine solche Beurtheilung nicht das Mindeste einzuwenden (S. XVIII).

Es liegt viel Humor in dieser Selbstkritik und — viel Wahrheit. Fügen wir aber sogleich hinzu, daß diese Monographie, obgleich eine Erstlingsarbeit, keine bloße, wenn auch noch so fleißige Compilation ist, sondern, theilweise wenigstens, auf selbständigem Quellenstudium beruht, ihren Stoff vollkommen beherrscht, manche dunkle Punkte aufhellt, herrschende Ansichten tiefer begründet oder mit Erfolg erschüttert, dem Gegenstand neue Seiten abgewinnt, überhaupt also, wissenschaftlich betrachtet, bei all ihren etwaigen Mängeln kein überflüssiges Buch ist. Ueberhaupt dürfte es wenige das Sacrament der Firmung berührende Fragen geben, auf welche nicht eingegangen und deren befriedigende Lösung nicht wenigstens versucht wäre. Zu den unerörtert gebliebenen gehört die wissenschaftlich belangreiche Frage über das Verhältniß des Reconciliationsritus zur Spendung der Firmung in den Fällen der Rückkehr von solchen, die in einer häretischen Partei die Taufe empfangen hatten, die Firmung aber entweder gar nicht oder doch nicht gültig. In dem bekannten Streite zwischen Cyprian und Papst Stephan bildet dieses einen der schwierigsten Incidenzpunkte. Das bei Chardon zur Lösung Beigebrachte ist sehr ungenügend.

Der Verf. theilt seine Abhandlung in zwei Theile, von denen der erste den etwas sonderbaren Titel führt: „Die Katholicität der Firmung." Der Ausdruck „Katholicität" wird hier prägnant anzeigen sollen, daß, was wir heute mit dem Worte „Firmung" ausdrücken wollen, in seinem Ursprung und Fortbestand etwas Offenbarungsmäßiges sei, sich in den heiligen Schriften vorfinde und in der Kirche jederzeit geglaubt und geübt worden sei. Die einzelnen Abschnitte sind:

1. Verheißung des h. Geistes. 2. Sendung des h. Geistes am Pfingstfeste. 3. Secundäre oder mittelbare Ertheilung des h. Geistes. Ertheilung desselben durch die Apostel. 4. Die Ertheilung des h. Geistes durch die Handauflegung der Apostel. 5. Nähere Bestimmung der Handauflegung. 6. Die Apostelbriefe über die Ertheilung des h. Geistes. 7. Das Chrisma. 8. Alter, Würde und Bedeutung des Chrisma. 9. Die Ertheilung des h. Geistes in der nachapostolischen Zeit. 10. Art und Weise der Ertheilung des h. Geistes durch die Bischöfe. 11. Fortsetzung. 12. Bedeutung und Stellung der Handauflegung im Ritus der Ertheilung des h. Geistes. 13. Identität der Ertheilung des h. Geistes durch die Bischöfe mit der durch die apostolische Handauflegnng vollzogenen.

Wie jedem Kundigen ersichtlich, hätte diese Kapitelzahl, unbeschadet der logischen Gesetze, sich erheblich vermindern lassen. Der zweite Theil ist der „Sacramentalität der Firmung" gewidmet. Die drei ersten Kapitel befassen sich mit dem innern Beweis für diese Sacramentalität; in den drei folgenden werden die Einsetzung, die Materie und Form und die Gnade der Firmung besprochen; hieran reiht sich ein Abschnitt über die Verwaltung und den Verwalter dieses Sacraments in der orientalischen und occidentalischen Kirche; den Schluß bildet eine Abhandlung über „das Verhältniß der Firmung zur Taufe und über die Scheitelsalbung," welche im Taufritus vorkommt. Auch hier hätte in der Gliederung des Stoffes einfacher und zweckmäßiger vorgegangen werden können.

Das Hauptverdienst dieser Monographie liegt in den einläßlichen Untersuchungen über die Materie und Form der Firmung. Es ist dem Verf. gelungen, es, wenn nicht zur vollen Gewißheit, so doch zur höchsten Wahrscheinlichkeit zu erheben, daß dies Sacrament von den Zeiten der Apostel an, göttlichem Auftrage gemäß, mittelst Stirnsalbung und einer Form gespendet worden sei, welche der heute im Orient und Occident üblichen dem Sinne und selbst den significantesten Ausdrücken nach völlig entsprach. Der Schwierigkeiten waren viele zu bewältigen. Erklärt nicht die Kirche selbst, daß an die Stelle der anfänglichen Handauflegung später die Chrismatisation getreten sei? Ist nicht in den h. Schriften lediglich von der erstern die Rede? Lassen nicht die ältesten traditionellen Documente ein Schwanken zwischen beiden wahrnehmen? Erhalten wir nicht erst im Mittelalter über die heutige Form Signo te etc. zuverlässige Nachrichten? Ref. kann nicht sagen, daß ihn die Versuche, diese Schwierigkeiten wegzuschaffen, in allweg befriedigt haben. Den Ausdruck „Handauflegung" hierorts überall für gleichbedeutend zu nehmen mit der Form des Sacraments, dem stehen manche auch

vom Verf. selbst angerufene Stellen entgegen. Die Arcandisciplin in Betreff gerade dieses Sacramentes bis ins 12. Jahrhundert herauf wirken zu lassen, ist etwas kühn. Daß die Getauften, die Gefirmten und die Ordinirten in den altkirchlichen Matrikeln unter einem gemeinschaftlichen technischen Namen seien aufgeführt worden, dafür sind die urkundlichen Beweise nicht erbracht, sondern einfach auf Merlin (*Migne*, Curs. compl. theol. T. 21. p. 252) Bezug genommen, der aber für das von ihm Behauptete selbst keine Belege beibringt (die Matrikel trug die Aufschrift: „Verzeichniß derjenigen, denen die Hände aufgelegt worden"). Jedenfalls ist die einschlägige Aeußerung der Mainzer Synode vom J. 1549 dahin zu verstehen, daß die von den Aposteln gebrauchte Handauflegung nicht zugleich auch Salbung mit Chrisam gewesen sei. Indessen räumt der Verf. selbst ein, daß die beiden biblischen Fälle (Apg. 8, 14 ff.; 19, 5. 6) keine Indicien einer stattgehabten Salbung darbieten; er ist aber geneigt diese Fälle als Ausnahmen anzusehen und sich mit der durch die Apostel vollzogenen Firmung durch die Thatsache auseinanderzusetzen, daß das äußere Sichkundgeben des h. Geistes die Materie des Sacraments ersetzt oder vielmehr überflüssig gemacht habe. Wir unserseits sind trotz alle dem noch immer der Meinung, die erwähnte Mainzer Synode habe das Richtige getroffen, indem sie erklärte (c. 17): Sacramentum confirmationis ex institutione Christi et apostolorum praxi ecclesiae relictum esse. Mit Hülfe dieser Auffassung allein ist man auch im Stande, Klarheit und Folgerichtigkeit in die Thatsache zu bringen, daß die von Priestern ertheilte Firmung bald für null und nichtig erklärt, bald geduldet, bald autorisirt worden ist. Der Verf. hat kein Princip gefunden, das er zur Lösung dieser scheinbaren Widersprüche hätte gebrauchen können, da er bei aller unverkennbaren Geneigtheit dazu sich doch nicht dazu verstehen konnte, die Spendung dieses Sacraments gleich jenem der Buße zugleich als einen Jurisdictionsact zu bezeichnen.

Den biblischen Theil seiner Aufgabe hat sich der Verf. ohne alle Noth erschwert, indem er sämmtliche von der Zutheilung des h. Geistes handelnden Stellen, soweit sie mit dem Erlösungswerke im Zusammenhange stehen, besprechen zu müssen glaubte und, von der Masse des Stoffes fast erdrückt, den eigentlich für die Firmung classischen Stellen die gebührende wissenschaftliche Sorgfalt nicht zuwenden konnte, wenn der für eine theologische Abhandlung ohnehin schon große Umfang des Buches nicht noch mehr erweitert werden sollte. Ganz unbedenklich durfte alles außer Betracht bleiben, was sich ganz unzweifelhaft auf das Verhältniß des h. Geistes zu Christus und seinem Werke, zu den Sacramenten der Taufe und Weihe, theilweise auch zu den Charismen und den eingegossenen göttlichen Tugenden bezieht. Auch so blieb noch hinreichende und lohnende exegetische Arbeit zurück und es konnte der nicht zu umgehenden, hier aber kaum in Angriff genommenen Frage die verdiente Aufmerksamkeit gewidmet werden, wie sich die Geisteszutheilung in der Firmung zu jener in der Taufe verhalte und ob und wo die Gläubigen als Getaufte, oder als Gefirmte, Tempel des h. Geistes genannt werden. Die Auffassung, welche mehrmals im Anschlusse an einige Väter vorkommt, wornach die Taufe entsündigt und die Firmung heiligt, ist jedenfalls, wenn sie stricte genommen wird, einseitig, legte sich der summarischen Betrachtung lediglich durch die gleichzeitige Aufeinanderfolge der beiden Sacramente nahe und hatte auch nicht den Sinn, welchen der bloße Buchstabe anzuzeigen scheint.

Auch hinsichtlich des traditionellen Materials darf diese Arbeit als eine nahezu erschöpfende bezeichnet werden. Das den Werken des h. Cyprian gemeiniglich beigefügte „Buch über die Wiedertaufe" hat aber der Verf. offenbar weder selbst eingesehen, noch viel weniger nach Gebühr ausgebeutet. Ueberhaupt hat er in dieser Partie der gelehrten Welt die Bezugnahme auf sein Buch und die Benutzung desselben als eines Quellenwerkes sehr erschwert, bisweilen geradezu unmöglich gemacht, was seinen Grund nicht allein darin haben kann, daß er häufig nur aus abgeleiteten Quellen geschöpft, sondern mehr noch darin, daß er sich in der Verwerthung derselben einer viel zu weit gehenden Sorglosigkeit überlassen hat. Leider geschieht dieses häufig selbst bei Anführungen von entscheidender Wichtigkeit. Bald wird nur der Autor genannt und der betreffende Ausspruch angeführt, bald hat es bei der Benennung der Schrift oder des Bandes sein Bewenden, bald endlich ist die Berufung geradezu unrichtig. Hier einige Beispiele von den vielen. S. 54 Theoph. apol. c. 5 statt ad Autol. I. n. 12; S. 55 Harduin. act. Conc. T. I. (ebendas. wird auch aus dem Pontificale mitgetheilt, daß bei der Weihe des Chrisma der Bischof von 12 Priestern, 12 Diakonen und 12 Subdiakonen umgeben sein müsse, während in Wirklichkeit nur von 7 Diakonen und 7 Subdiakonen im Pontificale die Rede ist); S. 63 „Tertullian schreibt" — folgt der Ausspruch ohne alle weitere Angabe; es war beizufügen: Tert. de bapt. c. 7; S. 64 Optat. lib. II, statt Optat. de schism. Don. II. n. 19; S. 68 Clem. rom. ep. ad Cor., statt Clem. rom. ep. I. ad Cor. n. 48; S. 87 Tert. de bapt. c. 7, statt de praescript. c. 40; S. 158 Conc. Trid. de sacr. confirm. c. 11! Das Concil von Trient hat über die Firmung keine Capitel, sondern nur vier canones; in keinem derselben ist verordnet, was ihm vom Verf. nachgerühmt wird, und auch der römische Katechismus hat die Stelle nicht, so daß nicht einmal eine Verwechselung des Concils mit dem letztern angenommen werden kann. Diese Proben dürften genügen, um den dringenden Wunsch zu unterstützen, daß in so wichtigen Materien doch ja mit diplomatischer Genauigkeit möchte verfahren werden.

Wir können es nur loben, daß der Verf. bei seiner Arbeit auch die Gelegenheit wahrgenommen hat, da und dort speculative Erörterungen anzustellen und durch dieselben die gewonnenen Resultate zu unterstützen. Da dieses zugleich in streng kirchlichem Geiste geschehen, so findet sich durch sie der glaubenstreue Leser auf wohlthuende Weise angeregt. Mitunter freilich kommen auch Künsteleien oder zu weit gehende Folgerungen vor. So ist es, um einige Beispiele anzuführen, ganz unbestreitbar, daß die Sacramente ihre Kraft aus dem Erlöserverdienst Christi, aus seinem Leiden und Opfertode schöpfen. Damit aber wird unseres Erachtens zu weit gegangen, wenn man sämmtliche Sacramente als reale Nachsetzungen oder Nachbildungen der Erlösungsthatsachen finden und sich anheischig machen will, für jedes einzelne die entsprechende Thatsache nachzuweisen. Wahr ist allerdings, daß die Anordnung der Eucharistie und des eucharistischen Opfers sowie des neutestamentlichen Priesterthums dem Vorabend des Leidens angehört, die Taufe eine reale Nachbildung des Todes und der Auferstehung Christi ist u. s. w. Aber wo werden wir im Kreise jener Thatsachen das Correlat der Ehe und Krankensalbung finden? Der Verf. selbst bezeichnet die Pfingstthatsache als den Offenbarungsgrund und damit als die göttliche Einsetzung der Firmung. Damit ist er genöthigt, jene Thatsache selbst noch gegen alle Gewohnheit, um das Mildeste zu sagen, zu den eigentlichen erlösenden zu rechnen (S. 187 ff.) und sich obendrein mit seiner spätern Annahme in Widerspruch zu setzen, daß die (noch heute übliche) Form dieses Sacramentes von Christus selbst herrühre und angeordnet sei. Diese Anordnung und damit auch die Einsetzung des Sacramentes selbst muß doch wohl der vorpfingstlichen Zeit angehören, wenn man nicht etwa rein willkürlich annehmen will, sie habe einen Bestandtheil der besondern Offenbarungen an den Apostel Paulus gebildet. — Mit Recht betont er weiterhin das opus operatum beim Sacrament; daraus aber folgern, daß die ursprüngliche und allein angemessene Form der Sacramentenspendung die imperatorische sei, dies heißt abermals zu weit gehen. Es kann auch göttlich verordnete Gebete geben, deren Wirkung unbedingt und unfehlbar ist. Außerdem fällt es uns schwer zu glauben,

daß der Verf. selbst zu seinem Versuche (S. 209), auch für das Deprecatorische der Krankensalbung ein imperativisches Princip aufzuzeigen, ein rechtschaffenes Vertrauen haben könne. — Die Firmung ist das Sacrament des h. Geistes; es führt dem Getauften neue Gnaden zu für bestimmte Zwecke; es erhöht den Gnadenstand des Empfängers. Diese gewiß richtigen Sätze veranlassen den Verf. (S. 97) zu einem allzu strengen Urtheil über den Deharbe'schen Katechismus, welcher sich vielleicht zu matt ausdrückt, aber keineswegs so, daß die Protestanten darüber „höchlich erfreut sein können." Desgleichen geben ihm dieselben Anlaß, sein Bedauern darüber auszudrücken, daß selbst der römische Katechismus eine verhältnißmäßig späte Lebensperiode für den Empfang dieses Sacraments angeordnet habe, und daß nicht für den Fall tödtlicher Erkrankungen Nichtgefirmter durch außerordentliche Ermächtigungen vorgesorgt sei (S. 253 ff.). Die bei dieser Gelegenheit vorgetragene Ansicht, daß die mit der Taufe verbundene Scheitelsalbung als einiger Ersatz für die Firmung angesehen werden könne, ist zu schwach begründet und zu wenig begründbar, als daß sie auf großen Beifall zählen dürfte.

Schließlich die Bemerkung, daß es der Ref. aufrichtig bedauern würde, wenn seine Bemerkungen einen entmuthigenden Eindruck auf den Verf. oder andere junge strebsame Priester machen oder auch die Leser abhalten sollten, mit der vorliegenden Schrift sich näher zu befreunden. Die ausgesprochenen Rügen waren von der Gerechtigkeit verlangt und die hervorgehobenen Mängel sind der Art, daß sie auch von Anfängern in der theologischen Schriftstellerei großentheils vermieden werden können. An Nachlässigkeiten im Stil und Ausdruck wollen wir nicht weiter erinnern; Worte wie „Kindheit Gottes" statt Kindschaft Gottes mögen dem unsichtbaren Bestandtheile des Druckfehlerverzeichnisses angehören.

Bonn. Dieringer

Kirchliche Archäologie.

Die **altkirchliche Pädagogik**, dargestellt in Katechumenat und Katechese der ersten sechs Jahrhunderte von **Adalbert G. Weiss.** Gekrönte Preisschrift. Freiburg, Herder 1869. VIII u. 176 S. 8. 20 Sgr.

Die Münchener theologische Facultät verlangte für das Jahr 1865/66 als Preisarbeit eine „Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten nebst Beleuchtung des jetzigen Taufritus aus der alten Katechumenats-Praxis." Die eine der beiden gekrönten Preisarbeiten, verfaßt von Johann Mayer, ist schon im vorigen Jahre veröffentlicht und in diesen Blättern (1868, 295) anerkennend besprochen worden; sie enthält eine gründliche, sehr übersichtliche Darstellung des Katechumenats-Institutes von seiner Entstehung bis zum Verfall, eine, wenn auch nicht erschöpfende, so doch im großen Ganzen gut orientirende Geschichte der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten und die archäologische Beleuchtung des jetzigen Taufritus. Mayers Buch gibt ein allseitiges, ziemlich vollständiges Bild von der altkirchlichen Katechumenats-Erziehung, und zwar auf Grund eingehender Quellenstudien unter stetiger, sehr häufig polemischer Berücksichtigung der einschlägigen Arbeiten protestantischer Autoren (Höfling, Zezschwitz, Harnack u. A.); wie zu erwarten stand, hat es in katholischen und protestantischen Literatur-Blättern verdiente Anerkennung gefunden. Nach dem Erscheinen des Buches von Mayer hat sich A. Weiß, dessen Elaborat gleichfalls als preiswürdig war erkannt worden, entschlossen, seine Arbeit „völlig umzugestalten, um nach jenem trefflichen und gehaltreichen Buche wenigstens mit einigem Rechte noch eine zweite derartige Abhandlung erscheinen lassen zu können. Er würde es ganz unterlassen haben, hätte nicht ein Statut der Facultät und der Wunsch seiner Vorgesetzten ihn hierzu vermocht" (S. V).

Die so umgestaltete Arbeit ist eine wahre Bereicherung unserer archäologischen Literatur, und kann neben der Schrift von Mayer recht wohl bestehen und sie in mehr als einer Beziehung ergänzen. — Der Titel „die altkirchliche Pädagogik" u. s. w., ist nicht ganz passend; denn abgesehen davon, daß „Pädagogik" (im Unterschied von *παιδαγωγία*) gewöhnlich die Theorie der Erziehung bezeichnet, war doch die kirchliche Erziehung auch in alter Zeit keineswegs bloß Tauferziehung und erschöpfte sich nicht in dieser. Ich erinnere nur an die Tausende, welche schon als Kinder getauft wurden und um deren Erziehung die Kirche sich ganz bestimmt auch wird gekümmert haben, ohne sie gleich Katechumenen zu behandeln, und weise ferner hin auf den erziehenden Einfluß, welchen die Kirche auf die Erwachsenen auch nach gespendeter Taufe noch ausübte. Doch, wie es scheint, will obiger Titel identisch sein mit: „die altkirchlichen Erziehungs-grundsätze, wie sie in Katechumenat und Katechisation sich verkörperten." Weniger mißverständlich wäre jedenfalls die Bezeichnung „altkirchliche Tauferziehung" gewesen, obgleich der alte Katechumenat gar vieles in sich beschloß (z. B. die zahlreichen liturgischen Vorbereitungsacte), woran wir bei Nennung des Wortes „Erziehung" jetzt nicht mehr denken, und somit auch diese Bezeichnung keine völlig adäquate wäre.

Einstweilen liegt uns von der Arbeit des Verf., die nach ihrer Anlage sehr umfänglich zu werden scheint, nur die erste Abtheilung vor, in welcher „Grundlagen und Entwicklung des Katechumenates bis zu dessen voller Blüthe" behandelt sind. Die Grundlage des Katechumenates (erstes Buch) findet der Verf. ganz richtig im Auftrage Jesu: *μαθητεύσατε . . . . βαπτίζοντες . . . καὶ διδάσκοντες* und in der kirchlichen Lehre von der Gnade und der Art ihres Wirkens, welches subjective Mitthätigkeit fordert, zu welcher der verderbte Mensch in der Regel nur sehr allmählich herangezogen wird. Eine sehr bedeutsame Rolle in dieser Erziehung für den Empfang der Taufgnade spielte die sog. Arcandisciplin, von welcher daher W. bei der Erörterung der kirchlichen Tauferziehungs-Grundsätze sehr eingehend (S. 9—40) handelt. Man kann darüber streiten, ob es zweckmäßig war, gleich an die Spitze einer Schrift über Katechumenat eine so ausgedehnte und eben deshalb der spätern Darstellung nicht selten vorgreifende Abhandlung über Arcandisciplin zu stellen; aber unleugbar ist diese Abhandlung in sachlicher Beziehung sehr werthvoll, und namentlich wird darin das pädagogische Moment an der Arcandisciplin sowie deren Stellung zum Katechumenat vortrefflich gewürdigt.

Im 2. Buche (S. 43—172) führt uns der Verf. die geschichtliche Entwicklung des Katechumenates von dessen ersten Anfängen in der apostolischen Zeit bis zu erreichter voller Blüthe vor Augen. Er hat für diesen Zweck die umfassendsten Quellenstudien gemacht, so umfassend wie noch kein anderer Schriftsteller, welcher über den in Rede stehenden Gegenstand geschrieben. Aus der gesammten vorhandenen Literatur der altchristlichen Zeit wird ihm kaum etwas von Belang entgangen sein, und man merkt es überall, daß er die einschlägigen Schriften vollständig und zwar in der speciellen Absicht gelesen, um Materialien für seinen Gegenstand zu gewinnen. Daß der Verf. hierbei vieles auf unsern Gegenstand Bezügliche finden mußte, was man bisher nicht kannte, wenigstens nicht verwerthete, ist von vorhinein klar. Freilich werden sich wohl manche der verwertheten Beweisstellen bei erneuerter Untersuchung und voraussetzungsloser Kritik als nicht probehaltig erweisen; aber selbst in diesem Falle hat der Verf. das große Verdienst, die Aufmerksamkeit der Forscher auf die betreffenden Stellen hingelenkt zu haben.

S. 48—49 stellt der Verf. zusammen, was sich in der altchristlichen Literatur über die Tauferziehung der ältesten Häretiker auffinden läßt; zu diesem Behufe sind die Clementinen, welche nach W. nicht die Praxis zur Zeit ihrer Abfassung, sondern eine merklich ältere repräsentiren, sind ferner die Philosophumena des Hippolyt, die Excerpta Theodoti u. s. w. sorgsam ausgebeutet. Ob übrigens die Stellen, welche er aus den Clemen-

tinen zum Beweis für das Vorhandensein des liturgischen Gebetes für die Katechumenen anführt, beweiskräftig seien, bleibt mir fraglich, nicht weniger der Bestand von zwei Katechumenatsclassen in so früher Zeit; auch aus den griechischen Apologeten, Justin in erster Reihe, läßt sich meines Erachtens kein stichhaltiger Beweis für Classeneintheilung der Katechumenen erbringen, sowenig als sich aus den S. 65 angeführten Stellen mit Sicherheit auf das Vorhandensein des Katechumenen-Gebetes schließen läßt, welches nach W. zu Justins Zeit nur über die später sog. Competenten gesprochen worden wäre und darum einen „außerordentlichen" Bestandtheil der Liturgie gebildet hätte.

Mit sichtlicher Vorliebe behandelt der Verf. S. 69—140 die alexandrinische Katechetenschule, wobei er auch die ersten sieben Bücher der apostolischen Constitutionen mit in Betracht zieht. Er scheint sämmtliche Schriften des Clemens von Alexandrien sowie des Origenes speciell in der Absicht gelesen haben, um sich klar zu machen, wie man es damals mit der Aufnahme in den Katechumenat, mit dem Unterricht der Katechumenen, mit ihrer entferntern und nähern, sowohl doctrinellen als rituellen und disciplinären Vorbereitung, wie man es dann beim Taufvollzug und unmittelbar nach demselben des Einzelnen gehalten habe. Aus so gründlichen Studien mußte er ein ungleich klareres Bild von der alexandrinischen und resp. orientalischen Tauferziehung des 3. Jahrhunderts gewinnen, als das bisher verbreitete gewesen. Es ist leicht zu begreifen, daß er namentlich in dem oft so dunklen und dehnbaren Origenes gar vieles, ich möchte sagen unter den Zeilen lesen zu sollen glaubte, was voraussichtlich nicht alle Leser in den betreffenden Stellen finden werden. Ein Hauptgewicht legt der Verf. mit Recht auf den Nachweis, daß Clemens und Origenes schon zwei Katechumenatsclassen gekannt haben. Die meisten desbezüglichen Beweisstellen sind aus Origenes entnommen, scheinen wir aber keineswegs mit „zwingender Evidenz" (S. 99) die obschwebende Frage zu lösen. Wie dehnbar ist z. B. S. 80 ἐκ διαλειμμάτων πλειόνων (zwei = πλείονα?); wie flüssig sind ferner die Unterschiede in der Stelle aus dem Commentar zum hohen Liede (S. 81), wo die adolescentulae (III, 77. ed. Rue) als zum Acker der Kirche gehörig, als vom Geiste der Gotteskindschaft regiert erscheinen, und doch nur Katechumenen sein sollen! In der 9. Homilie über Josue (II, 421) sollen die infantes, welche doch vor den catechumeni genannt sind, die untere Katechumenatsclasse bilden, die nach ihnen aufgeführten proselyti hingegen der obern Katechumenenclasse (Competenten) entsprechen, welcher der Name „Katechumenen" besonders eigen gewesen sei. Wie viel einfacher und zusammenhangsgemäßer ist es, unter den infantes die Neophyten, überhaupt alle Gläubigen zu verstehen, welche Paulus (1 Kor. 3, 1) als νήπιοι ἐν Χριστῷ bezeichnet, und unter den Proselyten sofort den gesammten, nicht classificirten Stand der Katechumenen. — Auch die Stelle aus der 5. Homilie in Exod. (II, 144) beweist um so weniger stricte, als Origenes selber im Verlauf die drei Stationen (passio, descensus, resurrectio) in eins zusammenfaßt in der Taufe. — Unter denen, „die sich noch nicht zu Jesu Füßen niedergeworfen" (S. 95), versteht W. die Katechumenen der untersten Classe; ungleich passender aber erscheint diese Bezeichnung für Ungläubige, die zwar unter Vermittlung von Gläubigen schon Notiz vom Christenthum genommen haben, zu den homiletischen Gottesdiensten kommen, aber unter die Zahl der Katechumenen sich noch nicht aufnehmen ließen, d. i. sich Christo noch nicht zu Füßen warfen und darum auch nicht, wie die Katechumenen, zum Empfang der Handauflegung und des Segens zu hinterst in der Kirche sich auf die Kniee niederwerfen. — In der Stelle zu Matthäus (tom. 15, 6—9) scheint mir Origenes, wie schon sein Hinweis auf 1 Kor. 3, 1 erschließen läßt, nicht Gläubige und Katechumenen, sondern vollkommene (Gnostiker) und unvollkommene (σάρκινοι) Gläubige zu unterscheiden; letztere sind die παίδια, erstere die μείζονες τῶν παιδίων, und die vom Verf. (S. 110 Anm.) vorgeschlagene, handschriftlich nicht zu rechtfertigende Textescorrectur erscheint als überflüssig. Auch will es mir nicht recht glaublich scheinen, daß die Katechumenen der untern Classe bloß Handauflegung empfangen haben sollten, indeß an den Angehörigen der obern Classe Handauflegung mit Gebet vorgenommen worden. Wie auffallend wäre eine Handauflegung ohne Gebet von Seiten des Liturgen! Uebrigens verkenne ich trotz aller meiner Bedenken das Gewicht der Stellen nicht, welche W. mit so großem Fleiße und feinem Gefühle für die Zweitheilung der Katechumenen aus Origenes beigebracht hat; nur von „zwingender Evidenz" wird doch kaum die Rede sein können.

Ganz richtig scheint mir zu sein, was der Verf. S. 138 bezüglich der viel erörterten Frage über Wesen und Form des Firmungssacramentes in alter Zeit sagt: „Wenn die Alexandriner, wie es bei ihnen stehende Sitte ist, ausschließlich von Salbung sprechen, so leugnen sie den Bestand der übrigen Riten (Handauflegung mit Gebet) damit nicht; es müßte Origenes nicht Origenes sein, würden wir in diesem Falle nicht ausführlichst von ihm erörtert finden, warum die Apostel durch Handauflegung den h. Geist ertheilten, während man dessen Empfang gegenwärtig nicht mit Handauflegung sich verbunden denke, sondern bloß mit Salbung." — Als Mangel erscheint es mir, daß W. bei der Darstellung des Katechumenates der afrikanischen Kirche zur Zeit Tertullians und Cyprians die so wichtige Frage nicht erörtert hat, was man damals in der afrikanischen Kirche als Materie der Firmung betrachtete; S. 165, Anm. 26 sagt er: „Ueber diese zwei Ceremonien (Handauflegung und Salbung), deren Betrachtungsweise gerade die Afrikaner am ausführlichsten und vollständigsten mittheilen, ins Einzelne zu gehen, würde hier viel zu weit ablenken;" aber, so fragt man unwillkürlich, wo soll dann die passende Stelle für Behandlung dieses Gegenstandes sich finden?

Daß der Verf. die neuere einschlägige Literatur genau kennt, macht sich überall bemerklich; übrigens scheint er es sich zum Grundsatz gemacht zu haben, nur aus den Quellen darzustellen und alle directe Bezugnahme auf die Literatur der neuern und neuesten Zeit zu vermeiden. Es hat das sein Gutes und Angenehmes, namentlich das völlige Vermeiden aller Polemik; gleichwohl ist mir fraglich, ob es für die meisten Leser nicht besser und orientirender gewesen wäre, wenn der Verf. bei Darstellung seiner aus den Quellen geschöpften Resultate in Kürze — sei es approbirend, so es corrigirend - auch auf die Resultate Rücksicht genommen hätte, welche andere Autoren von Namen vor ihm mitgetheilt haben; das Buch würde auf solche Weise an wissenschaftlicher Vollständigkeit gewonnen haben.

Die Darstellung läßt in formeller Beziehung mitunter zu wünschen übrig, was sich aus den „geschwächten Gesundheitsverhältnissen" des Verf. sattsam erklärt. Ich kann nur von ganzem Herzen wünschen, daß es ihm vergönnt sein möge, die zweite und dritte Abtheilung, für welche die Materialien bereits gesammelt vorliegen, recht bald zur Vollendung zu bringen.

München. Thalhofer.

Geschichte.

Anno II. der Heilige, Erzbischof von Köln 1056—1075. Von Dr. **Theodor Lindner**, Docent der Geschichte an der Königlichen Universität zu Breslau. Leipzig, Duncker u. Humblot 1869. 1 Bl. 117 S. 8. 24 Sgr.

Anno II. gehört zu den hervorragendsten Erscheinungen der an bedeutenden Charakteren so reichen Epoche der deutschen Regenten aus dem salischen Hause. Als Erzbischof von Köln sowie als Erzkanzler und Statthalter des deutschen Reiches hat er eine lange Zeit hindurch auf die Schicksale der Christenheit und die Entwicklung der Geschichte unseres Vaterlandes den mächtigsten Einfluß ausgeübt, indem er fest und ruhig da stand, als

das deutsche Reich in wogenden Schwankungen unter einem unmündigen König durch politische und kirchliche Gährungen umzustürzen drohte. Von der katholischen Kirche ist dieser Mann unter die Heiligen versetzt worden; in der Geschichte des deutschen Reiches schwankt sein Charakterbild von der Parteiung nicht selten entstellt. Diesem gewaltigen und einflußreichen Kirchenfürsten ist die obengenannte Abhandlung gewidmet. Den Stoff boten dem Verf. vornehmlich die Vita Annonis, die Annalen des Lambert von Hersfeld, das Werk Adams von Bremen über die Thaten der Hamburger Erzbischöfe und der Triumph des h. Remaclus.

Was zunächst die Vita Annonis betrifft, deren Abfassung wohl durch einen Druckfehler ums Jahr 1005 statt 1105 gesetzt wird, so stimmt L. bezüglich des historischen Werthes dieses Werkes dem Urtheil Giesebrechts bei. „Anno konnte keinen schlechtern Biographen finden... Bei der dem Buche zugewandten Sorgfalt ist es aber für die Geschichte sehr zu bedauern, daß der Verfasser sich nicht die Lebensbeschreibung des in sturmbewegter Zeit auf die Geschicke unseres Vaterlandes so einflußreichen und in Staats- und Kirchengeschäften so vielseitig und erfolgreich thätigen Staatsmannes zur Aufgabe gemacht, sondern nur zur Erbauung der kommenden Geschlechter in seinem Heiligen ein nachahmungswürdiges Tugendmuster aufstellen wollte." Vgl. Janssen in den Annalen d. hist. Vereins I, 88. Als historische Quellenschrift erscheint unserm Verf. auch ohne Bedeutung das deutsche Annolied, das er nach Holtzmanns gründlicher Untersuchung dem Annalisten Lambert von Hersfeld vindicirt. Die meiste Ausbeute für einen Biographen Anno's bieten die Annalen Lamberts, die zu allen Zeiten lebhafte Anerkennung gefunden und unbedingtes Vertrauen genossen, bis Ranke in seiner Abhandlung „Zur Kritik fränkisch-deutscher Reichsannalisten" den Glauben an die völlige Unparteilichkeit und Zuverlässigkeit Lamberts gewaltig erschütterte. Auch L. trägt kein Bedenken, nach dem Vorgange Ranke's, Floto's und Wattenbachs die Glaubwürdigkeit Lamberts anzufechten; die Art und Weise aber, wie er seine Beurtheilung zu stützen sucht, wird schwerlich Jemand überzeugen. Er adoptirt nämlich eine Hypothese Giesebrechts, nach welcher ein Gedicht, welches den Titel „Henrici regis bellum contra Saxones heroico carmine scriptum" führt, den Annalisten Lambert zum Verfasser hat. Nun ist Lambert in seinen Annalen Hildebrandisch, der Verf. des carmen dagegen zeigt eine entschieden royalistische Gesinnung. „Ein Geschichtsschreiber aber, so schließt L., der seine Ansicht binnen wenigen Jahren so total ändert oder gar fähig ist, ein und denselben Stoff von der entgegengesetzten Gesinnung aus darzustellen, ist von vornherein gerichtet." Ganz richtig, wenn nur nicht der Schluß auf eine bloße Vermuthung gebaut wäre, und der so schnelle Gesinnungswechsel wirklich nichts Auffallendes hätte.

Während Lambert in seinen Annalen eine besondere Verehrung für Anno zeigt, erscheint dieser Kirchenfürst in einem weniger günstigen Lichte bei Adam von Bremen. Wir legen mit L. auf das Zeugniß dieses Schriftstellers das größte Gewicht, können jedoch dem Verf. nicht beipflichten, wenn er nach dem Vorgange von Giesebrecht auch dem jedenfalls übertriebenen und parteiisch gefärbten Berichte des Verfassers des Triumphes des h. Remaclus großes Vertrauen schenkt.

Soviel über das Quellenmaterial; neue wissenschaftliche Resultate von Bedeutung enthält diese Uebersicht nicht. An Vorarbeiten für eine ausführliche Monographie über Anno fehlte es nicht. Ganz besonders müssen wir hier Erwähnung thun der Darstellungen Floto's in „Kaiser Heinrich IV.," Gfrörers in „Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter," Giesebrechts in der „Geschichte der deutschen Kaiserzeit," Ennens in der „Geschichte der Stadt Köln." Von speciellen Abhandlungen über Anno lagen dem Verf. zur Benutzung vor: *Floto*, de s. Annone, Berlin 1847; Aegidius Müller, Anno II. der Heilige, Leipz. 1858. Letztere Schrift nennt L. eine moderne Auflage der vita Annonis; in der That kann sie den Anforderungen der historischen Kritik nicht genügen. Sie gibt an vielen Stellen von Anno und seinem Wirken ein falsches Bild, da sie eben nur eine ganz entschiedene Apologie voll Einseitigkeiten ist. Weit unbefangener ist die von L. nicht erwähnte Skizze von Lersch im niederrheinischen Jahrbuch für Geschichte und Kunst 1844, S. 193—237. Somit war eine allen Anforderungen entsprechende Monographie über Anno Bedürfniß, und haben wir deshalb das Erscheinen der Schrift von L. mit Freuden begrüßt. Dieselbe ist fleißig und mit Benutzung der besten Quellen und Hülfsmittel gearbeitet; Liebe zum historischen Studium und patriotische Wärme tritt in ihr hervor; auch läßt sich nicht verkennen, daß die Glanzpunkte in Anno's Wirksamkeit, wie sie denn auch kenntlich genug in dem Gange der Ereignisse heraustreten, richtig hervorgehoben sind. Dennoch möchten wir nicht sagen, daß vorliegende Schrift wirklich eine Biographie des bedeutenden Mannes gibt, wie sie gewünscht und nach dem Titel erwartet werden muß. Der Verf. schildert Anno hauptsächlich nur in seiner Stellung und Thätigkeit als Staatsmann, in seiner Wirksamkeit als Erzieher und Vormund des jungen Königs Heinrich IV., ohne die großartige bischöfliche und kirchliche Wirksamkeit dieses Heiligen zu erörtern. Freilich lag es nicht in der Absicht des Verfassers, die Thätigkeit Anno's auch nach dieser Seite hin ausführlich zu beleuchten; unsers Erachtens aber ist es unmöglich, ein vollgültiges Urtheil über diesen großen Kirchenfürsten abzugeben, wenn nicht gleichzeitig seine kirchliche Wirksamkeit, sein apostolischer Seeleneifer, seine christliche Barmherzigkeit eine gerechte Würdigung findet.

Aber selbst innerhalb dieser Begrenzung könnten wir nicht eigentlich sagen, daß L. den Gegenstand wesentlich gefördert hat. Von einigen Specialitäten, auf deren Untersuchung bei einer solchen Arbeit natürlich großes Gewicht gelegt werden muß, abgesehen, folgt der Verf. in den Hauptfragen der Auffassung von Giesebrecht, und damit haben wir den Standpunkt L.'s und seine Auffassung der Politik Anno's angedeutet. Giesebrecht steht auf dem Standpunkt des omnipotenten Staates; ihm ist das Kaiserthum die oberste, alles einigende Macht. Von diesem Standpunkt aus erscheint natürlich die päpstliche Bemühung, wieder eine selbständige Kirchengewalt herzustellen, und das Bestreben der Fürsten, einen größern Einfluß auf die Angelegenheiten des Reiches zu gewinnen, als ein Eingriff in die Rechte des Kaiserthums. Dieselbe Grundanschauung beherrscht auch die Schrift von L. und ist die Ursache, daß über die Politik Anno's ein sehr hartes Urtheil gefällt wird. Zur Verunglimpfung des großen Kirchenfürsten dient am meisten dessen That zu Kaiserswerth, und auch L. trägt kein Bedenken, über sie ein Verdammungsurtheil zu fällen. Wenn er den Plan der Verschwörung im Kopfe Annos entspringen läßt (S. 28), so wird man dagegen nichts einzuwenden haben, wohl aber dagegen, wenn behauptet wird, daß Anno von seinem eigensten Interesse, nicht von dem des Reiches geleitet wurde (S. 31), daß Herrschsucht und Ehrgeiz die übermächtigen Triebfedern in seinem Charakter, der Grundzug aller seiner Handlungen waren (S. 12 vgl. S. 94). Wir sind weit entfernt, den an dem Könige verübten Raub zu billigen; aber ebenso wenig können wir in diesem Schritte einzig die Motive erkennen, welche L. geltend macht, noch weniger ihm beipflichten, wenn er in diesem Raube den Keim zu allen folgenden Kämpfen und Empörungen erblickt und als noch schlimmere Früchte dieser Gewaltthat anführt, daß der Papst später über den deutschen Herrscher den Bann aussprach und Heinrich bittflehend nach Canossa wallte (S. 94). Wir wollen hier nicht zur Rechtfertigung Anno's die römischen Verhältnisse in den Vordergrund stellen, die nach Gfrörer zur Entscheidung führten, sondern die innern Angelegenheiten Deutschlands, welche, wie die Quellen nachweisen und selbst Giesebrecht hervorhebt, zu diesem Schritte drängten. Das Staats-

ruder befand sich in der Hand der Kaiserin Agnes, die, weil ihr der männliche Geist der Theophano nicht verliehen war, dem Staate bis dahin nur Zerrüttung bereitet hatte. Auch die Umgebung der Kaiserin wußte des Reiches Wohlfahrt nicht zu wahren; dazu wurde die Erziehung des jungen Königs vernachlässigt. Was war unter diesen Verhältnissen, als das Reich aus den Fugen zu gehen drohte, zu thun? Nur ein Staatsstreich schien hier Rettung bringen zu können. Deshalb hielten Anno von Köln und die Herzoge und Großen des Reiches häufige Berathungen; endlich wurde ein fester Beschluß gefaßt, die Kaiserin-Mutter von den Reichsgeschäften zu verdrängen. So melden Siegbert von Glambloux und die Annales Altahenses. Auch die übrigen Chronisten erzählen, daß Anno die That mit Zustimmung der Fürsten vollbracht habe, wie denn auch Agnes unter den Fürsten des Reiches nicht einen fand, der für ihr Recht in den Schranken getreten wäre. Unter solchen Verhältnissen wird man in der Entführung Heinrichs IV. nicht mehr wie L. das Ergebniß niedriger Beweggründe sehen können, sondern eine That, welche die Wohlfahrt des Reiches erheischte. Was aber die vom Verf. angedeuteten Folgen der Kaiserswerther That angeht, so scheint L. bei der Betrachtung der traurigen Zustände des Reiches die überwiegende Schuld zu verkennen, welche auf Bischof Adalbert von Bremen als dem zweiten Erzieher Heinrichs lastet, zu verkennen ferner den Charakter des Königs, der in seinen Jugendjahren ein leichtsinniger Fürst, der Spielball seiner Leidenschaften war und durch seinen Irrthum nach Canossa geführt wurde und die größte Erhöhung des Pontificates herbeiführte. Aber noch andere Umstände kommen in Betracht. Papst Gregor siegte durch die deutsche Uneinigkeit, durch den Haß der Fürsten gegen das einheitliche Reichsregiment; diese deutsche Uneinigkeit ist aber nicht durch Anno hervorgerufen, sie ist vielmehr ein unglückseliges Erbstück der deutschen Nation. Sie hatte einst in der Feindschaft der Stämme, dann in der Auflehnung der Fürstengeschlechter gegen die Kaisermacht ihren Ausdruck gefunden, und war von den beiden ersten Saliern gewaltsam niedergehalten, aber nicht erstickt worden. Kaum hatte daher Kaiser Heinrich III. die Augen geschlossen, als das schwache Regiment der Kaiserin Agnes jenen Bestrebungen der Fürsten zur Herabwürdigung der Krone nur zu günstig war. Zu der heillosen Entwicklung der politischen Zustände, zur Zerstörung des majestätischen Baues des deutschen Kaiserthums hat dann namentlich beigetragen der Kampf zwischen Papstthum und Kaiserthum. Für unsern Zweck genügt es, die Stellung hervorzuheben, welche das Papstthum dem christlichen Kaiserthum gegenüber einzunehmen berechtigt war, deren Inhaber leider vielfach nach der Gewalt der römischen Imperatoren strebten und eine selbständige Kirchengewalt unmöglich machten, so daß sich zur Rettung des Papstthums vor dem allmächtigen Kaiserthum und zur Erhaltung und Selbständigkeit der Kirche dem Geiste jener Zeiten kaum eine andere Möglichkeit darbot, als die bekannte gregorianische Theorie. Wenn wir alle diese Momente berücksichtigen, dann ist es ungerecht, dem Anno alle Schuld an dem Verfall des Kaiserthums aufzubürden, ihm die Spaltung des deutschen Reiches, das Untergraben der kaiserlichen Machtstellung zuzuschreiben, wie Lindner, Giesebrecht (III, 318) und Floto (I, 195) es thun. Mag auch die Auffassung Gfrörers, der den ersten Staatsmann des deutschen Mittelalters in Anno zeichnet, welcher 20 Jahre lang gleich einem Schutzengel Deutschlands wirkte, Manchen übertrieben erscheinen, sie dürfte dennoch eine größere geschichtliche Berechtigung haben, als die angeführte gegentheilige Ansicht.

Können wir nun auch den Grundanschauungen des Verf. nicht beipflichten, so müssen wir doch auf der andern Seite die Sorgfalt rühmend anerkennen, mit der das reichhaltige Material im Buche verarbeitet ist, sowie die Gelehrsamkeit in der Beherrschung und Sichtung des Stoffes. Manche kritische Resultate werden gründlich und sicher festgestellt. So verwirft L. mit guten Gründen die Behauptungen Gfrörers, daß Anno von Heinrich III als Reichsverweser eingesetzt, und daß die Fehde zwischen Anno und dem Pfalzgrafen Heinrich von der Kaiserin Agnes angestiftet worden sei. Namentlich aber hat L. sich um die chronologische Anordnung der Urkunden und anderer Zeugnisse ein großes Verdienst erworben. Ueber einzelne Punkte jedoch ließe sich mit dem Verf. streiten. Wir berühren zunächst die in jüngster Zeit so vielfach ventilirte Frage über das Wahldecret Papst Nicolaus' II. vom J. 1059. Die bezüglichen Forschungen und vorhandenen Resultate sind bereits von Will in dieser Zeitschrift (1868, 438) zusammengestellt, so daß es genügt, hier die Auffassung von L., welcher der Frage einen eigenen Excurs gewidmet hat, näher zu prüfen.

Nach L. war das Decret nur gegen den römischen Adel gerichtet, nicht gegen den König; dieser erhielt keine Beeinträchtigung, sondern gerade eine Begünstigung. Heinrich IV. nämlich wurden, obgleich er noch nicht Kaiser war, doch vom Papste bereits die Rechte eines solchen zugestanden. Mit der Kaiserkrone aber erhielt der deutsche Herrscher die Berechtigung, auf die Ernennung der Päpste bestimmend einzuwirken (den principatus pontificis ordinandi). L. anerkennt den Versuch Giesebrechts einer Herstellung des authentischen Textes, ohne die Bemerkungen zu berücksichtigen, welche Waitz in den „Forschungen" VII, 401 gegen diesen Versuch gemacht hat, und erklärt die Worte „salvo debito honore etc." mit Giesebrecht dahin, daß Nicolaus II. in Betreff der Papstwahl Heinrich IV. das Recht der Denomination des römischen Bischofs einräume; L. knüpft aber dieses Recht, über den päpstlichen Stuhl zu entscheiden, an die Kaiserkrönung, worauf er eben die in dem Decret angedeutete Concession bezieht; ähnlich Giesebrecht Ann. Altat. S. 150 Note. Wenn L. aber, um seine Auffassung zu stützen, eine Stelle des Petrus Damiani, Disceptatio synodalis (bei *Watterich*, vitae Pont. Roman. I, 247) anführt, wo der regius advocatus sagt: „Huc accedit, quod praestantius est, quia Nicolaus papa hoc domino meo regi privilegium, quod ex paterno iure iam successerat, praebuit et per synodalis insuper decreti paginam confirmavit," so scheint er übersehen zu haben, daß unmittelbar vorher die Rede ist von der Verleihung des Patriciats an Heinrich III. Hier ist es ausgesprochen, daß der König seine Betheiligung an der Papstwahl zuerst auf das Patriciat stützt, über dessen Bedeutung aber in Bezug auf die Papstwahl völlig unklare Vorstellungen obgewaltet zu haben scheinen, und dann auf das Synodaldecret Nicolaus' II. Daß aber der regius advocatus unter dem Privilegium, welches dem König verliehen worden, und unter dem principatus ordinandi pontificis nicht das Recht der Ernennung der Päpste oder einer positiven Betheiligung an der Papstwahl, sondern nur den consensus, die pragmatica sanctio versteht, das wird aus andern Aeußerungen desselben reg. adv. ersichtlich; vgl. Will in den „Forschungen" IV, 549. Auch andere auf das Wahldecret bezügliche, von Waitz und Will angeführte Zeugnisse sprechen nur von einem Benachrichtigen, Befragen, Zustimmen des Königs, als dem, was durch das Decret des Papstes bewilligt sei [1]).

Daß durch das Wahldecret dem Kaiser nur ein geringer Einfluß auf die Besetzung des römischen Stuhles eingeräumt worden ist, dasselbe also nach dieser Seite hin einen Widerstand hervorrufen mußte, erhellt aus den folgenden Ereignissen. Im Juli desselben Jahres nämlich zog der Papst nach Unteritalien und belehnte die Normannenfürsten mit Unteritalien und Sicilien, während diese den Vasalleneid leisteten und Lehnzins und Schutz der Papstwahl versprachen. Dadurch hatte Nicolaus II. sein Bestreben, die Papstwahl den bisher maßgebenden Einflüssen

1) Mit dieser Auffassung stimmen im Wesentlichen überein: v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom II, S. 355 f.; Baxmann, Politik der Päpste II, S. 278 f.

zu entziehen, hinreichend documentirt, und wird der politische Zweck jener Reise auch von L. in derselben Weise gedeutet. Wenn er aber die Belehnung der Normannenfürsten mit Unteritalien und Sicilien von Seiten des Papstes als eine Verletzung der Rechte des Kaiserthums betrachtet (ähnlich schon Sugenheim, Gesch. d. Entsteh. des Kirchenst. S. 76) und hervorhebt, daß der Papst die Länder verliehen habe, auf welche das Reich Anspruch machte, so dürfte der Verf. für das Reich schwerlich einen Besitztitel über jene Landschaften aufzuweisen haben, wofern er nicht mit der damaligen kaiserlichen Partei in Italien die abendländischen Kaiser als gleichberechtigte Nachfolger der alten Imperatoren betrachtet. — Die Kirche konnte zwar nur auf Grund vielbestrittener Kaiserschenkungen Anspruch erheben auf diese mittäglichen Provinzen, aber dennoch ist das Verfahren Nicolaus' II. vollkommen gerechtfertigt, wenn er zum äußersten Mittel griff, das Papstthum von den weltlichen Einflüssen zu befreien. — Gewünscht hätten wir ein tieferes Eingehen in die Vorgänge, die sich während der Reichsverwesung durch die Kaiserin Agnes begaben. Daß auf einer deutschen Synode des J. 1060 auf Betrieb des Erzbischofs Anno die Absetzung Nicolaus' II. ausgesprochen wurde, ist von den entgegengesetzten Parteien bezeugt; aber räthselhaft sind die Motive dieses entschiedenen Schrittes, und auch L. hat den Schleier nicht gelüftet. Er stellt die Vermuthung auf, daß Herzog Gottfried den deutschen Hof und Anno zur Absetzung Nicolaus' bewogen habe. Nicht will er die Meinung gelten lassen, daß die Wahlordnung von 1059 den fraglichen Entschluß herbeigeführt; auch der Bund mit den Normannen wird kaum in Berechnung gezogen. Und dennoch scheint durch beides das politische Gewissen und das patriotische Gefühl Anno's arg verletzt worden zu sein. Wir glauben den Grundsatz, den Anno in seiner ganzen politischen Thätigkeit befolgte, dahin deuten zu dürfen, daß er stets bemüht war, die höchste geistliche und die höchste weltliche Gewalt im Gleichgewicht zu erhalten; und so vertrat er mannhaft die Interessen des deutschen Hofes, dem die Politik Nicolaus' II. die Schutzvogtei des Stuhles Petri entziehen wollte. Auch liegen der Erlaß des Wahldecretes, der Bund mit den Normannen und die Absetzung Nicolaus' II. zeitlich nicht so weit aus einander, um einen ursächlichen Zusammenhang nicht zuzulassen.

Mit diesen Bemerkungen müssen wir, um nicht noch mehr Raum in Anspruch zu nehmen, von dem Werke Abschied nehmen. Kann man sich auch nicht mit allen darin aufgestellten Behauptungen einverstanden erklären, so muß man doch rühmend anerkennen, daß die Arbeit auf den neuesten Ergebnissen der Forschung fußt und mit anerkennenswerther Leidenschaftslosigkeit in würdiger Sprache geschrieben ist.

Köln. H. Ossenbeck.

Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft von **Cl. Th. Perthes.** Gotha 1862. 69.

Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770—1800. Von **S. Brunner.** Mainz 1869.

(Schluß.)

IV. Wie wir Eingangs bemerkten, berücksichtigen wir aus dem zweiten Bande des Perthes'schen Werkes („Die deutschen Länder des Hauses Oesterreich") vornehmlich nur das dritte Buch: „Die Aufklärung im Kampfe mit den überlieferten Zuständen 1765—1790" (S. 75—178) und bringen damit einzelne Partieen aus den angezogenen Werken von Brunner und Arneth in Zusammenhang.

Nachdem Perthes zuerst die bis zum Tode Karls VI. (1740) herrschende „alleinige Geltung überlieferter Zustände," dann die durch die Machtbedürfnisse Oesterreichs hervorgerufene und bedingte innere Umwandlung der Regierung bis zum Tode Franz' I. (1765) behandelt, schildert er im dritten Buche die vorzugsweise durch die „allgemeinen Lehren der Aufklärung" erzeugte „umwälzende Thätigkeit Josephs, welche nicht auf einige, sondern auf alle Verhältnisse und Ordnungen des kirchlichen, staatlichen, volkswirthschaftlichen und socialen Lebens gerichtet" war.

In seinem ganzen Wollen und Thun erscheint Joseph als der größte Absolutist der Zeit, der keine Schranken seines Eigenwillens anerkannte und besondere Rechte eben so wenig achtete wie besondere Neigungen und Bedürfnisse. „Nicht nach politischen Bedürfnissen," sagt Perthes S. 90, „sondern nach politischen Lehren, nicht nach seiner besondern Natur, sondern nach der allgemeinen Natur des Staates, wie die Zeittheorie sie als unbedingt wahr aufgestellt hatte, sollte Oesterreich regiert, geformt und der Gang seines politischen Lebens bestimmt werden." Diese Auffassung ist sehr richtig; aber der zum besondern Beleg dafür citirte Brief Josephs an Cardinal Herzan vom October (nicht Febr.) 1781, beginnend mit den Worten: „Seitdem ich den Thron bestieg . . .," ist ein unterschobenes Machwerk, so gut wie der angebliche Brief Josephs an den Erzbischof von Salzburg vom Febr. 1781: „Ein Reich, das ich regiere, muß" u. s. w.[1]). Aus beiden unterschobenen Briefen führt Perthes mehrmals (vgl. S. 128, 136, 137, 139 u. s. w.) einzelne Stellen an, wie sie denn überhaupt bisher in fast allen historischen Werken über Joseph als ächt benutzt wurden, was um so leichter zu erklären, als ihre Auslassungen mit authentischen Aeußerungen des Kaisers in keinem Widerspruche stehen. Joseph machte in Wirklichkeit die neue „Philosophie", d. h. die neuen unpraktischen Grundsätze der sog. Aufklärung, zur „Gesetzgeberin des Reichs" und drängte vermöge der neuen „Logik" allen Lebensverhältnissen eine ihnen widerstrebende fremdartige Gestalt und Ordnung auf.

Durch Willkür wollte er Gerechtigkeit herbeiführen. Die Polizei, Polizeigewalt und Polizeistrafen sollten die Menschen tolerant und human machen, auf staatlichen Befehl sollte geistig gelebt werden. Neues, Lebendiges wußte die Aufklärung nicht zu schaffen, große Ziele nicht zu setzen, Keime einer bedeutenden Zukunft nicht zu legen; nicht der Reichthum, sondern die Armuth an Ideen war Josephs Gefahr. Er hatte keine andern Ziele als die Aufklärung. Das dürre und ungelenke politische Machwerk der Aufklärung sollte Oesterreichs künftige Verfassung sein, das Regiertwerden aller Verhältnisse und Personen sollte die Stärke Oesterreichs begründen . . Wie wenn Oesterreich eine Armee sei, sollte kein Einzelner, keine Gemeinde, keine Corporation, keine Landschaft eigenes Leben und eigene Bewegung haben, nur Theil des Ganzen sein, nur von dem Befehl des Ganzen bestimmt sein . . . Billigkeit, Rücksichtnahme, Schonung kannte Joseph nicht; Verschiedenheit des Standes, der Nationalität, der Landesart galt ihm so wenig wie Verschiedenheit der Bildung (Perthes, S. 175—176).

Ueberall führte der Kaiser die geistlose Einförmigkeit eines bureaukratischen Mechanismus ein, und die Omnipotenz des Staats wurde das Grab aller wahren bürgerlichen und politischen Freiheit.

„Wie ich des Staates Knecht bin," meinte Joseph, „so muß Jeder Knecht des Kaisers sein," und wie er das verstand, zeigte er z. B. auch bei seinen Militäraushebungen, deren brutaler Charakter in den neuern Werken über ihn zu wenig hervorgehoben wird. Wir führen darum die Schilderung einer dieser Aushebungen aus einem Briefe von Johann von Müller vom 22. Sept. 1780 an Bonstetten ausführlich an:

Als es sich um den Krieg gegen Baiern handelte, waren alle Menschen jeden Kreises mit ihrem Gut schon registrirt und ergingen sofort die Befehle, wie viele und welche Summen zu liefern wären. Als nun das Heer in wenigen Wochen hiedurch um fast hunderttausend Mann verstärkt wurde, ist unbeschreiblich, wie ganz Oesterreich sich entsetzt. Es wurde aber von jedem Kreise nicht die bestimmte, sondern um auszuwählen, die dreifache Zahl Volks begehrt. Da floß ganz Oesterreich aus allen Flecken und Dörfern nach Wien, die jammernden Aeltern, im Zweifel welcher, ob einer, ob nicht gar alle ihre Söhne von der unglücklichen Wahl getroffen werden würden: sie alle kamen, jede Mutter mit einem Säckchen voll Brod auf ihrer Achsel; die Auswahl aber ging vor; ich kann Dir die Scene nicht besser schildern als mit den Worten des Augenzeugen: „Es war ein solches Heulen und Wehklagen, daß ich glaubte, das Ende der Welt wäre eingebrochen." Da war auch kein reisender gemeiner Mann, Handwerker, Krämer, Künstler auf den

---

1) Vgl. Brunner, die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II. S. 7 und 517.

Straßen sicher. Polaken, Hungarn, Lombarden, Teutsche, zusammen in gleiche Compagnieen gestoßen, lernten das Manövre nicht aus den Worten des Commando, die sie nicht verstanden, sondern durch Prügel; hierzu kam die Unmöglichkeit der Desertion, da Wohnung und Vermögen unter dem lagen, von dem desertirt worden wäre. Da fiel auch eine Wittwe, deren drei Söhne alle fortgerissen worden, vor dem Kaiser zur Erde und weinte laut; Antwort: „Meine Mutter hat auch nur noch zwei Söhne bei sich und wir gehen beide.“ Ueberall Furcht, Erstaunen, Entsetzen, Besorgniß . . .[1]).

So Müller. Seine Schilderung bietet einen eigenthümlichen Commentar zu den Lobeshymnen jener „Aufgeklärten,“ die über den Jubel berichten, mit dem das österreichische Volk das Regiment seines „philosophischen“ Monarchen begrüßt habe. Nach Josephs Tod schrieb Müller: „Die niederösterreichischen Stände sind weinend von Leopold herausgegangen; er gibt alles wieder, was sie unter der Mutter hatten. Das Werk Josephs wird allenthalben vernichtet; er hat nichts gethan, weil er zu viel und auf einmal alles thun wollte“ Bd. V, S. 319. Wenn man diesen Brief vom 22. März 1790 und andere Aeußerungen Müllers über Joseph mit dem zum Lobe des Kaisers oft citirten Brief vom 2. März 1790 in Bd. XVI, S. 402 vergleicht, so erkennt man sofort, daß letzterer entweder gänzlich unächt oder wenigstens, wie der Herausgeber, dem keine Urschrift desselben vorlag, andeutet, stark interpolirt ist.

Was nun die damaligen kirchlichen Verhältnisse Oesterreichs betrifft, so ist keineswegs zu leugnen, daß dieselben durchgreifender Reformen bedurften. Der Papst selbst hatte in der Instruction, welche er am 2. Nov. 1771 dem Nuntius in Wien ertheilte, die Nothwendigkeit solcher Reformen anerkannt. „Täglich sieht man leider,“ sagte der Papst, „daß die Geistlichen die reichen Einkünfte aus den Stiftungen frommer Gläubigen in weltlichen, wenn auch nicht gerade sündhaften Dingen vergeuden, daß sie Pfründen auf Pfründen häufen, unerlaubten Handel mit denselben treiben, den Kirchen selbst jenen materiellen Dienst entziehen, den sie im Chore leisten müßten, sich des Kleides und der ehrwürdigen Amtsverrichtungen ihres geistlichen Berufes beinahe schämen und an ganz andere Dinge denken, als daran, ihre eigenen Pflichten gut zu kennen“ (Perthes, S. 132). Maria Theresia hatte darum schon früher denselben Nuntius erklärt: „sie halte es keineswegs für gerathen, daß in der gegenwärtigen Krisis die Sachen in ihrem alten Zustande blieben, sondern sie sei der Meinung, daß, abgesehen vom Dogma, manche gute und nützliche Neuerung in ihren Staaten eingeführt werden könnte.“ Aber diesen Worten fügte sie sogleich hinzu: „sie werde nun und nimmer einen Schritt in dieser Beziehung unternehmen, ohne das Gutachten und die Zustimmung des heiligen Vaters zuvor nachgesucht zu haben.“ In diesen zu dem Nuntius gesprochenen Worten, sagt Perthes S. 123, „drückt sich treffend die innere Stellung der Kaiserin aus; sie hielt Umgestaltungen für nothwendig, aber nur in Bezug auf die äußere Seite des kirchlichen Lebens und nicht ohne Zustimmung des Papstes.“ Anders Joseph, der den Satz vergaß: **Servetur usus, tollatur abusus.** Ein Hauptverdienst des im Lit.-Bl. 1868, 715 von uns besprochenen Brunner'schen Werkes über die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs ist der actenmäßige Nachweis, daß Rom keineswegs alles Bestehende festhalten wollte, daß Pius VI. bis an die äußersten Grenzen sich nachgiebig und versöhnlich erwies, und der Kaiser alle Reformen, die im kanonischen Recht eine Begründung fanden, hätte erreichen können; aber bei Joseph war nach seinem starren absolutistischen gewaltthätigen System zu einem versöhnlichen Vorgehen kein Wille vorhanden; er wollte kein anderes Recht anerkennen als die oberste Staatsgewalt und mit allem in der Geschichte und Tradition vorfindlichen Recht und Herkommen gründlich aufräumen. Perthes stellt sich in seinen protestantischen Anschauungen über die Kirche in der Beurtheilung der kirchlichen Eingriffe des Kaisers manchmal über Gebühr auf dessen Seite, aber er gibt doch zu, daß Joseph „gewaltsam und mit wehethuender Rücksichtslosigkeit“ verfahren und „auch in diesem Verhältniß wenig Sinn für die Unterscheidung des Berechtigten von dem Unberechtigten, des Zulässigen von dem Unzulässigen“ gezeigt habe (S. 132); daß er „weit über sein Recht hinaus in das Recht der katholischen Kirche eingriff, oft als Aberglauben behandelte, was tief mit dem religiösen Gefühl der katholischen Bevölkerung verwachsen war,“ und „oft nicht allein gegen Bischöfe, Cardinäle und geistliche Kurfürsten, sondern auch gegen den Papst eine Sprache geführt, welche Anstoß nothwendig erregen mußte“ (S. 138). „Oftmals griff er als Entstellung an, was, wenn auch nicht selbst Dogma, doch Consequenz des Dogmas war, und tastete daher zugleich die Lehre der Kirche und die Lehrgewalt der Hierarchie an . . . er durchbrach den religiösen Vorstellungskreis und verwirrte den katholischen Sinn, dem es unverständlich blieb, wie es möglich sei, daß das eine heilig gehalten werden sollte, während das andere als Aberglaube und Mißbrauch ihm genommen ward“ (S. 173)[1]).

V. Joseph verhandelte alles Ernstes sogar über die gänzliche Lostrennung des österreichischen Kirchenwesens von Rom; die „Dogmen sollten unverändert bleiben, aber auf die Gefahr hin, als Schismatiker behandelt zu werden, wollte er der fernern Oberherrschaft Roms das Anerkenntniß verringern“ (S. 128). Seine Freundin Katharina II. von Rußland suchte ihn zu bestimmen, daß er sich der weltlichen Herrschaft des Papstes bemächtige und aus der Hauptstadt des Katholicismus auch diejenige seines Reiches mache. In einem unwürdig spöttischen Tone correspondirte Joseph mit der Czarin über den Papst, und seine Ausdrücke über seinen „theuern geistlichen Papa“ sind noch despectirlicher als die des „geistlichen Oberhauptes der griechischen Kirche.“ Wir wollen dafür aus dem von Arneth herausgegebenen Briefwechsel einige Beispiele anführen. Am 17. Nov. 1780 überschickte Joseph der Czarin die Bildnisse der Königinnen von Frankreich und Neapel und schreibt: „**J'ose y joindre aussi le miséréré de Rome sans craindre l'excommunication, qu'un Pape apparemment grand musicien doit avoir lancé sur la publication dans l'étranger**“ (S. 18). Katharina antwortet, daß ungeachtet der päpstlichen Excommunication des Miserere glücklich nach Petersburg gekommen, und fügt hinzu: „Pius VI. hat mir diese Tage einen schönen eigenhändigen Brief geschrieben, an dessen Schluß er mich ermahnt, auf seine Seite zu treten, und Gott bittet, mich zu erleuchten. Da ich dies sehr höflich finde, so werde ich in meiner Antwort an ihn das Gleiche thuen“ (S. 23). Es ist hier Rede von dem päpstlichen Schreiben, worin die Czarin aufgefordert wird, ihre grausamen Verfolgungen der

---

1) Sämmtliche Werke, Bd. 15, 245.

1) Ottokar Lorenz sagt in seinem vortrefflichen Buche: Joseph II. und die belgische Revolution (Wien 1862 S. 60): „Kaiser Joseph hat sich in der Tradition der Völker nicht bloß als edler Mensch und wohlwollender Herrscher festgestellt, sondern man hat auch nicht unterlassen seine Regierung als eine besonders weise zu bezeichnen. Daß sie das nicht gewesen, hoffen wir an diesem Beispiele nachgewiesen zu haben, denn eine bevormundende Regierung ist nie eine weise. Man sagt nun aber, daß Josephs System besonders in Betreff der geistlichen Verhältnisse und der Stellung der Kirche zum Staate außerordentlich liberal und aufgeklärt gewesen sei. Aber auch hier scheinen die Thatsachen gegen dasselbe zu sprechen. Wir haben des Kaisers Verordnungen über das Generalseminarium und über die geistliche Erziehung in Belgien kennen gelernt. Vergleicht man nun die Zustände Belgiens mit denen der österreichischen Länder heutzutage, so wird man nicht leugnen, daß Belgien auch in dieser Beziehung heute eine weit aufgeklärtere Gesetzgebung hat, als Oesterreich, während die dortigen Bischöfe die Opposition gegen Josephs Einrichtungen mit mehr Glück durchgesetzt haben, als die österreichischen. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, daß der Kaiser den Priester zum Beamten und den Beamten zum Richter über kirchliche Dinge machen wollte, um so die Bevormundung der Regierung besser zu reorganisiren und handhaben zu können. Durch dieses System wird aber die Aufklärung und Intelligenz so wenig befördert, daß die freie Forschung des Geistes nirgends mehr unterdrückt war, als dort wo sich Staat und Kirche im Josephinischen Geiste identificirt haben.“

Katholiken in Polen einzustellen. Joseph machte gleichzeitig seine ersten Eingriffe in kirchliches Recht; diese bildeten, seiner Ansicht nach, seine besondere „Mission," und: „Ich hoffe," erwiederte er der Czarin auf obigen Brief am 1. Jan. 1781, „ein glücklicherer Missionar zu sein, als mein lieber geistlicher Vater Pius VI., der sich einfallen läßt, E. K. M. bekehren zu wollen. Möge er sich vielmehr hüten, daß Sie nicht ihn verkehren" (S. 30). Als dann Katharina gemeldet, daß sie in ihrer Antwort an den Papst „les plus beaux principes de tolerance" ausgekramt (étalé) habe und dem Kaiser bei dieser Gelegenheit seine Unterthanen griechischen Glaubensbekenntnisses empfahl (S. 38), erließ Joseph, mit Seitenhieben auf den Papst, eine Erklärung über Toleranz, die mit dem berühmt gewordenen Spruch Friedrichs II., daß Jeder in seinen Staaten nach eigener Façon selig werden könne, auffallend übereinstimmt (S. 46, 47; vgl. S. IX). Er belobt die Czarin, die während ihrer Regierung mehr als zwei Millionen polnischer Katholiken durch Knute, Kerker und Deportation zum Schisma „bekehrte," wegen ihrer toleranten Grundsätze, und er hielt sich selbst für ungemein tolerant, auch damals, wo er auf Vortrag des böhmischen Guberniums über die dortigen Deisten den bekannten allerhöchsten Befehl „herabgelangen" ließ: besagte Deisten seien vorzurufen, ohne weitläufige Procedur auf eine Bank zu legen, die Männer mit 24 Stockstreichen, die Weiber mit 24 Ruthenstreichen sogleich zu belegen [1]). Nachdem der Papst seinen Entschluß kundgethan, nach Wien zu reisen, um mit Joseph persönlich über die kirchlichen Angelegenheiten zu verhandeln, schrieb der Kaiser am 19. Febr. 1782 an Katharina, Pius wolle durch diese Reise sich eine Berühmtheit in der Geschichte erwerben [2]), er käme bloß zum Zwecke seiner Revenuen ꝛc. [s. Sp. 564].

VI. Wenn der Kaiser selbst sich über das Oberhaupt der Kirche in den verächtlichsten Ausdrücken aussprach, so kann uns die Sprache der damaligen Wiener Literaten über Pius VI. nicht mehr in Verwunderung setzen. Brunners „Mysterien der Aufklärung" bieten für diese Sprache zahlreiche authentische Belege, die uns den Stand damaliger Publicistik sehr gut charakterisiren. Ungestraft durfte der eine Literat den Papst als den „Ablaßkrämer Pius" bezeichnen; ein zweiter forderte ihn auf, alle Glaubenslehren der Kirche als Aberglauben und Fanatismus fahren zu lassen und sich dadurch „zur irdischen Gottheit" zu erheben; ein dritter bezüchtigte ihn der Anstiftung eines Aufruhrs; ein vierter schrieb über den Segen, den der Papst in Wien ertheilte:

Die Schauspielkunst hatte man schon von jeher sehr hoch getrieben, und es ist Tollheit zu sagen, Garrick und Schröder haben sie uns erst gelehrt. Ich wollte sehr viele berühmte Comödianten nennen. Wenn ich wieder etwas schreibe — noch weiß ich nicht, wie bald es geschehen wird — dann will ich mich bemühen, eine überzeugende Definition zu geben, was ein Dummkopf und ein vernünftiger Mensch sei.

Diese Schrift trug das Motto: „Wie abscheulich ist es doch ein dummer Esel zu sein; gedruckt in dem Jahre, als der Papst zu Wien war." Auch die Poesie der Aufklärung, vorzugsweise der Logenbrüder, schwang während der Anwesenheit des Papstes ihre schmutzigen Flügel, und es liegt eine Masse von Gedichten vor, die sich gegenseitig an Albernheit und Fadesse überbieten. Insbesondere war der bekannte Blumauer in voller Thätigkeit, von dem Brunner sagt:

Der Wiener Voltaire Blumauer trug den moralisch zerfetzten Mobilgarden damaligen Literatenthums die Sturmfahne voraus. In faden holperigen Reimen verhöhnte er den Papst und hob den Kaiser in den Himmel hinauf. Der ganze Sturm der Pariser Literatur gegen die Kirche wurde in Wien nachgeahmt. Den Franzosen war bei der giftigen Böswilligkeit eine feine Persiflage nicht abzusprechen, während die nachahmenden Wiener Broschürenschmiede durch läppische plumpe Rohheit, ihrer überwiegenden Mehrzahl nach, sich auszeichneten.

Geht man zum Beweise dafür die Capitel: „Poesie der Aufklärungsperiode" (S. 107—125) und „Mißhandlung des Klerus von Seiten der aufgeklärten Literaten" (S. 190—224) u. s. w. im Einzelnen durch, so begreift man leicht, daß dem Kaiser die von Jahr zu Jahr in Lüge, Verleumdung und Irreligiosität immer tiefer sinkenden Preßzustände Oesterreichs überaus zuwider werden mußten. Schon im J. 1784 gab er den Befehl:

Da durch diese Jahre der Beweis klar vorhanden lieget, daß unendlich viel Broschüren geschmiedet werden und schier keine einzige noch an das Tageslicht gekommen ist, die der hiesigen Gelehrsamkeit Ehre gemacht oder dem Publico einige Belehrung verschaffet hätte, so ist künftig jeder Autor, der eine Broschüre drucken lassen will, zu verhalten, zugleich bei der Einreichung derselben bei der Censur sechs Ducaten bei dem Revisionsamt zu erlegen. Wird sein Werk durch die Censur zum Druck approbirt, so sind ihm die erlegten sechs Ducaten zurückzustatten; wird dasselbe aber verworfen, so sind die sechs Ducaten zu behalten und dem Armeninstitut zuzuwenden.

Joseph hoffte dadurch die „unnützen Broschürenschreiber" im Zaume zu halten, er verbot die Schmähungen gegen die Geistlichkeit u. s. w.; aber das Wiener Literatentreiben wurde immer ärger und so resolvirte der Kaiser im J. 1789:

Die Stempelung und die daraus entstehende Belegung der verschiedenen Zeitungen, öffentlichen Tags- und Wochenblätter und sämmtlicher Broschüren, dann Comödien, ist allerdings als das wirksamste Mittel einzuführen, die Sudler, die schon seit der bestehenden Preßfreiheit so viel Unsinn und wenigstens so viel abgeschmacktes Zeug zur Schande der sogenannten aufkeimenden Nationalliteratur und Aufklärung hervorgebracht haben, künftig zu mäßigen und auch künftig dergleichen Schrifteinführung hintan zu halten.

Die eingegangenen Gelder sollten zu einem Fond für Bildung von Lehrern angelegt werden, und „dieses," sagt Joseph, „wird ganz gewiß weit ersprießlicher und wirksamer als alles, was von diesen Schriften schon herausgekommen ist und vermuthlich noch herauskommen wird, zur Aufklärung und Bildung der Nation, sowie zu deren Ehre in der Fremde sein" (S. 103—104).

Während unter Maria Theresia alle Wissenschaften in Oesterreich in hoher Blüte gestanden (man denke nur an die großen Historiker Marquard Herrgott, die Gebrüder Petz, Abt Gerbert von St. Blasien, Cäsar, Rauch u. s. w., an den Orientalisten Frantz, an den Astronomen Max Hell, an die Physiker und Mathematiker Scheefer und Stepling, an den Numismatiker Eckhel u. s. w.), geriethen sie während der josephinischen Aufklärungsperiode in immer tiefern Verfall; keiner der sog. Josephiner hat in der Theologie oder in irgend einer andern Wissenschaft Nennenswerthes geleistet, viele unter ihnen erklärten dem Studium und dem positiven Wissen, der Philosophie und Dialektik förmlich den Krieg (vgl. des Nähern S. 88—102, 257—258). In einer eigenen Schrift: „Der Dominicanerorden in Wien und Oesterreich" (Wien 1867) hat Brunner nachgewiesen, daß der gänzliche Verfall des theologischen Studiums in Oesterreich gerade den Maßnahmen der Regierung von 1770—1790 zuzuschreiben sei, und die Nachwirkungen dieser traurigen Zustände (vgl. S. 514) ragen dort „noch über die Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hinein."

Merkwürdig ist, daß gerade jene Kleriker, welche sich aus Pfründengründen vor der Staatsomnipotenz in Kirchenangelegenheiten tief verbeugten, in der Theologie als Wissenschaft durchweg reine Nullen gewesen sind. War auch bei den Kirchlichgesinnten die Wissenschaft nicht ausgiebig genug vertreten, so verdienten doch diejenigen, welche ehrenhaft den Kampf mit den Aufklärern eingingen, in Vergleich mit den

---

1) Josephs sog. Toleranz war ohne alle Principien und wurde nur nach Willkür ausgelegt und angewendet. Als der Franciscanerpriester Franz Xaver Paradeiser im J. 1785 protestantisch werden wollte, gab Joseph den Befehl, man solle ihn in das Grazer Zuchthaus „auf eine unbestimmte Zeit übersetzen, allwo er allen andern Züchtlingen in der Arbeit und Atzung gleich zu halten" sei; während der Strafzeit habe Delinquent „seine Kutte, die ihm so sehr zuwider zu sein scheint, auch allerdings fortzutragen." Also ein Züchtling im Mönchsgewand! Das merkwürdige Actenstück ist zuerst veröffentlicht durch Brunner, die theologische Dienerschaft S. 441.

2) Interessant ist, mit diesem Briefe den des Cardinals Herzan vom 19. Jan. 1782 zu vergleichen, der in seiner Wohldienerei gegen den Kaiser den Papst verunglimpfte, daß er aus „Ruhmgierde" nach Wien wolle. Brunner, die theologische Dienerschaft S. 73.

klerikalen Kammerknechten der Staatskirche [1]) noch Kirchenväter genannt zu werden. Es stellt sich aber klar heraus, daß die Männer der Staatskirche, kaum als sie durch die Gnade der weltlichen Macht oben auf waren, sich par force auf Kanzlei- und Rubrikenwesen geworfen haben [2]), denn etwas mußte ja doch geschehen; in der Theologie war es bei ihnen tabula rasa, jedes wissenschaftliche Streben brandmarkten sie mit dem Namen: Schulmeinungen, Schulgezänk, und die allerhöchsten Verordnungen der Hof- und Landesstellen sich unablässig ins Gedächtniß zu prägen und ans Herz zu legen, sollte von nun an angelegentliche Sorgfalt des niedertretenden wie des niedergetretenen Klerus sein (S. 419).

Brunner erhärtet die Richtigkeit dieser Sätze unter andern durch ausführliche Auszüge aus der ‚Wienerischen Kirchenzeitung', dem officiellen Organ der Staatskirche, des Staatsschutzes und der Staatskirchenbeglückung. Er überschreibt das Capitel: „Ein pikantes officielles Regestenwerk" (S. 418—473), und die Mittheilungen gehören zu den interessantesten Partieen seines Werkes. Es ist fast unglaublich, was man da zu hören bekommt. Der Herausgeber dieses wöchentlich einmal erscheinenden officiellen Organes war der Propst Wittola [3]), ein Meister im Schimpfen und Lärmen gegen berufstreue Geistliche und ein Denunciant aller jener, welche irgend eine der Aufklärungsordonnanzen nicht zu beobachten sich erkühnt hatten. Der Erzbischof von Wien, Cardinal Migazzi, fand sich den plumpsten Angriffen der Wiener ‚Kirchenzeitung' ausgesetzt; Lehren und Institutionen der Kirche wurden als „Ausgeburten" finsterer Jahrhunderte behandelt; ein Seligsprechungsbreve des Papstes lächerlich gemacht; das Brevier, hieß es, sei eine „Mönchserfindung," ein „altbarbarisches Werk," welches „von Erdichtungen und Phantastereien" strotze u. s. w. Wittola äußerte seine Freude darüber, daß „die exjesuitische Herz-Jesu-Andacht schon so herabgesetzt worden, daß sich dermalen sogar gemeine Christen schämen, sich damit abzugeben." Einige hundertmal eifert die Kirchenzeitung in ihren sechs Jahrgängen gegen diese Andacht, die sie als „altweibische Frömmelei," als ein „schalkhaftes Blendwerk," als eine „Eingeweideandacht" u. s. w. schalt und nebst allen Marienverehrungen den „verdammten, geheimen, allzeit bösen Rottirungen" beizählte. Pochlin, ein Priester zu St. Stephan in Wien, der es gewagt hatte Herz-Jesu-Andachtsbüchlein zu verbreiten, wurde als ein Mitarbeiter der „Rottengeister der Jesuiten" denuncirt, und Wittola zeigte sich unzufrieden darüber, daß der Delinquent nur zu 100 Gulden Geldbuße und vierzehn Tagen Gefängniß verurtheilt wurde; „er hätte, meinte er, „seiner Stelle als Curpriester entsetzt werden sollen." „Sonderbar ist," sagt er, „daß sein Fürbitter seinen Fehler dadurch als etwas verzeihlicher vorgestellt hat, daß Pochlin nur aus einem übertriebenen Religionseifer gefehlt hätte. Wir erkennen aber keinen Priester zur Seelsorge unfähiger, als, dessen Religionseifer übertrieben ist. Die Empörungen Gregors VII., Urbans IV. und anderer Päpste wider ihre rechtmäßigen Kaiser . . sind diese nicht die natürlichen Folgen eines übertriebenen Religionseifers gewesen?" (S. 441.) Darum war Wittola schon besser befriedigt, als der berühmte Astronom Hell, der als Mann der Wissenschaft eines europäischen Rufes genoß, aber eines ähnlichen Verbrechens wie Pochlin, nämlich der Verbreitung von Bruderschaftsbroschüren für schuldig befunden und zu 500 Gulden Geldbuße verurtheilt worden war. „Der Hell ist," sagte das amtliche Kirchenorgan mit unüberwindlicher Logik, „zu einer Geldbuße von 500 Gulden verurtheilt worden, und zwar um desto gerechter, als der von ihm verführte Schmidt eben so viel zahlen mußte. Weil also Schmidt 500 Gulden zahlen mußte, so ist die Strafe des Hell, der eben so viel zahlen mußte, eine gerechte Strafe." Gegen allen „Complottandachten," wurde, natürlich nur weil sie die Sicherheit des Staates bedrohten, die strengste Strafgerechtigkeit aufgerufen. Mit großer Genugthuung erzählte die Kirchenzeitung, daß ein Mann Namens Winklehner im Mühlviertel Oberösterreich, weil er bei einer Procession vorgebetet, seinen Lohn empfangen habe: „Nun hat ihn die Regierung durch das Kreisamt auf eine Zeit lang in die Eisen schlagen lassen." Ferner seien „in sehr kurzer Zeit zwo Wallfahrtsschaaren aus der oberösterreichischen Pfarre Neustift unter lautem Singen und Beten gesehen worden," und die gebührende Strafe sei dafür auf dem Fuße gefolgt. „Wie es verlautet, so sollen auch ihre Vorbeter bereits im Gefängniß sitzen" u. s. w. (S. 458). Als Kaiser Joseph den Orden der Trinitarier, welche Christensclaven aus der Gefangenschaft loskauften, aufhob, war die Kirchenzeitung voll des Lobes, weil dieser Orden „in den Augen der Dummen und Ungelehrten einer der schätzbarsten, nach dem Urtheile der Einsichtigen aber einer der jetzt entbehrlichsten Orden" sei, denn unter den Losgekauften befinde sich „vieles nutzloses Gesindel," und nach der Schilderung „aufgeklärter Reisender" sei die türkische Dienstbarkeit „nicht mehr gar so hart" (S. 424) [1]). Ebenso belobte das Blatt die bekannte sonderbar humanistische Verordnung des Kaisers, daß man, um Holz zu sparen, keine Todtensärge mehr anfertigen, sondern jeden Leichnam in einen Sack eingenäht ins Grab legen und mit frisch gelöschtem Kalk aus Sanitätsrücksichten übergießen solle, um die Verwesung zu befördern.

An diese Mittheilungen, die uns das innerste Wesen josephinischer Aufklärung enthüllen, knüpfen wir behufs gleicher Enthüllung einige andere authentische Nachrichten über das ruchlose Gebahren bei den damaligen Klosteraufhebungen, über die Impietät gegen die Ueberbleibsel der eigenen Ahnen und das brutale Zerstören von Denkmalen, welche jedem Freunde der Geschichte, der Kunst und des Alterthums ehrwürdig erscheinen mußten. Wir wollen dabei vorzüglich solche Ordenshäuser erwähnen, welche von Mitgliedern der kaiserlichen Familie selbst gegründet waren. Dahin gehört zunächst das von Rudolph von Habsburg nach seinem Siege über Ottokar von Böhmen gestiftete Kloster in Tulln, die ehrwürdigste und denkwürdigste Stiftung der Habsburger, welche der Vernichtung anheim fiel. Das Kloster wurde aufgehoben, die Kirche bis auf den letzten Stein abgebrochen, die Paramente und die historischen Werthgegenstände wurden verschleppt oder verschleudert; eine silberne Kapsel, welche das Herz König Rudolphs enthalten haben soll, wurde entweder licitando verkauft oder unterschlagen; die Asche der dort ruhenden übrigen Habsburger ward in alle Winde zerstreut (S. 315). Einem gleichen Schicksal wie Tulln fiel das von Otto dem Fröhlichen, dem jüngsten Sohne Kaiser Albrechts I., gegründete Cistercienserstift Neuberg und die von Erzherzog Albrecht II. dem Weisen gestiftete Karthause Gamning anhein. In Neuberg waren Otto der Fröhliche, seine beiden Gemahlinnen und seine Söhne beigesetzt und noch inmitten des 18. Jahrh. bildete der Geschichtsforscher Marquard Herrgott in seinem großen Werke über die Grabstätten österreichischer Fürsten auch die dortige Gruft, wie er selbe gefunden, ab.

1) Die Gallerie derselben, welche Brunner in der „Theologischen Dienerschaft" aufgestellt hat, wird durch das vorliegende Buch nicht unbedeutend vermehrt. vgl. z. B. S. 454 über den Bischof von Leoben, der in einer Katechese auseinandersetzte „im vierten Gebote Gottes sei zu verstehen, daß die allerhöchsten Verordnungen in publico-ecclesiasticis über alles zu setzen seien" u. s. w.

2) Vgl. unsere Bemerkungen über den kirchlichen Bureaukratismus im Lit.-Bl. 1868, 721. Sehr richtig sagt darüber Brunner S. 46: „Der Seelsorge-Klerus kam in den rechtlosesten Zustand und fiel, weil nur Conduitenangabe und heimliches Papiergericht herrschte, durch die Schreiberunterdrückung der maßlosesten Willkür anheim. Wo hätte er auch seine Klage erheben können? Die öffentlichen Lebensmomente des kirchlichen Organismus, die Synoden, waren längst eingeschlafen, die Umgarnung mit dem Rubrikennetze zog sich stets dichter zusammen . . . Der Geistliche wurde nicht mehr als Priester, sondern als subalterner Beamter behandelt, und das mußte natürliches Ergebniß sein, wenn der Bischof seine Aufgabe darein setzte, als ein Beamter höhern Ranges zu figuriren, ja wenn sogar der gewöhnliche Weg zum Bisthum eine Beamtenstelle gewesen" u. s. w.

3) Näher charakterisirt in der Theol. Dienerschaft S. 394—404.

1) Der am Hofe gern gesehene kaiserliche Hofrath Born nannte in seinem Pamphlet: Monachologia die Trinitarier „Menschenfleischhändler."

Nach der Aufhebung des Stiftes wurde die Gruft verwüstet, die Särge wurden zerbrochen und die Gebeine der Fürsten wild durch einander geworfen. „Erst in neuester Zeit," berichtet Brunner S. XVI, „sind sie in ein paar Steintumben gelegt und mit verschiebbaren Eisenplatten zugedeckt worden. Werden die Platten weggeschoben, so hat der Wanderer ein ebenso schauerliches als lehrreiches Bild von der Vergänglichkeit irdischer Größe vor sich, als er auch zu verschiedenen Gedanken über testamentarische Verfügungen der Voreltern und das Einhalten derselben von deren Nachkommen angeregt wird." In der Karthause Gamming, deren Stiftbrief sammt den Privilegien-Bestätigungen aller österreichischen Fürsten bis auf Maria Theresia von Joseph cassirt wurde, warfen die kaiserlichen Aufhebungscommissäre die Gebeine Albrechts II. und seiner Gemahlin aus den bleiernen Särgen, die sie um einige Gulden an Juden verkauften; Jahre lang lagen in dem verwüsteten Kirchengebäude die fürstlichen Gebeine offen da und waren dem Muthwillen und der Rohheit ausgesetzt, und die Bauern und Holzhacker der Umgegend brachen sich Zähne aus der Kinnlade des Herzogs, um, wie sie sagten, „ein Andenken von dem Alten zu haben" [1]). Bezüglich verschiedener in Gamming befindlicher Kleinodien habsburgischer Regenten machte die niederösterreichische Regierung dem Kaiser den Vorschlag, daß ein Degen, ein Dolch, ein Schwert und ein Chorbuch des Stifters Albrecht II., ein mit ächten Steinen besetztes Gebetbuch der Kaiserin Eleonore, sowie die Bilder der Kaiser und Päpste in die k. k. Bibliothek, in die Schatzkammer oder in das Zeughaus verbracht werden möchten, aber Joseph resolvirte einfach: „Alle diese Stücke sind licitando zu verkaufen!" Und nun erfahren wir aus dem Licitationsprotocoll vom 3. Jan. 1783:

Der Degen Herzog Albrechts II., auf 1. Fl. 8 Kr. geschätzt, wurde um 6 Fl. 3 Kr. verkauft; der Dolch Albrechts II., auf 34 Kreuzer geschätzt, um 2 Fl. 18 Kr.; Stock und Schwert Albrecht II., auf 34 Kreuzer geschätzt, um 7 Fl. 36 Kr. u. s. w. Eine Sammlung der Bildnisse römischer Kaiser, 232 Stück in einem mit vergoldetem Messing beschlagenen und gefütterten Behältnisse (die Blateln wägen 5 Mark, $6^{1}/_{4}$ Loth à 20 Fl.), wurde um 110 Fl. 6 Kr. ausgerufen und um 170 Fl. 3 Kr. weggegeben. Reliquienschreine, Kelche u. s. w. wurden um den bloßen Materialwerth losgeschlagen und nicht einmal die Namen der Käufer aufgezeichnet, so daß diese Kunstwerke auch für alle Zukunft unwiederbringlich verloren gingen. Die Brautringe des Stifterpaares, die in Meßkleider umgestalteten Brautkleider derselben, kostbare mit Gold gestickte Stoffe aus purpurrother Seide, ein von der Herzogin gesticktes Antipendium, das Leben Jesu darstellend und ein Meisterwerk in seiner Art, und andere kostbare Kirchengeräthschaften verschwanden spurlos in den Händen der Aufhebungscommissäre (S. 288—297).

Eine fernere habsburgische Stiftung war die Karthause Mauerbach bei Wien, „über welche Joseph dahin verfügte: „die Kirche sei mit ihren zehn Altären in Gegenwart des Regierungsrathes zu entweihen," und „die Jahrestage der Herzoge Friedrich, Leopold, Albert, Heinrich und Otto, Stifter der Karthause, wurden vom Consistorium in Wien in 16 Jahresmessen umgewandelt;" aber obgleich man die Stiftungen mit ihrem Vermögen einzog, so „vergaß man doch dem Pfarrer die Stipendien zu geben, somit bleiben und blieben diese Stiftmessen unpersolvirt" (S. 337). Wie sehr es im Principe lag, mit der Geschichte und besonders mit den religiösen Momenten derselben zu brechen, zeigt uns z. B. auch das Actenstück, wodurch Joseph die Capelle im Sterbezimmer seines Großvaters Karls VI. zu entfernen und „aus diesem Zimmer alle Erinnerungen des allda vorgegangenen Todesfalles auszulöschen" befahl; er räumte so mit den theuersten seine Familie betreffenden Erinnerungen auf, bloß um die Wohnung des Baron Stillfried zu vergrößern (S. 416).

Wie mit dem Vermögen der eingezogenen Klöster verfahren wurde, macht uns das Buch an sehr vielen Beispielen klar, und es bleibt eine mit Zahlen beweisbare Thatsache, daß der Staat durch die Einziehung der Kirchengüter nicht nur nichts gewonnen hat, sondern daß diese Operation der erste gewaltige Stoß zu den spätern Finanzcalamitäten Oesterreichs geworden ist. Die besten Geschäfte machte damals in Oesterreich eine jüdische Gesellschaft, an deren Spitze die Jüdin Dobruska stand. Der Kaiser verfügte „die Veräußerung sämmtlicher Prätiosen der Klöster" an diese Compagnie, aber mit dem Vorbehalt: „jedoch sind immer alle heilige Gefäße so zu verunstalten, nämlich entzwei zu brechen oder zu biegen, um allen Mißbrauch zu vermeiden, ohne jedoch alle Steine einzeln heraus zu brechen," und so wurden unzählige Monstranzen und Kelche, Heiligenstatuetten, Altarleuchter u. s. w. mit dem Hammer zertrümmert, die Juwelen durch Helfer und Helfershelfer mit wohleingeübter Schnelligkeit verarbeitet, und Diebstähle kamen dabei so häufig vor, daß selbst in einem Kloster, zehn Schritte vor der Wiener Hofburg, eine „ganz goldene mit Brillanten und Smaragden karmesirte Monstranz in dem Werthe von 50,000 Gulden" verschwand [1]).

Alle diese Einzelnheiten geben uns einen Begriff von der Wichtigkeit und dem Interesse des Brunner'schen Werkes, dessen reicher Stoff sich in einer auch noch so ausführlichen Besprechung gar nicht erschöpfen ließe. An Verarbeitung des Stoffes hat es der Verf. leider dies Mal noch mehr fehlen lassen, als in seinem im vorigen Jahre über dieselbe Periode erschienenen Buche, und es wäre darum sehr zu wünschen, daß er nunmehr, nachdem er so ungemein gehaltvolle Materialien zur Geschichte des Josephinismus geboten, auf Grund derselben eine zusammenhängende, gedrängte und gut gruppirte Darstellung des Gegenstandes liefern möchte.

Frankfurt a. M. Joh. Janssen.

1) Vgl. auch Ritter, Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen S. 141.

1) Vgl. auch die Theologische Dienerschaft S. 481—482.

Philosophie.

Abhandlungen zur systematischen Philosophie von Dr. **Friedrich Harms**, ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin. Berlin, W. Hertz 1868. XIII u. 297 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Wir haben hier eine Sammlung beachtenswerther Abhandlungen, die theils aus Vorträgen des Verf. entstanden, theils von ihm früher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden sind, und von denen nur die letzte sich auf die Geschichte der Philosophie bezieht, während die übrigen Fragen der systematischen Philosophie behandeln. In jener geht Harms davon aus, daß Fichte nicht zwei verschiedene Systeme gelehrt habe, daß vielmehr seine verschiedenen Darstellungen eine und dieselbe ausschließlich ethische Weltansicht enthalten, und glaubt, man erkenne das Wesen der Fichte'schen Philosophie richtiger aus ihren positiven Leistungen, als wenn man, wie bisher, nur die unverkennbaren und allbekannten Einseitigkeiten in Fichte's Methode und Weltansicht hervorzuheben suche. Trotzdem aber wird (S. 282) gesagt, mit Fichte beginne eine neue Periode in der Entwicklung der deutschen Philosophie und zwar deswegen, weil er das Princip des methodischen Denkens in den Vordergrund stellte. Da drängt sich doch die Frage auf, ob man nicht in dem, womit Fichte eine neue Periode begründete, gerade das Wesentliche seiner Philosophie zu erkennen habe. Auch erscheint es uns immerhin als eine vollere und bessere Würdigung der Kant'schen Philosophie, wenn wir sie als epochemachenden Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie überhaupt betrachten, als von ihr eine eigenthümliche Entwicklung der besondern deutschen Philosophie datiren und sagen: es gibt wohl erst seit Kant eine deutsche Philosophie (S. 280).

Von der Stellung der Philosophie zu den empirischen oder geschichtlichen Wissenschaften handelt der Aufsatz „Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte" (S. 88—128). Auffallen könnte hier der Ausdruck „Philosophie der Geschichte;" allein er erklärt sich daraus, daß H. die Auf-

gabe und die Bedingungen derselben festsetzen will im Gegensatz zur Speculation des allen Inhalt aus sich producirenden, so zu sagen die Geschichte des Universums construirenden Denkens. — Das „Problem der Philosophie“ (S. 129—157) begründet die Selbständigkeit der Philosophie in ihrer Aufgabe neben den besondern Wissenschaften der Empirie. Die Begründung geschieht wesentlich mit kritischer Bezugnahme auf Hegel und Herbart. Nicht diejenige Erkenntniß, sagt H., kann für eine wahre gehalten werden, welche ursprüngliche Täuschungen des Bewußtseins und unvermeidliche Widersprüche des Denkens entwickelt oder bearbeitet, weil hierin Kriterien der Untersuchungen enthalten sind, welche gar keine Erforschung der Wahrheit zulassen. Nicht das Denken, sondern die Uebereinstimmung desselben mit seinem Gegenstande und seine Gesetzmäßigkeit bilden das Kriterium der Wahrheit. — „Die inductive Methode“ (S. 158—179) gibt eine instructive Darstellung dieses Verfahrens unter Abweisung des empirischen und idealistischen Extrems. Diese drei Abhandlungen können, wie es in der Vorrede heißt, zur Logik gerechnet werden, insofern diese den Begriff der Wissenschaften und der Methoden des Erkennens untersucht.

Die folgenden vier Abhandlungen bewegen sich auf dem Gebiete der Metaphysik als der Wissenschaft von den Realprincipien des Erkennens. In der deutschen Philosophie gibt es vornehmlich zwei metaphysische Weltansichten, die pantheistische Evolutionslehre von Hegel, welche kein bleibendes Sein anerkennt, und die chaotische Vielheitslehre von Herbart, welche in der bestehenden einheitlichen Ordnung der Welt nur einen blendenden Schein des populären Bewußtseins erkennt. Gegen beide richtet sich der Aufsatz „Von den Sätzen“ (S. 180—208) und vertheidigt die beiden Annahmen, welche von jenen verworfen werden, von der Evolutionslehre, die kein bleibendes Sein anerkennt, und von der Vielheitslehre, welche die bestehende einheitliche Ordnung der Welt für bloßen Schein ausgibt. Die Instanz gegen sie bildet die Sprache, welche der natürliche Ausdruck der Gedanken und Begriffe ist. Ihr liegt das allgemeine Bewußtsein derer zu Grunde, welche sie als Darstellungsmittel ihrer Gedanken gebrauchen, und in diesem Bewußtsein ist dieselbe Wahrheit, welche die Wissenschaft zu erkennen strebt. Wäre sie es nicht, so würden in der Sprache die Wissenschaften und das populäre Bewußtsein einander das lächerliche Schauspiel geben, daß aus den Wahrheiten des populären Bewußtseins die Wissenschaften, aus ihnen aber die Sprache eine Mythologie bildete, worin alles von der einen Seite als ein Inbegriff von Täuschungen und Widersprüchen erschiene, was von der andern als Wahrheit erkannt würde. Das Wesen der Sätze zeigt nun, daß weder die Evolutions- noch die Vielheitslehre mit der Natur der Sprache in Uebereinstimmung steht. Eine andere Frage ist freilich die, ob die von H. gegebene Definition des Urtheils und Eintheilung der Urtheilsformen ihre volle Richtigkeit habe. Insbesondere aber reproducirt er einfach nur die Kant'sche Vermischung der ontologischen Formen mit den logischen, wenn er (S. 204) sagt:

> Die Verbindung der Gleichstellung ist das Gesetz der Substantialität in den Dingen, die der Unterordnung das Gesetz der Wirksamkeit in ihnen, die der Verschiedenartigkeit aber ist das Gesetz der Welt, worin eine Gemeinschaft des Zusammenbestehens und der Wechselwirkung der verschiedenartigen Dinge gedacht wird.

Die „drei Ansichten über das Wesen der Materie“ (S. 209—229) geben einen Beweis von der objectiven Existenz der Materie als dem Princip der Wechselwirkung unter den Dingen. Da wir an den Körpern dreierlei wahrnehmen, sinnliche Beschaffenheiten, räumliche Ausdehnung und Bewegung, so kann die Materie aufgefaßt werden als einen Inbegriff sinnlicher Qualitäten, als das in Raum Ausgedehnte und als das Bewegliche. Indem die eine oder die andere dieser Bestimmungen als das Wesen der Materie gedacht wird, ergeben sich drei mögliche Ansichten über dieselbe, die idealistische, die corpusculare und die dynamische. Jede von diesen kann wiederum im Sinne einer Einheitslehre oder atomistisch aufgefaßt werden, weshalb auch die Atomenlehre nicht als eine besondere Ansicht vom Wesen der Materie gelten kann, sondern nur als eine solche, welche eine Modification der Ansichten über das Wesen der Materie überhaupt enthält. Die idealistische Ansicht kann die Erscheinung der Materie nicht erklären, die corpusculare Theorie weder die Möglichkeit der Bewegung in der Körperwelt noch die Materie als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung; ihren Mangel ergänzt die dynamische Ansicht, welche die Materie als das Bewegliche mit bewegender Kraft betrachtet und dadurch die Möglichkeit der Wechselwirkung in der Körperwelt begreiflich macht. — Im Anschluß hieran zeigen „die Modificationen des naturwissenschaftlichen Atomismus“ (S. 230—245), daß es in den Naturwissenschaften mannigfache Modificationen des Atomismus, aber kein gleichartiges System der Atomistik gibt. Die Atomenlehre gibt an sich keine Erklärung vom Wesen der Materie, sondern fällt nur das Urtheil über die Existenz derselben, daß sie eine Vielheit des Seienden ist. Was dies Seiende aber ist, darüber liegt in der Annahme seiner Vielheit keine Erklärung. — Endlich wird in der „Weltansicht des Materialismus“ (S. 246—276) dargethan, wie die metaphysische Grundlage, worauf die materialistische Weltansicht aufgebaut wird, mit sich selbst uneinig, die neue Weltordnung nicht zu tragen vermag, da ihre Grundbegriffe bloße Voraussetzungen sind.

Die Abhandlung „Freiheit und Nothwendigkeit“ (S. 53—87) liegt auf dem Uebergang von der Metaphysik zur Ethik, welche nach H. den dritten Theil der Philosophie bildet. Zunächst beweisen die Thatsachen der sittlichen Welt direct die Realität des Begriffs der Freiheit. Werden aber diese Thatsachen bezweifelt, so muß, meint H., die Annahme der Freiheit aus denselben metaphysischen Grundsätzen begründet werden, welche zum Beweise für die Nothwendigkeit des Geschehens dienen müssen. Ohne die von ihm gegebene Begründung näher darzulegen und zu prüfen, sei nur bemerkt, daß es wohl genügen muß, dem Zweifel gegenüber die gegen die Möglichkeit der Freiheit vorgebrachten Gründe als unstichhaltig nachzuweisen. Wenn also der Materialismus die Möglichkeit der Freiheit in Abrede stellt auf Grund der äußern Nothwendigkeit, der Determinismus in Folge der innern Nothwendigkeit und der Prädeterminismus in Anlaß der essentiellen Nothwendigkeit, so bedarf es nur des Nachweises, daß keine dieser Arten der Nothwendigkeit die Freiheit ausschließt.

Der Ethik, dem dritten Theil der Philosophie, gehört die Abhandlung „Ueber den Staat“ an, welche darthut, daß die Politik eine ethische Wissenschaft und der Staat eine Gesellschaftsform auf nationaler Grundlage ist. Diese Gesellschaftsform muß die Selbständigkeit der Familie, sowie das allgemeine Band der Völker in den allgemein menschlichen Angelegenheiten als ein Recht anerkennen. Die Abhandlung befaßt sich auch mit der Frage nach dem Ursprung des Staates und der Eintheilung der Staatsformen. Mit Vorliebe betont der Verf. seine Behauptung, daß Volk und Staat zusammengehören, das Volk die Grundlage des Staates bildet, und da die Thatsachen der Geschichte doch ein Auseinanderfallen von Staat und Volk lehren, wird zwar der nothwendige Unterschied zwischen staatbildenden Völkern und volkbildenden Staaten anerkannt, aber doch dies als Ideal, auf welches die Geschichte hinweise, dargestellt, daß die nationale Einheit auch eine politische und die politische auch eine nationale werde. Lassen wir dies wirklich als Ideal gelten, so ist damit doch nicht gesagt, daß die Einheit des Staates, der allerdings seinem Wesen nach in der Mitte steht zwischen der Familie und der allgemein menschlichen Gesellschaft, nothwendig mit der Einheit eines Volkes zusammenfalle; es kann vielmehr diesem Begriffe des Staates ganz gemäß ein Volk nicht nur einen Staat, sondern eben so gut auch einen Staatenbund bilden, denn die Verschiedenheit der Volksstämme schafft selbst wieder natürliche Grenzen, die ver-

hältnißmäßig eben so respectirt sein wollen, wie die Grenzen, welche die Verschiedenheit der Völker zieht. — Wenn H. bei der Frage über den Ursprung des Staates schlechthin behauptet, bei den Jesuiten sei die Vertragstheorie revolutionär, so ist er damit offenbar viel zu weit gegangen. Auch verräth sich eine ganz eigenthümliche Anschauung des Sachverhaltes, wenn es S. 43 heißt: „Deutschland ist gegenwärtig noch eine fürstliche Aristokratie;" in der That ist es ja eine Mehrheit monarchischer Staaten und hieran kann wenigstens ein politisches Ideal nichts ändern, es sei denn, daß ihm zu Liebe dem Worte Aristokratie ein ganz neuer Sinn unterlegt wird.

Tübingen. Storz.

Naturwissenschaften.

Die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion. Von Dr. **G. Jäger.** Stuttgart, J. Hoffmann [1869]. VI u. 150 S. 8. 21 Sgr.

Ohne Uebertreibung kann man behaupten, daß seit Jahren keine Schrift eine größere Aufregung in naturwissenschaftlichen Kreisen hervorgerufen habe, als jene des englischen Naturforschers Charles Darwin „über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe ums Dasein." Gleich nach dem Bekanntwerden der Theorie machten sich die Naturforscher über dieselbe her, die Einen, um sie zu vertheidigen und sie mit aller Entschiedenheit in alle Consequenzen auszubilden, die Andern, um sie zu bekämpfen als „ultramaterialistisch" oder als „einen wissenschaftlichen Mißgriff, unwahr in seinen Thatsachen, unwissenschaftlich in seiner Methode und verderblich in seiner Tendenz." Einem solchen vernichtenden Urtheile gegenüber, wie es eine naturwissenschaftliche Auctorität wie Louis Agassiz gefällt hat, sollte man glauben, hätte diese neue Theorie einen schwierigen Standpunkt und wenig Aussicht auf weitere Verbreitung haben sollen, um so mehr, als ein hervorragender Gelehrter, gleich tüchtig als Philosoph wie als Naturforscher, es unternahm „diese angebliche Theorie Darwins als eine reine Sophisterei aus dem Wuste der mißbrauchten Thatsachen herauszuschälen." Trotz dem hat diese „wunderbare" Hypothese so großen Anklang gefunden, daß Jäger sagen kann: „Mit Einem Schlage war die Schule fertig."

Was wohl der Grund solch' beifälliger Aufnahme war? Ich glaube, daß Michelis (‚Natur und Offenbarung' VII, 261) das Richtige getroffen in folgenden Worten: „Ich glaube nicht zu irren, wenn ich den vorzüglichsten Erklärungsgrund dieses großen Erfolges in dem Umstande finde, daß die Theorie Darwins endlich nach so langem Hadern und so vielen vergeblichen Versuchen der exacten Naturforschung einen ihren Grundsätzen entsprechenden Weg zu eröffnen scheint, mit den Räthseln des organischen Lebens ohne den Behelf eines persönlichen Schöpfers fertig zu werden." Darwin selbst will zwar des Schöpfers nicht entrathen; was aber die Schule für Consequenzen gezogen, ist aus den Schriften von Huxley, C. Vogt und L. Büchner bekannt. Letzterer sagt geradezu, es sei widersinnig, irgend einen Schöpfungsact anzunehmen, da man es dann immer noch mit einem Wunder statt mit einem Naturgesetz zu thun habe. Betrachtet man diese und andere Consequenzen, welche man aus der Theorie Darwins gezogen hat, so kann man sich nicht wundern, wenn ein Naturforscher zu Wien erklärte: „Die Darwin'sche Theorie verstößt gegen Moral und Religion." Dieser Satz, sagt Jäger, circulirt nun durch die ganze Welt und deswegen muß nochmals aufgetreten werden, um die Lehre auch von diesem Vorwurf zu befreien.

Damit ist der Zweck deutlich bestimmt, welchen sich Jäger in vorliegender Broschüre gesetzt hat. Uebrigens sind diese fünf „Vorträge, die vor einem Kreis von Gebildeten" gehalten wurden, nur „ausgewählte Abschnitte aus einer größern noch nicht vollendeten Arbeit über Religion," in welcher der Verf. alle Hauptdogmen in gleicher Weise zu behandeln gedenkt, so daß wir also ein Seitenstück zu Frohschammers Werk über „das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft" zu erwarten haben.

Also das Verhältniß der Darwin'schen Theorie zur Moral und zur Religion zu beleuchten, hat sich J. zur Aufgabe gemacht. Wir gestehen unumwunden, daß es uns zur Freude gereicht, diese Aufgabe nun auch von einem Naturforscher übernommen zu sehen (den man jüngst in einem größern Blatte, freilich mit Unrecht, fast auf gleiche Stufe mit C. Vogt und L. Büchner gestellt hat), nachdem verschiedene Theologen schon früher dieselbe Aufgabe aufgegriffen hatten. Was ist nun ein Verhältniß? Von einem Verhältnisse kann nur da gesprochen werden, wo zwei Gegenstände zu einander irgendwie in Beziehung gesetzt sind. Der Grund der Beziehung liegt aber entweder lediglich im Geiste des Menschen — in diesem Falle ist der eigentliche Name für die Beziehung „Vergleichung," — oder er liegt auch in der Wirklichkeit selbst, und dann haben wir ein „Verhältniß" im strengen Sinne des Wortes. Selbstverständlich müssen wir bei unserer Beurtheilung vorliegender Schrift auf diese beiden Arten des Verhältnisses Rücksicht nehmen, da wohl nicht anders die Stellung, welche die Darwin'sche Theorie zur Religion einnimmt, klar gemacht werden kann, als indem einerseits vorgeführt wird, was Darwin über die Entstehung der Arten lehrt, anderseits auseinandergesetzt wird, was die Religion über den nämlichen Gegenstand aussagt. Eine genaue Vergleichung beider Lehren wird dann die innere objective Beziehung beider herausstellen können. Von diesem Standpunkte aus kann aber unser Urtheil über die Schrift von J. nicht günstig sein. Einerseits hat er die Darwin'sche Theorie nur mangelhaft skizzirt und mit keinem Worte der entgegenstehenden Bedenken Erwähnung gethan, anderseits ist er auf die betreffenden Lehrsätze der Religionsurkunde gar nicht eingegangen. Man wird vielleicht erwidern, solches tieferes Eingehen in die Sache sei vor einem gemischten Zuhörerkreise nicht thunlich, da ein solcher die nöthige wissenschaftliche Vorbildung nicht mitbringe. Diesem Einwande gegenüber haben wir nur zu bemerken, daß solche Gegenstände, deren Verständniß eine allgemein wissenschaftliche und sogar fachmännische Bildung voraussetzen, sich überhaupt nicht für solche Vorträge eignen, wenn nicht der Vortragende das ganze Wesentliche allgemein verständlich zu machen vermag. Wenn man aber eine Theorie aufstellt und dieselbe der Menge dadurch plausibel machen will, daß man sagt, diese Theorie erkläre dieses und jenes, dabei aber vergißt, über die Möglichkeit und vernünftige Grundlage der Theorie selbst sich und Andere zu vergewissern, so kann man zwar eine solche Theorie verbreiten, sich aber damit nicht schmeicheln, für das Verständniß der Sache gewirkt oder zur Hebung der allgemeinen Bildung beigetragen zu haben.

Mangelhaft skizzirt ist die Theorie Darwins von J. insofern, als aus seinen Vorträgen Niemand ersehen kann, was Darwin selbst gelehrt hat. Anderseits geht J. über Darwin selbst hinaus, wenn er lehrt: „Der erste Act war wohl die Entstehung von leblosen Eiweißverbindungen; durch individuelle Variation bildeten sich allmählich Verschiedenheiten unter ihnen, ähnlich wie wir heute Käsestoff, Eiweiß, Faserstoff, Muskelstoff u. s. w. unterscheiden. Durch passive Wanderung wurden diese ohne Zweifel im Wasser aufgetretenen halbflüssigen Stoffe unter einander gemengt, durchdrangen sich, und so entstand jenes Gemenge von Eiweißstoffen, das jetzt die lebendige Substanz aller Thier- und Pflanzenkörper bildet, das Protoplasma. Das Lebendigsein beruht aber darauf, daß es ein Gemenge chemisch verschiedener Substanzen ist, indem sich hieraus seine elektrischen Eigenschaften erklären." Aus diesem Protoplasma entstanden zunächst die

„Amöben," aus diesen die schalentragenden Wurzelfüßer, dann die nackten thierischen Zellen (Infusorien), und solche, die sich einkapselten; die letztern waren die Wurzel des Stammbaumes der Pflanzen, die sogenannten einzelligen Algen. Aus den einzelligen Wesen wurden durch Vergesellschaftung der Zellen die mehrzelligen, angefangen von den Schwämmen durch alle Stufen und Gliederungen des Thierreiches hindurch bis zu den Vierhändern, unter welchen „der Ahnherr des Menschen" zu suchen ist.

Diese ganze Abstammungslehre wurde indeß schon lange vor Darwin vorgetragen, wie auch J. hervorhebt in den Worten: „Die Darwin'sche Theorie enthält Altes und Neues; das Alte ist die Abstammungslehre, das Neue ist die Umwandlungstheorie. Mit dieser letztern nun sollen alle Räthsel der Natur gelöst und soll das Schlüsselloch gefunden sein, welches die Vorläufer Darwins nicht fanden, obgleich sie bereits den Schlüssel hatten." Ob dieses Gleichniß gut gewählt ist, lassen wir dahin gestellt sein; jedenfalls ist es verkehrt angewendet, indem sich zeigt, daß die „Antedarwinianer" recht gut wußten, wo sie hinaus sollten, um den persönlichen Schöpfer außer Curs zu setzen, daß sie aber den Schlüssel nicht fanden, der ihnen das Thor öffnete, welches ihnen diese Freiheit noch immer verschloß. Dieser Schlüssel soll nun gefunden sein in der Umwandlungstheorie. Den Vorläufern, den Vertheidigern der Abstammungslehre, war es klar, daß eine Umwandlung der Lebewesen stattfinde, aber sie wußten nicht, wodurch. Darwin behauptet nun, diese Umwandlung werde herbeigeführt durch natürliche Züchtung oder durch Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe ums Dasein. Deutlicher kann man sagen: Darwin geht davon aus, daß an den ursprünglich geschaffenen Urformen im Laufe der Zeit zufällige Veränderungen entstanden seien, welche den Individuen günstig waren im Kampfe ums Dasein, die durch Uebung sich stets weiter entwickelten und vervollkommneten, sich auch auf die Nachkommen forterbten, wodurch die Divergenz der Charaktere und die Verschiedenheit der Arten entstand. Das ist also die „epochemachende" Entdeckung Darwins, daß er die Veränderung der Lebewesen von einem Nützlichkeitsprincip ableitet, welches nur sehr schlecht den dahinter steckenden Zufall verdeckt. Ob diese Theorie philosophisch haltbar, ob sie nicht zuletzt den einfachsten und primitivsten Gesetzen der Logik widerspricht, darüber hat sich weder Darwin noch Jäger Rechenschaft gegeben. Was nun diese exacten Naturforscher unterlassen haben, das hat Michelis in der citirten Abhandlung gethan, die wir darum zum Nachlesen empfehlen.

Indeß hievon abgesehen und die Transmutations-Hypothese Darwins als philosophisch richtig vorausgesetzt, so beginnt nun für J. die zweite Abtheilung seiner Arbeit, die Darstellung jener Lehre über die Entstehung der Arten, welche in der Religionsurkunde enthalten ist. J. hat diese Aufgabe nicht zu lösen versucht, begnügt sich vielmehr damit, die beiden Makeln zu beseitigen, die man der Darwin'schen Lehre angehängt hat, nämlich 1) den Vorwurf, daß nach ihr der Mensch vom Affen abstamme, und daß sie 2) gegen Religion und Moral verstoße. Was zur Beseitigung des ersten Vorwurfes geltend gemacht wird, ist zwar nicht sehr tief gedacht, aber doch interessant genug, um hier mitgetheilt zu werden:

Wenn ein Historiker sein Wissen von der Vergangenheit des deutschen Volkes dazu mißbraucht, Ihnen zu sagen, daß die alten Germanen höchst ungewaschene Menschen waren, die auf Bärenhäuten faulenzten und sich in Meth betranken, und wenn er Ihnen das damit zu beweisen sucht, daß er Ihnen sagt, daß Sie um kein Haar besser seien, so werden Sie dem Manne mit Recht Ungezogenheit vorwerfen. Wenn er aber sein Wissen von der Vergangenheit, sein Wissen von der Art und Weise, wie und wodurch es diesem Volke gelang, von dem Zustande wilder Jägernomaden auf die heutige Höhe der Cultur zu gelangen, dazu gebraucht, Ihnen die Mittel und Wege zu weisen, wie Sie diesen Fortschritt noch weiter treiben können, werden Sie ihn sicher anerkennen als Lehrmeister des Menschengeschlechtes. So ist es genau mit der Abstammungslehre. Wenn der Darwinianer sein Wissen von der Vergangenheit zu nichts anderm gebrauchte, als Sie Abkömmlinge von Affen zu schelten, so beginge er eine Ungezogenheit; wenn er aber auf Grund der Abstammungslehre untersucht, welchen Einflüssen es der Mensch verdankt, daß sein Körper aus thierischer Unvollkommenheit sich emporgerungen zu menschlicher edler Gestalt, und sein Geist jene Ausbildung erlangte, welche ihn befähigt, das Höchste, die letzte Ursache aller Dinge, zu denken, — wenn es ihm gelingt, für die körperliche und geistige Ausbildung des mit thierischer Körpergestalt und thierischen Trieben in die Welt tretenden Kindes neue praktische Erziehungsgrundsätze aufzustellen, die uns gestatten, das Kind rascher und sicherer auf eine möglichst hohe Stufe menschlicher Vollkommenheit zu heben, — dann wird wohl Niemand so thöricht sein, einen Stein zu werfen auf den, welcher der höchsten Aufgabe des Menschengeschlechtes, der Fortbildung des Individuums und der menschlichen Gesellschaft, von einer neuen Seite neue Unterstützung bringt.

Bei dieser Argumentation weiß man nicht, ob man die Gutmüthigkeit des Auditoriums, das sich solche Expectorationen für wissenschaftliche Gründe bieten läßt, oder die Keckheit eines Gelehrten, der in solcher Weise die Gutmüthigkeit seines Auditoriums mißbraucht, mehr bewundern soll. Wollte J. den gegen seine Theorie erhobenen Vorwurf als unberechtigt darstellen, so mußte er den Beweis führen, daß der Mensch wirklich vom Affen abstamme und daß der Geist und die Denkkraft des Menschen wirklich nichts anderes sei als eine Steigerung des thierischen Instincts. Statt dessen setzt er das zu Beweisende voraus und macht sich einer petitio principii schuldig. Was das Beispiel der Veredlung und höhern Bildungsstufe des deutschen Volkes betrifft, so kann mit dem Fortschreiten eines Volkes durchaus nicht die Affentheorie bewiesen werden, wenn man nicht etwa behaupten will, daß der Mensch auch jetzt noch Affe in gesteigerter Potenz sei und darum keine eigene Art für sich bilde. Denn die gegenwärtigen Deutschen bilden doch im Verhältnisse zu den alten Deutschen keine eigene Art im naturwissenschaftlichen Sinne. Zur Erklärung des geistigen Fortschrittes einer Nationalität braucht man wahrlich die Transmutationstheorie nicht, um so weniger als dieser Fortschritt nicht durch natürliche Züchtung, sondern durch ganz andere Momente bedingt ist, unter denen die christliche Religion gewiß nicht die letzte Stelle einnimmt.

Damit kommen wir nun zu dem im Titel des Buches ausgesprochenen eigentlichen Thema, dem aber kaum der dritte Theil des Umfanges (S. 98—142) gewidmet ist. Man hat gesagt, vom theologischen Standpunkte aus sei gegen die Theorie Darwins nichts einzuwenden. Ich gebe zu, daß die ursprüngliche Fassung, die Darwin selbst der Theorie gegeben, eine Deutung zulasse, die mit der Genesis in Uebereinstimmung gebracht werden kann. Aber in der Jäger'schen Darstellung hat der Schöpfer nichts mehr zu thun, wenigstens beruft er sich nicht auf denselben, weil er überhaupt nicht sagt, wie die leblosen Eiweißverbindungen, die er als den ersten Act der Entstehung der Arten bezeichnet, entstanden seien. Er kann allerdings sagen, nachdem die Urzeugungslehre als unhaltbar abgewiesen worden, müsse dem Zusammenhange nach und im Anschlusse an Darwin dieser erste Act als vom Schöpfer gesetzt angenommen werden. Wir können ihm also die Annahme eines Schöpfers zumuthen, aber ausgesprochen hat er sich darüber nicht. Doch selbst angenommen, daß J. einen Schöpfer voraussetzt, so kann doch seine Theorie niemals in Einklang mit der Genesis gebracht werden. Und eben deshalb kann auch das Verhältniß seiner Theorie zur Religion nicht wohl das richtige sein. Auch hat J. nicht den richtigen Weg eingeschlagen, um dieses Verhältniß zu bestimmen. Religion ist — das ist der Grundgedanke der verschiedenen Definitionen der Theologen, — jene Verfassung der menschlichen Natur, welche bei dem einzelnen Menschen sich aus seinen unauflöslichen Beziehungen zu Gott entwickelt oder vielmehr mit diesen Beziehungen thatsächlich schon gegeben ist. Jedenfalls ist die Religion ein irgendwie bestimmtes Verhältniß des Menschen zu

Gott. Mithin ist zur Herstellung des Verhältnisses der Darwin'schen Theorie zur Religion mehr erforderlich als die Beantwortung der „zwei Fragen: 1) Wie faßt der Darwinianer die Stellung des Menschen zur Natur auf? und 2) wie die Stellung von Mensch zu Mensch?" Allerdings sind auch diese Verhältnisse durch die Religion bestimmt, aber sie bilden nicht die Hauptsache, geschweige denn den einzigen Inhalt der Religion. Doch J. sagt: Wenn der Darwinianer sich über die Stellung zur Religion zu äußern hat, so wird er sich nie auf dogmatische Spitzfindigkeiten einlassen, sondern er untersucht ganz einfach: welche Rolle spielt die Religion für den Menschen als Waffe im Kampfe ums Dasein? Und in dieser Hinsicht habe er nur die zweierlei Formen der Religion zu betrachten, die in dem Verhältnisse des Menschen zur Natur und zum Menschen wurzeln. Er findet die Naturreligionen nachtheilig und zieht die ethischen Religionen und unter diesen das Christenthum als die praktischste vor.

Wenn J. in seinem letzten Vortrage die persönliche Unsterblichkeit vertheidigt, die Nothwendigkeit des Glaubens nachweist, von einem persönlichen Gott und der göttlichen Person Christi u. s. w. spricht, so zeigt das nur, daß er in sich selbst einen Dualismus von Naturforscher und Mensch statuirt: als Naturforscher ist er, wie wir gezeigt zu haben glauben, atheistisch und materialistisch, als Mensch steht er auf christlich theistischem Standpunkte. Ein solcher Dualismus ist aber durchaus unzulässig, da der Naturforscher auch als solcher nicht aufhört Mensch zu sein und demnach auch bei seinen Untersuchungen niemals die Würde des Menschen außer Acht lassen darf. Ein Naturforscher aber, der seine menschliche Natur kennt und namentlich seines höhern geistigen Wesens sich bewußt ist, wird niemals die Abstammung des Menschen von einem vernunftlosen Thiere lehren können, da zwischen Mensch und Thier nicht bloß körperliche, sondern vor allem geistige Unterschiede obwalten, die nicht bloß quantitativer, sondern qualitativer Natur sind.

Pleinting. J. Dippel.

Literarische Notizen.

— Von den Herren Wangemann und Plath (s. Sp. 294) liegen uns zwei neue Missionsschriften vor. Die von Wangemann behandelt die Geschichte einer von der Berliner Missionsgesellschaft im J. 1860 gegründeten Mission unter den Bassuto, einem Stamme der zwischen Kaffern und Hottentotten wohnenden Betschuanen, S. 53 — nach zwei Häuptlingen derselben ist das Buch benannt[1]). Das Buch ist, wie das Sp. 294 besprochene, zunächst zur erbaulichen Lectüre für protestantische Missionsfreunde bestimmt, enthält aber auch hie und da — weniger als jenes — ethnographische Notizen von Interesse. — Die Schrift von Plath[2]) enthält eine sehr fleißige und interessante Zusammenstellung der Bemerkungen von Leibniz über die Mission unter den Heiden, namentlich in China, womit sich Leibniz im wissenschaftlichen, civilisatorischen und religiösen Interesse in seinen Schriften und Briefen vielfach beschäftigte. Angehängt ist eine, wie der Verf. glaubt, von Leibniz angeregte, für die Berliner Akademie bestimmte lateinische Denkschrift über die Mission, welche sich handschriftlich im Archiv der ostindischen Missionsgesellschaft zu Halle befindet (Pharus missionis evangelicae).

1) Maléo und Sekukúni. Ein Lebensbild aus Südafrika, gezeichnet von Dr. Wangemann, Missionsdirector in Berlin. Berlin, Wohlgemuth 1869. 256 S. 8. 10 Sgr. (auf Velinpapier mit Bildern 1 Thlr.)

2) Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibnitz. Eine Studie von Lic. Carl Heinrich Christian Plath, Missions-Inspector. Berlin, W. Schultze 1869. 88 S. 8. 10 Sgr.

Mit No. 20 ist das dritte Quartal des ‚Literaturblatts' abgeschlossen. Es wird um rechtzeitige Anmeldung des Abonnements auf das vierte Quartal gebeten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 11. Octobber 1869. № 21.

Apokryphen-Literatur.

Die Flavius Josephus beigelegte Schrift **Ueber die Herrschaft der Vernunft** (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht von Dr. **J. Freudenthal**. Breslau, Schletter 1869. 173 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

De Oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis, Pars I. Dissertatio inauguralis philologica quam scripsit **Benno Guilelmus Badt**. Breslau, Lindner 1869. 85 S. 8. 15 Sgr.

Testamenta XII Patriarcharum; ad fidem cod. Cantabrigiensis edita, accedunt lectiones cod. Oxoniensis. The Testaments of the XII Patriarchs: An attempt to estimate their historic and dogmatic worth. By **Robert Sinker,** M. A., Chaplain of Trinity College, and late Crosse and Tyrwhitt University Scholar. Cambridge, Deighton, Bell and Co. (London, Bell and Daldy) 1869. XX u. 210 S. kl. 8. 7½ sh.

Der erfreuliche Eifer, mit welchem man in der Gegenwart die reiche religiöse Literatur der ersten Jahrhunderte vor und nach Christus bearbeitet, macht es möglich, drei solcher Schriften zur Anzeige zu bringen, welche in kurzer Frist auf einander gefolgt sind. In der ersten behandelt ein Breslauer israelitischer Gelehrter das interessante 4. Buch der Makkabäer, in welchem das Thema ausgeführt wird, die Frömmigkeit fordere, eher alles zu leiden, als das Gesetz zu übertreten, die Vernunft müsse die Gemüthsbewegungen beherrschen. Freudenthal bezeichnet die Schrift mit Recht als eine jüdisch-hellenistische Predigt, welche, abgesehen von einiger Ueberladung und Manierirtheit, den ganzen Schmuck griechischer Redekunst zur Schau trage. Die ihr zu Grunde liegende Geschichte des Martyriums der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne soll nicht unserem 2. Buche der Makk. entnommen sein, sondern dem Geschichtswerke Jasons von Cyrene, von welchem jenes ein Auszug ist. Den größten christlichen Predigern soll die Schrift als Muster vorgelegen haben und von ihnen in verhältnißmäßig eben so ausgedehntem Maße benutzt worden sein, wie die Schriften Philo's von Origenes, Theodoret, Ambrosius u. A. Nach einer sehr ausführlichen, sogar etwas weitschweifigen Untersuchung über die Doctrin des Verf. kommt F. zu dem Resultate, daß derselbe, durchaus auf dem Boden jüdischer Religiosität stehend, als urtheilsvoller Eklektiker aus den griechisch-philosophischen Systemen, namentlich dem stoischen, sich manches angeeignet habe. Der Zeit nach versetzt er ihn mit fast allen Kritikern in das erste christliche Jahrhundert, vor die Zerstörung Jerusalems; das Vaterland läßt sich nach seinem Urtheile nicht genauer bestimmen, als daß die Predigt vor einem hellenistischen Publicum gehalten sein müsse. Dieser im Jahresbericht des Breslauer jüdischen Seminars von 1869 gedruckten Abhandlung fügt der Verf. in dem vorliegenden Separat-Abdruck 17 Noten literarischen, kritischen und exegetischen Inhalts bei, zur weitern Erklärung mancher in seiner Schrift berührten Punkte.

Der Verf. hat seine Arbeit mit ebenso großer Sorgfalt als sicherer Methode ausgeführt und die an und für sich trockenen kritischen Operationen in eine sehr ansprechende Form gekleidet. Auch verlohnte es sich wohl der Mühe, nach vielen Vorgängern das Thema von neuem aufzunehmen, weil sich noch Niemand so ausschließlich mit der in Rede stehenden Schrift beschäftigt hatte, und darum selbst die vorhandenen richtigen Resultate noch tieferer Begründung fähig waren, die dann ihrerseits wieder auf die rechte Würdigung des Ganzen vortheilhaft einwirken mußte. Nur hätte F. nicht alle seine Vorgänger der Parteilichkeit beschuldigen und mit dem Anspruch auftreten sollen, zuerst eine rein wissenschaftliche Beurtheilung des Buches zu liefern. Bei ihm herrscht offenbar die Tendenz, die altchristliche Predigt in ein sehr bestimmtes Abhängigkeitsverhältniß zur jüdisch-griechischen zu bringen. Daß Chrysostomus und mehr noch Ambrosius das 4. Buch der Makk. bei ihren Reden benutzt haben, hat F. zur Genüge bewiesen. Aber was folgt daraus? Das Martyrium der Makkabäer interessirte die Christen so gut wie die Juden; die beiden Makkabäerbücher hatten jene sowohl in ihrem Kanon, wie unter diesen die Hellenisten. Was lag da näher, als daß bei der Behandlung jenes Stoffes auch diese, freilich nicht kanonische, aber doch schöne und fromme Schrift benutzt wurde? Stehen ja doch Stücke aus dem 4. B. Esdras in der römischen Liturgie bis auf den heutigen Tag, und wurde diese Schrift von einzelnen Kirchenvätern für inspirirt gehalten. Aus jenem Umstande folgt aber durchaus nicht, daß die großen christlichen Kanzelredner sich überhaupt jüdische zum Muster genommen haben. Sie griffen vielmehr in ihrer technischen Ausbildung auf jene zurück, welche die ewigen Musterbilder der Redekunst bleiben werden, auf die griechischen und römischen Rhetoren. An diesen bildeten sich die jüdischen wie die christlichen Prediger. Bei der objectiven Würdigung dieses Verhältnisses würde der Verf. auch wohl nicht, um einen formellen Uebelstand zu berühren, gar so weitschweifig über die Predigtwirksamkeit unter den Juden, speciell über Philo als Prediger und über die Fragmente in Sampson und de Jona gehandelt haben.

Daß dem geschichtlichen Theile des 4. Makk.-Buches das Geschichtswerk Jasons von Cyrene zu Grunde liege, hat F. wenigstens wahrscheinlich gemacht. Aber einerseits ist das hierbei abgegebene Urtheil über 2. Makk. doch auch wohl zum Theil aus Tendenz hervorgegangen: S. 75 heißt der Verfasser desselben

„ein Epitomator der schlimmsten Art . . . seine Scheere arbeitet bald einem bestimmten Parteistandpunkte zu Gefallen, bald nach bloßer Willkür, wie die Hand gerade juckt.“ Anderseits legt der Verf. in jugendlicher Freude über jenen Fund zu viel Gewicht darauf, wenn er sogar von einer theilweisen Restitution von Jasons Werk redet. Die Benutzung des 2. B. der Makk., damals gangbarer Traditionen oder vielleicht anderer nun verlorener Schriften neben der Benutzung Jasons dürften manche Erscheinung zu Tage gefördert haben, welche F. durch letztere allein erklärt. Da kann von Restitution selbst in allgemeinerm Sinne keine Rede sein.

Unrichtigkeiten im Einzelnen hat F. sich wenige zu Schulden kommen lassen. Indessen gehört in diese Kategorie die Behauptung (S. 49), die Seele erscheine in der Schrift in Folge stoischen Einflusses als materielles Wesen, da sie nach der Trennung vom Körper ewigen Feuerstrafen ausgesetzt werde. Daß die Juden auch die vom Körper getrennte Seele wie eine Art materiellen Wesens behandelten, weil sie etwas rein Geistiges sich kaum denken konnten, ist eine allbekannte Sache (vgl. mein Judenthum zur Zeit Chr. S. 477 ff.). Da sie nun die jenseitigen Strafen als Feuerstrafen sich vorzustellen gewohnt waren, so übertrugen sie ohne Bedenken diese Vorstellung auch auf die Zeit bis zur einstigen Auferstehung. Daneben blieb der Unterschied zwischen Geistigem und Stofflichem im Menschen bei ihnen ebenso wohl bestehen, wie bei den spätern christlichen Theologen, die auch die Seele im höllischen Feuer brennen lassen. S. 91 und Note 15 sucht der Verf. den aus 4, 1 für die Abfassung der Schrift nach dem Sturze der Hasmonäer geführten Beweis dadurch hinfällig zu machen, daß er zwischen *τὸν τότε τὴν ἀρχιερωσύνην ἔχοντα* und *διὰ βίου καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα* ein *ὄντα* einschiebt, als wenn nicht hervorgehoben werden sollte, Onias sei (nach der damaligen Sitte) auf Lebenszeit Hohepriester gewesen. Abgesehen von dem Mangel handschriftlicher Zeugnisse für diese Aenderung empfiehlt sich die Verbindung des *διὰ βίου* mit dem Folgenden sehr wenig. Die Gründe ferner, die gegen den palästinischen Ursprung der Predigt sprechen sollen (S. 111), kann ich nicht für überzeugend halten. Gerade der römische Druck im Mutterlande des Judenthums kurz vor der Zerstörung Jerusalems konnte leicht einen griechisch gebildeten, aber gläubig und patriotisch gebliebenen Juden veranlassen, unter stetem Hinweis auf das makkabäische Beispiel die Pflicht des Starkmuthes zu betonen. Die Unterscheidung zwischen politischem und religiösem Martyrium, welche F. macht, muß als durchaus unjüdisch bezeichnet werden, weil für einen echten Juden das nationale und religiöse Element untrennbar war und selbst bei den heidnischen Staaten, das römische Weltreich nicht ausgeschlossen, das Imperium mit dem Cultus sich verband. Wenn ferner F. die gewöhnliche Alternative, entweder müsse eine jüdische Schrift jener Zeit in Palästina oder in Alexandrien entstanden sein, zurückweist, so ist er damit formell ganz im Rechte. Es gab allenthalben in der Diaspora gebildete Hellenisten, von denen möglicher Weise Jemand als Schriftsteller auftreten konnte. Aber es ist doch festzuhalten, daß die damalige Zeit nicht so schreibselig war wie die unsrige, daß in der Regel nur literarisch gebildete Männer sich zur Abfassung schriftstellerischer Werke berufen fanden, und daß endlich die Literatur ihre bestimmten Sitze und Mittelpunkte hatte. Palästina einerseits und anderseits Aegypten mit dem von ihm abhängigen Cyrene waren nun die ergiebigen Quellen einer ganzen Reihe schriftstellerischer Erzeugnisse. Wie schwer es ist, außer diesen etwa klein-asiatisch- oder europäisch-jüdische Schriften zu nennen, zeigt F. selbst, indem er S. 112 sagt: „So der Kyrenäer Jason; so der Kiliker Paulus; so Flavius Josephus,“ welcher letzterer nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit als Nichtpalästinenser bezeichnet wird. Von Cyrene war eben schon die Rede; Josephus aber und der „Kiliker Paulus“ waren in Palästina gebildet und mit griechischer Literatur bekannt geworden; dazu sind doch die Paulinischen Briefe nur entfernt mit der damaligen Entwicklung des jüdischen Schriftthums in Verbindung zu bringen. Hiernach wird man wohl selten irren, wenn man die genannte Alternative zur Anwendung bringt.

Zu S. 169 muß ich mir leider eine persönliche Bemerkung erlauben. Der Verf. entrüstet sich sehr über meine Behauptung, daß der neuere Judaismus in den Kreisen Rabbi Akiba's entstand und zunächst im Buche Sohar niedergelegt wurde, da letzteres nicht im 2., sondern etwa im 13. Jahrh. abgefaßt sei. Hätte er sich nur die Mühe gegeben, in meinem Buche bis S. 180 f. weiter zu lesen, so wäre er vor einem so groben Mißverständniß meiner Worte bewahrt worden. Nach den Untersuchungen der bewährtesten Forscher finden sich freilich einzelne Elemente aus dem 2. Jahrh. im Sohar vor, an dem aber nicht allein bis zum 13. Jahrh., sondern bis zu noch jüngerer Zeit weiter gearbeitet wurde, und den ich darum von meiner Darstellung des ältern Judenthums principiell ausschließen zu müssen glaubte.

Schließlich kann ich nur den Wunsch aussprechen, der Verf., dem bereits vieles handschriftliche Material zur Verfügung steht, möge bald eine kritische Ausgabe der Schrift veranstalten; denn nichts ist durch seine Arbeit klarer geworden, als die maßlose Verdorbenheit des Textes.

Weniger bedeutend ist die über die jüdische Sibylle handelnde Doctordissertation des gleichfalls israelitischen Gelehrten Badt, obgleich auch dieser, mit guter philologischer Bildung ausgerüstet, fleißig und methodisch gearbeitet und darum schon durch seine Erstlingsschrift sich wissenschaftliches Verdienst erworben hat. Bekanntlich ist unsere gegenwärtige Sammlung sibyllinischer Bücher aus sehr verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt. Nur das haben alle Stücke mit einander gemein, daß sie in sonderbarer Mischung von biblischen und griechisch-mythologischen Elementen in großen Umrissen die Geschichte der Menschheit, die Ankunft des Messias, das Weltende und ähnliches hexametrisch besingen. Daß dieselben keine wahren, sondern nur fingirte Weissagungen enthalten, wurde erst in neuerer Zeit, aber da auch ganz zweifellos erkannt. Die Abfassungszeit einzelner Theile läßt sich mit Bestimmtheit nachweisen; das Ganze nimmt die Periode der ersten Jahrhunderte vor und nach Christus für seine Entstehung in Anspruch. Einige Partieen verrathen auf den ersten Blick ihren christlichen Ursprung, andere sind offenbar jüdisch; bei manchen aber läßt sich streiten, ob sie von jüdischer oder von judenchristlicher Hand herrühren. Diese Sichtung, welche nicht die leichteste, wohl aber in dogmengeschichtlicher Hinsicht die wichtigste Aufgabe des Kritikers bildet, hat nun Badt sich hauptsächlich zum Zwecke gesetzt, daneben die Fragen nach der Entstehungszeit und dem Charakter der einzelnen Stücke zu beantworten versucht, und endlich auch erwünschte Beiträge zur Erläuterung einzelner Stellen geliefert. Als Zweck der jüdischen Sibyllendichtung bezeichnet er nicht, was wir aber doch für das Wahrscheinliche halten müssen, die Absicht, in einer für gebildete Heiden gefälligen Form die jüdischen Wahrheiten vorzutragen, um jene für das Judenthum zu gewinnen, sondern einfach die Unterhaltung und Erbauung der eigenen Glaubensgenossen in Alexandrien. Für den ältesten Bestandtheil hält B. die in den heutigen Ausgaben an der Spitze stehenden Fragmente und vom 3. Buche V. 97—828 (die sog. erythräische Sibylle). Daß dieser ganze Theil von einem ägyptischen Juden um die Mitte des 2. Jahrh. v. Ch. verfaßt sei, darin stimmt B. mit den bewährtesten heutigen Forschern überein. Auffallend ist es nur, daß er über V. 784 ff. nicht Ein Wort sagt, wo das Mädchen (*χοράσιον*) glücklich gepriesen wird, in dem Gott wohnen und dem er unsterbliches Licht verleihen werde. Schon von dem Gesichtspunkte aus verdiente diese Stelle eine nähere Besprechung, daß man geneigt sein könnte, sie als christliche Interpolation auszumerzen oder als Grund gegen die Annahme jüdischer Abfassung des

Gedichtes geltend zu machen. III, 8—92 verlegt B. um das Jahr 25 v. Ch., und sucht schließlich noch gegen die gewöhnliche Annahme zu beweisen, daß das 5. Buch ein einheitliches, von einem ägyptischen Juden um 130 n. Ch. verfaßtes Werk sei. Das 2. und 4. Buch schließt er von seinen Untersuchungen als nichtjüdische Erzeugnisse aus, und mit dem 5. Buche endet der vorliegende erste Theil der Arbeit. Da auch das 4. B. von Andern zum Theil wenigstens für jüdisch gehalten wird, und das 2. sicher durch Benutzung älterer jüdischer Stücke entstand, so können wir dies sehr summarische Verfahren nicht gerechtfertigt finden. Hoffentlich holt der Verf. bei einer spätern Gelegenheit das Versäumte nach. In der Voraussetzung, daß er seine Arbeiten auf diesem gerade von Philologen allzu sehr vernachlässigten Gebiete fortsetzen werde, wünschen wir dann auch, er möge in Zukunft seinen Arbeiten etwas mehr Uebersichtlichkeit verleihen, und, sollte er wieder lateinisch schreiben, als Philologe sich einer etwas entsprechendern Latinität befleißigen. Auch von Druckfehlern ist diese Erstlingsschrift nicht frei.

Die dritte Schrift, von der Hand eines jungen englischen Gelehrten, enthält eine Einleitung zu dem bekannten Apokryphum, „die Testamente der zwölf Patriarchen," welche ursprünglich als selbständige Arbeit (Preisschrift) unternommen wurde und darum sehr ausführlich ist, und dann gleichsam als Nachtrag den Text des Apokryphs nach dem Codex Cantabrigiensis mit den Varianten der Oxforder Handschrift. Wesentlich Neues bietet jene Abhandlung nicht. Richtig versetzt der Verf. die Entstehung der Testamente zwischen das Ende des 1. Jahrh. und den Aufstand Bar Kochba's unter Hadrian, und läßt sie geschrieben sein, um die Juden zum Christenthum zu bekehren. Aus seiner Besprechung ihres Lehrgehaltes hebe ich hervor, daß er gegen die willkürliche, ja oft den Text vergewaltigende Annahme neuerer Kritiker mit richtigem Tacte den Messias bald als Gott, bald als Mensch geschildert findet, und höchstens in der Vorstellung über die Vereinigung der beiden Naturen eine Hinneigung zu der Auffassung der Judaisten entdeckt, welche bekanntlich die Taufe Jesu im Jordan als den Moment dieser Vereinigung bezeichneten. Mitunter ist die Arbeit etwas breit und enthält Ausführungen, die nicht gerade in ihren Bereich gehören, namentlich in dem Capitel über das Verhältniß der Testamente zu andern Apokryphen. Vom 4. Buch Esdras nennt der Verf. S. 43 nur den lat., arab. und äthiop. Text; den armenischen und den syrischen scheint er nicht zu kennen. Erwünscht ist die Mittheilung des Textes nach dem (ältesten jetzt bekannten) Cod. Cantabr. aus dem 10. Jahrh., vorausgesetzt, daß sie auf genauer Collation beruht; denn auch der Text dieser Schrift ist außerordentlich verwahrlost, und Tischendorf, der dieselbe nach vier griechischen Handschriften besitzt (Apoc. apocr. Lips. 1866. p. X), scheint die Herausgabe noch zu verzögern, die Ausgaben von Grabe (1698. 1714) aber nach dem Cod. Cantabr. und die von Fabricius (1713. 1722) nach dem Cod. Oxon. lassen an Genauigkeit viel zu wünschen übrig. Außer jenen beiden kennt der Verf. keine griechischen Handschriften, welche die Testamente enthielten; dagegen führt er nicht weniger als 31 lateinische Manuscripte dieses Apokryphums auf, von denen er 16 verglichen hat. Dann befindet sich noch eine deutsche Uebersetzung von 1563 und eine isländische aus dem 18. Jahrh. im Britischen Museum in London. Außerdem existirt eine englische und eine französische Uebersetzung; jene wurde schon 1581 gedruckt. Diese und andere literarische Notizen, welche der Verf. in der Vorrede gibt, sind um so werthvoller, als sie bis dahin zum Theil unbekannt waren, und zugleich beweisen, wie verbreitet der Gebrauch des Apokryphs, namentlich im Abendland, in früherer Zeit gewesen sein muß. Am Schlusse erhalten wir ein Verzeichniß der seltenern, in den Testamenten vorkommenden Worte und Ausdrücke und ein Verzeichniß der neutestamentlichen Stellen, welche in dem Apokryph berührt werden.

Bonn. Langen.

Kirchliche Statistik.

Kirchlich-politische Statistik des vormals zur Erzdiöcese Köln gehörigen Westfalens. Ein Beitrag zur ältern vaterländischen Geschichte und Geographie. (Nebst einer Charte.) Von **H. Kampschulte**, Pfarrdechant in Höxter. Lippstadt, P. Rempel 1869. 2 Bl. 263 S. 8. 1 Thlr.

Ihrem Inhalte nach gibt diese Schrift über den westfälischen District der alten Diöcese Köln einerseits weniger, anderseits viel mehr, als der Haupttitel ankündigt, in ähnlicher Art etwa, wie in Betreff der europäischen Kirchenprovinzen solches in der „kirchlichen Geographie und Statistik" von St. J. Neher geschieht. Ihrem allgemeinen Zwecke aber, so wie rücksichtlich ihrer Bedeutsamkeit läßt sich dieselbe der „Geschichte der Einführung des Protestantismus in Westfalen" zur Seite stellen, welche K. vor drei Jahren herausgab (s. Lit.-Bl. 1866, 238). Hier wie dort nämlich erscheint die nächste Absicht des Verf. dahin gerichtet, ein in mancherlei Werken (theils Quellen, theils Bearbeitungen) zerstreutes oder mitunter auch (z. B. bei Jacobson, v. Steinen) hoch aufgeschichtetes Material den Hauptmomenten nach in klarer Uebersicht dem Leser vor Augen zu führen; was ihm durchgängig um so besser gelingt, weil zu zweckmäßiger Anlage und Vertheilung des Stoffes eine leicht verständliche, fließende Diction sich gesellt. Aber wie die eine, so hat auch die andere Arbeit noch ein weiteres Verdienst, als Bekanntes in entsprechender Auswahl und Ordnung verbunden und weniger Bekanntes oder beinahe Vergessenes in dem Andenken der gegenwärtigen Generation aufgefrischt und verbreitet zu haben. Denn die neue Darstellung bietet an mehr als Einer Stelle zugleich neue Gesichtspunkte, Beobachtungen, Ermittlungen dar; nicht zu gedenken der fleißig angesammelten Details, welche K. — freilich bald reichlicher, bald spärlicher, je nachdem die betreffenden Specialwerke ihm zur Hand waren — in seine „Geschichte" sowie in seine „Statistik" verflochten hat.

Nach dem Plane, der dem Verf. vorschwebte, ist diese Statistik ganz passend in drei Hauptabschnitte getheilt. Der speciellen kirchlichen und politischen Statistik (II. u. III. Theil) geht nämlich unter dem Titel „Allgemeine Statistik" eine historische Einleitung nebst einem Ueberblicke über die größern kirchlichen Bezirke und die weltlichen Territorien Westfalens voran, welche ehedem dem Hirtenstabe der Kölnischen Erzbischöfe anvertraut waren. Im Anschluß an Bender, welcher in zwei Abhandlungen schon besonders den Umstand betonte, daß die Namen der drei nordlippischen Volksstämme der Bructerer, Attuarier und Angrivarier in den Gegenden südwärts der Lippe nachher sich wiederfinden, werden in dem ursprünglich fränkischen, später sächsischen Kölnischen Westfalen drei große Landstriche oder Gaue aufgezeigt, denen auch fortan die kirchliche Eintheilung des Landes in neun Decanien (incl. Essen) entsprach, während die Grenzen der allmählich hervorgetretenen politischen Territorien sich ganz anders gestalteten. Denn der Umfang von je zwei oder mehrern dieser Decanien zusammengenommen deckt sich durchweg mit je einem der drei großen Gaue; und obendrein ist es sogar wahrscheinlich, daß anfangs überhaupt nur drei Decanien bestanden, von denen die andern abgezweigt sind. Was schon Mooren („Dortmunder Archidiakonat") in gedachter Hinsicht nachzuweisen versuchte, hat K. mit weitern Gründen gestützt. — Wie wir diesen und den übrigen Erörterungen des ersten Theiles (über die Bildung der weltlichen Territorien, die Archidiakonen, die Decani nati u. s. w.) mit Interesse gefolgt sind, so können wir auch mit dessen Aufstellungen im Ganzen uns nur einverstanden erklären. Wenn jedoch der Verf. S. 3 die Bructerer und Hattuarier schlechtweg „sächsische Stämme" nennt, so ist dabei übersehen, daß sie bei den römischen Geschichtschreibern weit mehr in Verbindung mit den Franken erscheinen, und daß die ältesten Annalen des Mittelalters von einem feindlichen Vor-

dringen der Sachsen gegen sie reden [1]). Bezüglich des spätern pagus Angeron aber, in welchen nach den „fränkischen Sicambern" zunächst „die Marsen einrückten," begreift sich nicht recht, wie der Verf. es meint, wenn er schreibt: „Wenn die auf westfälischen Boden vorgedrungenen Engern aber auch ihren Namen einem weitern Landstriche liehen, so gingen sie doch in der heimischen Bevölkerung derselben (desselben) auf, und gehörten so fortan »nach Abstammung und Gesetz« dem dritten, westlichsten der »drei Theile« Sachsens an." S. 9. Daß und wodurch etwa dieser Boden, „altes Frankenland," schon vor dem „Nachdringen" der Angrivarier westfälisch-sächsisch geworden sei, ist wenigstens nicht ausdrücklich gesagt. Vgl. auch S. 3—5 [2]). — In Betreff der Decanate und ihrer Vorstände ist zur deutlichen Auffassung der Sachlage von Belang, nicht allein die „uralten legitimen Decanien" und deren Vorsteher von den später daneben aufgekommenen kleinern Decanaten (Brilon ꝛc.), die Titular-Dechanten ꝛc. zu unterscheiden (S. 23. 158), sondern von vornherein auch noch auf einen andern Punkt oder Unterschied aufmerksam zu machen. Die meisten alten Decanieen wurden schon bald mit irgend einer Dignität ständig verbunden und die Inhaber dieser letztern somit decani nati des betreffenden Bezirks (S. 22. 71 ff.). So war z. B. der Propst von St. Gereon zu Köln geborener Landdechant im Bergheimer Decanat, der von St. Severin in dem von Attendorn, der Stiftsdechant von St. Maria ad gradus in der Dortmunder Decanie. Allein in dem Districte von Bergheim gab es zum mindesten bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. neben dem genannten decanus natus einen aus dem Gremium der Pfarrer dieser Decanie gewählten Landdechanten in dem heutigen Sinne dieses Wortes, der an der Spitze des von den betreffenden Pastoren gebildeten Landcapitels stand, einen decanus venerabilis Christianitatis Bercheimensis. Ebenso ist auf der Kölner Synode vom J. 1551 von den decani rurales von Attendorn, Dortmund ꝛc. in einer Weise die Rede, daß nicht an jene Dignitarien in Köln, sondern nur an kirchliche Beamte nach Art der gegenwärtigen Landdechanten dabei gedacht werden kann. Ja schon 1179 werden in einer Urkunde des Erzbischofs Philipp bei der Decanie Attendorn der Propst Conrad von St. Severin als deren eigentlicher Inhaber und ein Albertus decanus unmittelbar neben einander erwähnt (Seibertz, Urk.-B. I, No. 79). Letzterer heißt hier ferner eiusdem decaniae provisor et dispensator, was zugleich rücksichtlich des Aufkommens, resp. Wiederaufkommens [3]) dieser Landdechanten, wie wir sie noch jetzt kennen, einen Fingerzeig gibt. Sie mußten im Laufe der Zeit um so mehr in den Vordergrund treten und von den Erzbischöfen begünstigt werden, weil die geborenen Decane wohl ihre Rechte und Emolumente, weniger aber die mit denselben verbundenen Pflichten wahrnahmen. Auch die in Wittene, in Hagene et in Essende Christianitatum decanos, deren Uebergriffe die Kölner Fastensynode vom J. 1306 (nach unserer Rechnung 1307) zurückweist, haben wir als Beamte der bezeichneten Art in den resp. Decanaten Wattenscheid, Lüdenscheid, Essen anzusehen, und ganz wahrscheinlich gleichfalls den dort vor ihnen genannten decanum Tremoniensem; woraus sich dann auch die einige Jahre nachher in dem (sogleich zu besprechenden) Liber Valoris angebrachte Notiz von einem Dechant in Frömern (Dec. Dortmund) erklären würde [1]). — In der Folge haben allerdings einzelne Landdechanten, zumal wenn ihre Pfarrkirche schon ohnehin ein gewisses Ansehen besaß, dieses ihr Amt benutzt, um für ihre Stelle diesen Titel erblich zu machen (S. 23). Aber auch die kirchliche Behörde selbst hat in mehr als Einem Falle aus einem bestimmten Theile einer alten Decanie ein eigenes Decanat und Landcapitel unter der Aufsicht eines besondern decanus ruralis gebildet. Im Rheinlande ist solches z. B. durch Ferdinand von Baiern mit dem um Bonn belegenen District des alten Ahr-Decanates geschehen. Innerhalb der Dortmunder Decanie aber Vestae (dem Vest Recklinghausen) Christianitas olim erat proposita, cuius Curiones proprium Decanum eligebant; nunc ab annis sexaginta Commissarium ipsis Archiepiscopus Colon. praeficit. So Crombach (um 1650) in seiner Descriptio Archidioec. Colon., welche im Eingange von Hartzheims Biblioth. Colon. abgedruckt ist. — Speciell hinsichtlich der „Pfarrdechanten" hat der Verf. S. 23 u. a. bemerkt: „Ein andermal hat vielleicht der Umstand, daß die betreffende Kirche wirklich oder scheinbar eine Collegiatkirche geworden war, . . den Titel geschaffen." In der Diöcese Münster hat dieser Titel in der That hauptsächlich dem beregten Umstande sein Entstehen zu verdanken. In Borken, Dülmen u. a. O. traten bei den Pfarrkirchen kleinere Stifter ins Leben, deren Decane die Pfarrer wurden; umgekehrt erhielten in der Stadt Münster die Collegiatkirchen von St. Martin und St. Ludger später Pfarr-Rechte und die Decane der erstern die Pastoration. Eine hierauf bezügliche Urkunde des Bischofs Hermann II. gibt zugleich ganz bestimmten Aufschluß über die Bedeutung des Ausdrucks sacerdos, dem wir S. 61. 96. 149. 187 begegnen. Er bezeichnet im Mittelalter den Seelsorger der betreffenden Stadt-, Land- oder auch Kloster-Gemeinde; wie denn ebenfalls z. B. die Statuta eccles. Cameracensis (*Martene*, ampliss. collect. T. VII p. 1294) sagen: proprio sacerdoti i. e. presbytero parochiali.

Der zweite Theil, „Kirchliche Statistik," enthält ein Verzeichniß der Decanieen, der zu ihnen gehörenden Pfarreien, Klöster ꝛc. nebst geschichtlichen Nachrichten über dieselben. Hierbei ist als Grundlage der sog. Liber Valoris ecclesiarum dioec. Colon. gewählt, eine (von den Klöstern abgesehen) nach den alten Decanieen geordnete Zusammenstellung der Kirchen und geistlichen Pfründen der Erzdiöcese nebst Angabe ihrer jährlichen Einkünfte und der von denselben zu erhebenden Zehnten. Die letzte Redaction dieses Liber Valoris fällt in die Zeit des Erzbischofs Heinrich von Virneburg und zwar nicht über das J. 1316 hinaus, wie bereits dessen erste Herausgeber (Binterim und Mooren, die alte und neue Erzdiöcese Köln, Bd. I) festgestellt haben. Daß sie aber anderseits nicht vor 1310 vollendet sei, ist von K. nachgewiesen. Ganz zweckmäßig hat letzterer dieses Verzeichniß, so weit es Westfalen betrifft, zuerst einfach vorgelegt, in der Art, daß dem alten Namen und der Taxe der Kirchen nach dem Lib. Val. in drei weitern Colonnen der jetzige Name, das jetzige Decanat und das Territorium beigefügt sind. Ebenso war es gewiß angemessen, wenn der Verf. bei Besprechung der einzelnen Decanieen statt der Reihenfolge der Pfarreien, wie sie in jenem Documente sich findet, eine andere, sowohl der geographischen Lage als den politischen Verhältnissen besser entsprechende Ordnung vorzog. Selbstverständlich sind die wegen ihres jüngern Uesprungs, ihrer Exemtion ꝛc. im Lib. Val. fehlenden Kirchen hier mitberücksichtigt worden. Ungern wird der Leser die Notizen über den Münzwerth sowie den Geldwerth der in Mar-

1) Ueber den Rhein eindringend in die recessus Franciae, (Arbogastes) Bructeros ripae proximos . . depopulatus est. Sulp. Alex. bei *Greg. Turon.* h. Franc. II. 9. — Francorum, quos Attuarios vocant. *Amm. Marcell.* XX. 10. — Expugnatis Boructuariis a gente antiquorum Saxonum . . ipse (Suitbertus) etc. *Beda*, hist. Angl. V. 12. — Saxones devastaverunt terram Hatuariorum (a. 715). Annal. Tiliani. *Pertz*, I. pag. 6. Vgl. auch bei dem Verf. selbst S. 30.

2) Nach dem Contexte möchte man an die Marsen denken; aber S. 3 ist nur der Bructerer, der Hattuarier und der „mächtigen Angern" und ihres Einflusses auf die Verbreitung des sächsischen Wesens im Süden der Lippe Erwähnung gethan. Bei dem Citat aus Kindlinger S. 9, Note 4 lies anstatt B. I. vielmehr II.

3) Ganz zu Anfang, vor der Uebertragung des Decanats an eine bestimmte Dignität, hatten ja ebenfalls Geistliche, die innerhalb des Bezirks wohnten, und zwar wohl die Pfarrer der angesehensten Kirchen, dieses Amt bekleidet. Vgl. S. 21 f.

1) In dem 2. Theile der Schrift wird der Leser noch mehrere andere, den angeführten mehr oder weniger analoge Beispiele antreffen.

ken und Schillingen abgeschätzten Pfarreinkünfte vermissen [1]). Daß nach der Vorrede von Binterim und Mooren bei den Stiftern und Klöstern außer dem Namen „bloß der Zehnte ihrer jährlichen Einkünfte" steht, „dann von der Hand des Zehnthebers die Berechnung des sechsfachen Zehnten," und daß auch in den Pfarrkirchen „die zwei letzten Spalten von jüngerer Hand sind," ist S. 45 und 52 nicht beachtet. — Die Arbeit würde an Wichtigkeit und Verdienst gewonnen haben, wenn der Verf., anstatt den betreffenden Theil des Liber Valoris einfach nach dem Abdruck bei Binterim und Mooren zu geben, diesen letztern zuvor mit der im Landesarchiv zu Düsseldorf befindlichen Handschrift aus Xanten verglichen, resp. nach dem vielleicht wiederaufgefundenen andern (Gelenianischen) Codex in Köln sich umgesehen hätte. Denn daß der Abdruck im ersten Bande der „Alten und neuen Erzdiöcese Köln" hie und da incorrect ist, darf man mit Grund schon deswegen präsumiren, weil Druckfehler, zumal in den Eigennamen, in diesem Werke überhaupt nicht selten sind. Die Herausgeber selber bereits haben am Ende des 2. Bandes viele Correcturen nachgetragen, darunter auch die (dem Verf. entgangene) **Lunheren** anstatt **Lunhen** [2]); und im 11. Hefte der ‚Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein' deutet Mooren sogar darauf hin, daß möglicher Weise der Abdruck auch einige Lücken habe. Zudem stimmt die Taxe, wie sie bei mehrern rheinischen Decanaten aus dem Lib. Valoris im 2. Bande wiederholt wird, mit den Angaben des 1. Bandes in mehrern Fällen nicht überein. Ein paar ganz seltsame Namen (bei denen das Versehen wohl nicht erst auf Seite des Setzers lag), nämlich No. 15 der Dec. Wattensch. und No. 44 der Dec. Tremon. sind von K. unzweifelhaft richtig entziffert. Daß letztere Kirche, und ebenso die ihr vorhergehende in der Reihenfolge ganz und gar von ihren Nachbargemeinden getrennt ist, wird weniger auffallen, wenn man bedenkt, daß auch bei mehrern andern Decaneien Capellen, ehemalige Filialen rc. den letzten Platz einnehmen. Bei No. 28 der Dec. Susat. hat der Verf. die Worte: **Eccl͞ia duarum cum duabus parochiis in Lipsia** auf S. 136 gedeutet: **ecclesiarum duarum etc.** Viel näher indeß liegt es hier, anstatt d*u*arum zu lesen: d*n*arum (dominarum, der Stiftsfräulein); ist ja auch das Damenstift Elsey mit der ihm annexen Pfarrei unter den Parochieen aufgeführt. Vgl. ferner bei B. und M. a. a. O. B. I. S. 54 unter den Kirchen in der Stadt Köln die No. 27: **Dñe et canõi = dominae et canonici.**

Die Nachrichten über die einzelnen Kirchen und Pfarreien, welche K. hinzugefügt hat, sind nicht so sehr statistischen, als historischen Inhalts. Eine Statistik im strengern Sinne, für welche die von Köln nach Paderborn und Münster abgelieferten alten Visitationsberichte mit ihren in bestimmter Abfolge ausgefüllten Rubriken ein reichhaltiges Material darbieten, lag nicht in der Absicht des Verf. Offenbar ist das Verfahren, welches B. und M. bei der ersten Publication des Liber Valoris beobachteten, ihm Muster gewesen; und zur Abfassung dieses Buches ist er wohl zunächst durch den Gedanken angeregt worden, die auf Westfalen bezüglichen Abschnitte jenes alten Documents, nach dem Vorgange der ersten Herausgeber mit geschichtlichen Erläuterungen versehen, gewissermaßen in einer Separatausgabe seinen Landsleuten in die Hände zu geben. Daß der 2. Theil, wie er vorliegt, ungleich mehr bietet, erhellt schon aus dem früher Gesagten. Abgesehen von der bessern Ordnung, der Mitberücksichtigung der jüngern Kirchen rc., zeichnet sich auch bei den über die einzelnen Orte mitgetheilten Notizen die Arbeit von K. vor jener ältern durch größere Genauigkeit, Sicherheit, Reichhaltigkeit der historischen und geographischen Angaben aus. Wie er manche Versehen seiner Vorgänger (namentlich in den Ortsbestimmungen, die für sie schwieriger waren) berichtigt hat, so wird man sehr wenige Ortschaften oder Kirchen antreffen, über welche nicht wenigstens einige und zwar in der Regel auch gerade die ältesten uns erhaltenen Nachrichten angeführt wären. — Auch auf die Erklärung der Ortsnamen ist vielerwärts Bedacht genommen. Diese letztere jedoch und desgleichen die Ableitung der Kirchenpatrocinien nebst den darauf basirten Folgerungen dürfte mitunter etwas gewagt erscheinen [1]). Der Name „Hamm" z. B., der an der Lippe wenigstens dreimal, ferner mehrere Male am Rheine rc. vorkommt, ist einfach von der Beschaffenheit des Platzes entnommen; und bei „Brilon" wird man weit eher an den „Brühl" in oder bei verschiedenen norddeutschen Städten und ähnliches zu denken haben, als wegen des „bleiartigen Erzes," das dort gefördert wurde, ein Analogon zu „Iserlohn" vermuthen dürfen. Antonius-Kirchen, die ursprünglich nicht als Capellen „in wüster Gegend" (S. 25), sondern als Burgcapellen diesen **bellicosum contra daemones virum** zum Schutzheiligen erhielten, gibt es mehr als eine sowohl im Rheinlande als in Westfalen. Von dem Patrocinium des h. Petrus oder Dionysius aber möchten wir wohl sagen, daß es bei Abwesenheit gegentheiliger Gründe eine frühzeitige Stiftung der betr. Kirchen wahrscheinlich mache, nicht aber, daß es sie „verbürge" oder „documentire." Im Kreise Geldern hat gerade „Neukirch" den h. Dionysius zum Patron; gleichermaßen kennt Ref. eine Dorfkirche zur h. Gertrudis (vgl. S. 180), deren Gründung erst dem 15. Jahrh. angehört. Was endlich Oedingen und dessen Kirchenpatron St. Burkard angeht, so möchte schon der Name „Fränkisch-Oedingen" (frenkeschonhodengin) in einer Urkunde des Kölnischen Erzbischofs Sigewin (1079—89; Seibertz U.-B. B. I. No. 34) auf eine engere und stabilere Verbindung mit Würzburg hinweisen, als sie in einer „wahrscheinlich durch angelsächsische Missionen aus Ostfranken eingebürgerten Verehrung" dieses Heiligen sich darstellen würde.

In den zahlreichen Einzelangaben des ersten und besonders des zweiten Theils sind nur einige Versehen oder Ungenauigkeiten uns aufgestoßen. Wenn der Verf. S. 7 die münsterländische Ortschaft Selm in den Boroctra-Gau verlegt, so hat er dabei wohl eine Schenkungsurkunde Ludwigs des Deutschen vom J. 858 im Auge gehabt. Eine nähere Ansicht derselben aber lehrt, daß sie Selm dem Drein-Gau zuweiset. — S. 19. Daß der h. Meinolph Archidiakon gewesen sei, sagt zwar Gobelinus Persona; allein dessen älteste Vita kennt ihn nur als einen Dia-

1) Wie die Mark, so war auch der Schilling (solidus) damals hier zu Lande wohl nur eine Rechnungsmünze. (Eine Mark = 12 sol.; ein solidus = 12 denarii). An Silber enthielt eine solche Mark vierzig Jahre nach der Aufstellung des Lib. Valoris nur noch $^3/_5$ einer wirklichen (Gewichts-) Mark Silber (= 16 alte Loth). Denn nach D. Mülhers Dortmundischer Chronik waren im J. 1355 „zwanzig Schillinge so gut, daß sie machten eine Mark löthigen Silbers aus dem Feuer." An Feingehalt kamen sie somit vierzehn (ältern) preuß. Thalern gleich. Ein Schilling in damaligem ordinärem Gelde insofern also = 21 Sgr. und eine Mark solchen Geldes = $8^2/_3$ Thlr. Nach einem Vertrage zwischen Kaiser Rudolf und dem Erzbischof von Köln vom J. 1282 sollten nur 160 denarii ($13^1/_3$ Schill.) aus einer Mark Silber ausgemünzt werden. Eine Mark dieser denarii stand also an Silbergehalt noch 12 Thlr. 22 Sgr. gleich. In einem Güterverzeichniß des Stiftes Meschede aus dem 14. Jahrh. kommt wiederholt der Posten vor: **tres solidi pro dimidio porco**; ferner: **1 solid., unciam** (Dutzend) **ovorum et pullum**, wobei unter Klammern hinzugefügt ist: **in toto XVIII. denar.**

2) Der Ort selbst ist von K. S. 49 richtig bezeichnet, desgl. einige Zeilen weiter die irrige Erklärung von Vronbare bei B. und M. von ihm verbessert. Hier aber ist bei ihm der Druckfehler: 8 (Mark) in 6 zu corrigiren.

1) Nicht minder erscheint es mir bedenklich, in den Suduosi in der Aufschrift des von Gregor III. dem h. Bonifacius mitgegebenen Schreibens die „Süderländer" wiederzufinden (S. 5). Die Suduodi (nach Jaffé) oder Suduosi gehen den Graffelti (im hessischen Gaue Grabfeld) unmittelbar vorher, und von den vier Namen, die den Suduosis vorangestellt sind, weisen wenigstens drei auf Gegenden in dem bekannten Missionsgebiete des h. Bonifacius zurück. Den vierten Namen Borthari aber mit Wenck auf die Anwohner der Wohra zu beziehen, empfiehlt sich sicherlich ebenso sehr, als auch hier wieder an Westfalen — an die Bructerer — sich zu erinnern.

konus. Archidiakonen in der Kölnischen Diöcese schon vor der Mitte des 11. Jahrh. (S. 21) anzunehmen, zeigt sich *Holtgreven*, de archidiac. archid. Colon. p. 7 entschieden geneigt. — S. 30 u. 88. Die h. Ewaldi können nach dem ganzen Berichte des Beda Venerabilis nicht in der Grafschaft Mark, sondern nur in der Nähe des Rheins den Martyrtod erlitten haben. Eos . . interemptos in Rhenum proiecerunt, sagt er einfach hin [1]). In Bezug auf das Jahr ihres Martyrtodes aber ist Tibus wohl beizupflichten (Gründungsgesch. S. 373), der letztern vor die Bischofsweihe und das Auftreten des h. Suitbert unter den Boructuariern (also vor 693) ansetzt. (Daß derselbe, wie T. meint, gerade 690 sich zugetragen habe, dürfte aus dem Martyrologium Bedae aus dem Grunde nicht zu erweisen sein, weil dieses in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr vorliegt und insbesondere auch an der betreffenden Stelle wenigstens der Ausdruck: Willibrordo *episcopo* im J. 691 noch nicht geschrieben sein kann). — S. 54 ist in der Jahreszahl 1316 (statt 1306) aus B. und M. ein Druckfehler herübergenommen. — S. 64. 94. 99 f. 190. In den um 1160 aufgezeichneten, bei Lacomblet (Archiv B. V.) abgedruckten alten Nachrichten über die Abtei zu Deutz werden auch Merclinhusen und Uenegere (nach Lac. Niederwenigern) als Patronatpfarren dieses Klosters aufgeführt. Unter Pilecheim aber ist Pelkum in der Nähe von Hamm zu verstehen, und unter der Kirche zu Burge nicht Berge bei Rhynern (S. 82), sondern Bürrig im Rheinlande (Lacomblet). Auch mit der Kirche zu Birtine ist nicht, wie der Verf. S. 75 annimmt, Brichtene, Brechten bei Dortmund, sondern Birten bei Xanten gemeint, wie jenes Document ausdrücklich erklärt. Einige die Pfarrer zu Brechten betreffende Actenstücke aus der Mitte des 14. Jahrh. s. in Troß' Westphalia 1826 No. 19 ff. Sie enthalten zugleich Notizen über andere Kirchen der Mark und zeigen insbesondere auch, daß damals bereits die Dechanten von St. Maria ad gradus den Titel eines Archidiakonus von Dortmund führten. — Das „Beghinenkloster" Marienborn bei Lütkendortmund (S. 89) war eine Genossenschaft von Jungfrauen des dritten Ordens des h. Franciscus, welche 1481 zugleich mit derjenigen zu Götterswyk („Marienfeld") durch den Erzbischof Hermann die Einrichtungen und Rechte eines Klosters, namentlich auch die Erlaubniß zum Bau einer Kirche mit drei Altären erhielt. Die Urkunde s. bei *Wadding*, annal. Minor. tom. XIV. — S. 92 und 96. Als commissarii eccles. in dem Districte von Recklinghausen fungirten wiederholt auch Pfarrer anderer Orte. Ferner sind nicht „bei der neuen Eintheilung des Bisthums Münster," sondern erst vor einigen Jahren sieben münsterländische und sieben Vestische Pfarren zu einem eigenen Decanate mit einander verbunden. — S. 101, wo von den Klöstern innerhalb der Decanie Dortmund die Rede ist, muß es nach dem Contexte anstatt „alle" vielmehr „fast alle" heißen. Uebergangen ist das Karmeliter-Kloster zu Leuchterhof im Kirchspiel Marl. Der hier erwähnte Graf Balderich ist kein anderer, als der zweite Gemahl der berüchtigten Adela, der Mutter des Bischofs Meinwerk von Paderborn. Das Kloster Klarenberg bei Hörde wurde nach Lev. Northof. chron. erst 1342 begonnen. In der Decanie Essen bestand außer Recklinghausen seit 1073 noch ein zweites Filialstift von Essen zu Stoppenberg. Das erstere Filialstift war bereits in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. gegründet. Ein paar Bemerkungen und Reflexionen über die Vermögensverhältnisse von Stiftern und Klöstern (S. 68. 102. 146. 192) können natürlicher Weise insofern nicht als zutreffend gelten, als auch bei ihnen wiederum, wie schon S. 45 und 52, der Umstand nicht berücksichtigt wurde, daß der Liber Valoris von diesen Instituten nicht das Einkommen, sondern (nur) den Zehnten angibt. Das Stift Meschede z. B. steht dort mit einem Zehnten, nicht „mit einem Ertrage von sechs Mark" verzeichnet [1]). — In Betreff der Rechte Kölns auf Lippstadt (S. 103) gibt das Verzeichniß der Erwerbungen des Erzbischofs Philipp von Heinsberg (Seibertz U.-B. III. No. 1072) Aufschluß. Bernard von der Lippe empfing nicht gegen 1194 (S. 136), sondern erst 1218 die Bischofsweihe. — S. 216 bespricht der Verf. bei Oberwengern den (auch sonst mehrmals vorkommenden) Fall, daß der Pfarradministrator dem wirklichen Pastor im Einkommen beträchtlich vorangeht, indem er zugleich bemerkt, daß bei dieser Kirche der pastor habitualis von ihm nicht angegeben werden könne. Möglicher Weise ist das schon oben angeführte Uenegere nicht Niederwenigern, sondern eben dieses Oberwengern. Wo übrigens in dem Liber Valoris bei einer Pfarre ein Pastor und ein Vicarius (perpetuus) neben einander genannt werden, da ist unter dem erstern nicht immer gerade ein pastor habitualis zu verstehen — eine kirchliche Corporation oder Dignität, der das betreffende Pfarrbeneficium einverleibt und ständig annex war. Verschiedene Pfarrstellen waren in Folge einer bei ihrer Vergebung aufgekommenen und endlich stillschweigend anerkannten Gewohnheit sog. Personatus geworden, bei denen, wie bereits Johann von Salisbury klagt, ad alium onera, ad alium referebantur emolumenta. Daß desungeachtet der Vicarius perpetuus mitunter höher eingeschätzt ist, als der eigentliche Inhaber des Pfarrbeneficiums, begreift sich um so eher, wenn man erwägt, daß der ursprüngliche Stand der Dinge im Laufe der Zeit mannigfach sich änderte. Die Erhebung der Zehnten, der sonstigen Einkünfte 2c. erschien öfters lästig oder schwierig; und deswegen ließen mehrere Stifter, Klöster u. s. w. lieber jährlich eine bestimmte, wenngleich geringere, Geldsumme aus dem Pfarreinkommen sich zahlen. Aus solchen und anderweitigen Veränderungen und den dadurch herbeigeführten Verschiedenheiten ist es auch wohl zu erklären, daß von Pfarren, die dem nämlichen Kloster in derselben Weise, ja sogar auch zu gleicher Zeit incorporirt waren, einige in dem Lib. Val. einen Vicarius perpetuus haben, andere aber nicht. — Die der Schrift beigegebene Karte des altkölnischen Westfalen nach seiner kirchlichen Eintheilung leistet bei der Lectüre des ersten, wie des zweiten Theiles treffliche Dienste.

Der dritte Theil, die „politische Statistik," ist kürzer gehalten, indem zur Vermeidung von Wiederholungen schon in der

1) Mit Rücksicht auf die auch in die spätern Kölnischen Breviere übergegangene Darstellung und namentlich wegen einer Bemerkung von Troß in seiner Uebersetzung von Alberdingk-Thyms „Willibrord" S. 220 sei uns hier noch ein Zusatz gestattet. „Wie weit, sagt Troß, die in einem Kölner Lectionar enthalten gewesene Notiz hinaufreicht, läßt sich nicht nachweisen, so lange das Lectionar selbst nicht wieder nachzuweisen ist;" ein besonders hohes Alter übrigens könne ihr nach der Sprache u. s. w. nicht zugeschrieben werden. Die Notiz selbst lautet: Hos itaque peremptos *in villa Appelderbeke super rivulo Embiscara ibidem in palustria loca eos proiecerunt. Post* maioris invidiae stimulis excitati homicidae sceleratissimi vel potius facinore commisso pavidi, occulendi gratia sanctorum hospitum corpora *inde extracta* in Rhenum proiecerunt. — Die Theodorianische Bibliothek zu Paderborn besitzt nun ein sehr altes in Octav gedrucktes Kölner Nocturnale. Die Initialen sind geschrieben, Ort und Jahr des Druckes nicht angegeben. Letzterer wurde indeß — was freilich schon ohnehin wahrscheinlich ist — sicher nicht vor 1457 veranstaltet, da am 6. August die Bulle Calixt III. de festo Transfigur. Domini gelesen wird. Dieses Nocturnale enthält unter dem 3. Oct. genau, auch den einzelnen Worten nach, den eben angeführten Bericht, aber — mit Ausnahme der cursiv gedruckten Worte von: in villa bis post und des inde extracta. Anstatt dieses post steht hier ein aut. Demnach hat Tibus (Gründungsgesch. S. 374) desto mehr Recht, Troß gegenüber zu fragen: „Warum kann sie (jene Notiz) nicht noch jünger (als Rolevinck) sein?"

1) Deswegen haben auch die ersten Herausgeber B. und M., entsprechend der Einrichtung des Lib. Valor., das von diesen angegebene Einkommen der Pfarrkirchen dem Namen derselben vorangestellt, bei den Stiftern und Klöstern aber die Decima dem Namen nachfolgen lassen. Bei den Pfarrkirchen wurde letztere von ihnen nicht mitaufgenommen, weil sie aus dem Vermerk über das Einkommen sich sogleich berechnen ließ.

vorhergehenden Abtheilung die äußere Geschichte der einzelnen Orte mitberücksichtigt wurde. Von den sechs weltlichen Territorien des hier in Rede stehenden Landstrichs wurde am genauesten das Herzogthum Westfalen behandelt; weniger detaillirt und vollständig sind die Angaben bei dem andern (allerdings viel kleinern) kurfürstlich-kölnischen Gebiete in Westfalen, bei der Grafschaft Mark u. s. w. Gerade in letzterer (die erst unter dem Herzoge Johann I. nach dem Tode seines Oheims Gerhard 1461 ständig mit Cleve vereinigt wurde) gab es manche Einrichtungen, welche denen der Nachbarterritorien zwar ähnlich, im Grunde jedoch eigenthümlich geartet waren. In dieser Hinsicht, sowie überhaupt hätten aus Lacomblets Urkundenbuch, der Dithmar'schen Ausgabe von Teschenmachers Annales Cliviae und andern Werken noch verschiedene wichtigere Data verwerthet werden können. Gegen den Verf. indeß, der trotz seiner seitherigen isolirten Stellung auf dem Lande nach und in der historischen Literatur seiner westfälischen Heimath so wacker sich umgesehen hat [1]) und in der Vorrede selber bedauert, daß ihm die Quellen nicht in größerer Fülle geflossen sind, wollen wir hiermit keinen Tadel aussprechen. Ein Rückblick vielmehr auf K.'s instructive und dankenswerthe Schrift gibt dem Ref. den doppelten Wunsch in die Feder: Möge dieselbe einem weiten Leserkreise zur Belehrung und Anregung dienen, und möge deren Autor sein Interesse für die Kölnische Decania Angriae und die alten Kirchen des Süderlandes in seiner neuen Stellung auf das eigentliche Engern-Land und insbesondere auf die „altrix Ansgarii" übertragen!

Paderborn. Jul. Evelt.

Dogmatik.

Tod, Fortleben und Auferstehung. Ein biblisch-apologetischer Versuch mit besonderer Berücksichtigung der einschlägigen Literatur von **Franz Splittgerber,** Seminar-Director und Pastor zu Altstadt Pyritz. Zweite, vollständig umgearbeitete und verbesserte Auflage. Halle, Fricke 1869. XVI u. 243 S. kl. 8. 21 Sgr.

Beim Lesen dieses Schriftchens wurden wir lebhaft an die philosophischen Vorlesungen unseres ehemaligen Lehrers Prof. J. H. Fichte erinnert. Mit tiefem Ernste suchte derselbe seinen Zuhörern die Bedeutung des Todes zu erklären und seine Auffassung mit der Offenbarung in Harmonie zu bringen. Ihm ist der Tod nichts anderes als ein rein natürlicher Vorgang, ein Moment, wenn auch der wichtigste, im Organisationsproceß des Menschen. Täglich stirbt der Mensch; der sinnliche Tod ist also keine neue Erscheinung, sondern etwas, was die Seele im Verleiblichungsproceß aus sich selbst herausbringt. Der Tod ist nur ein Abstreifen der chemischen Stoffe, der Mensch in seiner substantiellen Wesenheit nach Geist, Seele und Organisationskraft bleibt; denn das Wesentliche, das eigentlich Reale ist auch am Leibe unsichtbar, es ist der innere geistige Leib. Dieses ist zugleich auch der Gedanke, den der Verf. an der Hand der h. Schrift selbständig entwickelt, um „den negativen, auflösenden Principien des Materialismus, wie der seichten Sentimentalität des Rationalismus gegenüber die positiven Wahrheiten des Christenthums näher zu begründen" (S. VIII). „Allen angeregten Seelen aber möchte dieses Büchlein eine Mahnung sein, sich mit gläubigem Nachdenken immer mehr zu vertiefen in die beiden letzten »Dinge« Tod und Auferstehung" (S. IX). Es kommen demgemäß folgende Gegenstände zur Sprache: 1. die Ursachen des Todes, 2. das innere Wesen des Todes, 3. die Folgen des Todes, 4. die Vernichtung des Todes.

Der Tod ist einmal vorhanden, überall erinnert er an seine Gegenwart. Der Mensch insbesondere fühlt den Tod nicht bloß als ein unvermeidliches Fatum, als ein Schicksal, dessen Erfüllung ihm unbedingt gewiß ist, sondern tief in seinem Innersten fühlt er auch den Tod als ein verschuldetes Verhängniß, als eine Offenbarung des göttlichen Zornes über die eigene Sünde (S. 27). Schon daraus läßt sich schließen, daß der Tod, wie er jetzt eintritt, nicht ein natürlicher Vorgang ist. Natürlich ist er wohl an und für sich, insofern der Mensch vermöge seiner sinnlichen Natur der Verwesung unterworfen ist und nur durch ein besonderes Gnadengeschenk derselben entrückt werden konnte. Man mag darum sagen, daß die Lebenswelt nur bestehen könne, wenn es im Einzelnen Vergänglichkeit gebe: die Erscheinungen des gemeinen Todes sind nicht die natürlichen, sondern die naturwidrigen. Der Tod des Menschen muß eine andere Ursache haben. „Er dringt in das Wesen des Menschen ein von der geistigen Seite her als die Folge der Sünde, er fängt auf dem ethischen Gebiete an und äußert sich zunächst in dem Unfrieden eines bösen Gewissens, sowie auch in der völligen Störung, ja sogar in der theilweisen Zerstörung seiner höchsten geistigen Kräfte" (S. 15). Welcher Kräfte, sagt uns freilich der Verf. nicht, so wenig als er die Theile bezeichnet, welche verloren gegangen sind. Vernunft und freier Wille, die er wohl meint, sind ebenso untheilbar als untrennbar mit dem Wesen des Menschen verbunden. Der Tod sei nun nicht nur eingedrungen auf das leibliche Dasein des Menschen, sondern „noch weiter mußten sich nach einer innern Nothwendigkeit die Wirkungen des sündlichen Abfalls erstrecken, nämlich auch bis auf die Schöpfung, bis auf die ganze Natur. Denn diese ist nicht etwa nur die zufällige Umgebung des Menschen, auch nicht bloß seine äußere Lebenssphäre, sondern gleichsam sein weiterer Leib . . . . . Der Mensch ist das Haupt ihres wunderbaren Organismus" (S. 20). Die Offenbarung verkündigt allerdings den Fluch, der auch die Natur traf, aber dadurch ist der Schluß auf die Entstehung des Todes in der Natur noch nicht berechtigt, am wenigsten berechtigt mit Berufung auf einzelne Schriftstellen. Wenn der Apostel (Röm. 6, 23) sagt: „Der Sünde Sold ist der Tod," so kann doch nur der Sünder diesen Sold erhalten. Eine Bestätigung findet die Exegese des Verf. (S. 26) gewiß nicht in Röm. 5, 12: „Demnach gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in diese Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so auf alle Menschen der Tod übergegangen ist, weil alle in ihm gesündigt haben," denn hier ist offenbar nur vom Tode des Menschen die Rede. Man wird dem Spotte der Naturforscher kaum entgehen können, wenn man das Gesetz des Todes auch in der Thierwelt vorher aufgehoben sein läßt. Die Restitutionshypothese, der sich der Verf. zuneigt, während er in der 1. Auflage Schöpfungsperioden annahm (S. X), findet freilich ein bequemes Mittel, dem Widerspruch mit den paläontologischen Thatsachen auszuweichen; aber es ist nicht eben so sicher als bequem. Denn die Andeutungen der h. Schrift reichen keineswegs hin, um in den „urweltlichen Schöpfungsperioden mit ihren abenteuerlichen und ungeheuern Bildungen nicht eine normale Entfaltung der schöpferischen Weisheit Gottes" zu sehen, „sondern das Hineinragen einer dämonischen, gefallenen Geisterwelt, welche auf die schöpferisch erregten Erdmassen einwirkend jene wunderbaren Gebilde hervorbrachte, welche ihrem Ursprung gemäß auch in gegenseitigem Haß sich befehden" (S. 14). Mag man auch dem Geisterfall irgend einen Einfluß auf den Schöpfungsplan einräumen, ein Kampf

1) Bei diesem Anlaß sei auch noch kurz auf eine andere Schrift des Verf. hingewiesen. In K.'s „Beiträgen zur Geschichte der Stadt Geseke" (Werl 1868) ist auf 99 kleinen Octavseiten eine große Menge historischer Nachrichten und Notizen über diese alte westfälische Stadt niedergelegt; und schon deswegen werden sie in dem Kreise, für den sie zunächst bestimmt sind, auf beifällige Aufnahme und Verbreitung rechnen dürfen. Aber auch wer immer für die Geschichte unseres deutschen Städtewesens sich interessirt, wird gern Einsicht nehmen von einer Schrift, welche diese Entwicklung bezüglich eines Ortes behandelt, bei dem die Ansprüche und der Einfluß des Erzbischofs von Köln, des Bischofs von Paderborn und der in Geseke selbst residirenden Stifts-Äbtissin concurrirten. Ebenso hat das dritte Capitel („die kirchlichen Processionen in Geseke und ihre Beziehung zur Stadtgeschichte") ein mehr als locales Interesse, insofern nämlich die Verbindung des religiösen und des bürgerlichen Lebens in den frühern Jahrhunderten hier anschaulich dem Leser sich vor Augen stellt. E.

nach gnostischer Art zur Bannung der dämonischen Einwirkung ist dem christlichen Bewußtsein doch weniger entsprechend, wie denn auch die Thiere nach dem Fall nicht etwa bloß verwildert, sondern in andere Wesen umgewandelt worden sein müßten.

Die Lehre vom innern Wesen des Todes (S. 34 ff.) und der Auferstehung sind passend sachlich in innige Beziehung zu einander gebracht worden, da die letztere durch die erstere wesentlich bedingt wird. Nicht mit Unrecht macht der Verf. nachdrücklich auf seinen Hauptgedanken aufmerksam, „daß das eigentliche, unvergängliche Wesen unseres menschlichen Leibes nicht in den materiellen Stoffen desselben, nicht in unserm Fleisch und Blut besteht, sondern in seiner organischen Grundform" (S. 41). Die Form ist das dem Individuum Eigenthümliche, es von allen andern Unterscheidende; auf ihr muß darum auch bei der Auferstehung die Identität, die „Selbigkeit," wie Oswald übersetzt, unserer Leiber vorzugsweise beruhen, welche freilich nicht für sich allein bestehen kann, sondern in nahe Beziehung zum Stoff gebracht werden muß. Der Verf. geht aber zu weit, wenn er noch einen dritten Bestandtheil annimmt. Er kommt damit eigentlich zu einem dreifachen Leibe, dem grob materiellen, der ätherischen Stofflichkeit, welche mit dem Leibe als Lebenskeim zu Grabe getragen wird, und der stofflosen, phänomenellen Grundform (S. 72). Denn dafür bietet die h. Schrift doch keine Anhaltspunkte, daß die Seele nach dem Tode eine ideelle Leiblichkeit (S. 52), einen ideellen Schattenriß des Leibes, eine feinere Leiblichkeit, welche nichts anderes wäre als die charakteristische und organische Grundform unseres Leibes (S. 67), haben müsse. Die innige Beziehung zwischen Leib und Seele legt allerdings der Vernunft schon den Gedanken nahe, welchen die Offenbarung in der Lehre von der Auferstehung der Leiber ausspricht; aber die Annahme der Existenz der Seele ohne Leib nöthigt durchaus noch nicht, den menschlichen Geist dem göttlichen gleich zu stellen, der allein körperlos sei; auch die Engel sind ja ohne Körper. Die somnambülen und andere Zustände (S. 69) sprechen mehr gegen eine solche Seelenhülle, da hier die Obmacht des Geistes über den Körper sich am auffallendsten kundgibt.

Wenn der Verf. die Lehre vom Purgatorium verwirft, so können wir dies ihm als orthodoxem Protestanten nicht verübeln; aber eigenthümlich muß es doch mit seinen Gründen bestellt sein, wenn er von der damit nahe verwandten „Läuterungshypothese" erst seit dem Erscheinen der 1. Auflage abgekommen ist. Er sagt:

Jedoch drängt sich hier noch eine wichtige Frage hinsichtlich ihrer [der seligen Geister im Mittelzustande] sittlichen Beschaffenheit auf, welche eine besonnene, tiefer eingehende Erwägung verdient, nämlich: ob eine Läuterung der Seelen im Zwischenzustande stattfindet oder nur eine fortschreitende sittliche Vollendung? ob der Zwischenzustand also für die selig Verstorbenen noch ein Purgatorium sei oder nur der Ort einer seligen Ruhe? So entschieden wir früher [in der 1. Auflage] für die erstere Anschauung uns ausgesprochen haben, so entschieden sind wir jetzt von der alleinigen Richtigkeit der andern Anschauung durchdrungen, weil wir die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die sog. „purgatorische Bedeutung" des Zwischenzustandes schriftwidrig ist, auf gefährliche Abwege führt und endlich gegen eine tiefere Erkenntniß des Todes streitet (S. 109).

Die „gefährlichen Abwege" sind ihm aber keine andern als der „grob-sinnliche Irrthum des Katholicismus." Eine Läuterung kann allerdings nur für noch nicht ganz reine, der Läuterung bedürftige Seelen angenommen werden; darum muß die Läuterungshypothese „unwillkürlich" zur Lehre vom Purgatorium führen: aber ist sie erst schriftwidrig, seitdem man diese nothwendige Consequenz gewahrte? Diese Vermuthung legt sich um so näher, als sich protestantischer Seits sichtlich das Streben zeigt, in irgend welcher Form das Gebet für die Verstorbenen wieder aufzunehmen, so daß sich der Verf. selbst veranlaßt sieht, eine amtliche Consistorialerklärung als entschieden bedenklich zu bezeichnen (S. 133 Anm.), was ihn übrigens nicht hindert, „Fürbitte und Communion," am Todtenfeste in evangelischer Weise abgehalten, die Feier des Sacraments durchaus nicht für eine krypto-katholische Irrlehre zu halten (S. 134). Die historischen Zeugnisse sind in diesem Punkte zu entschieden, als daß sie geradezu ignorirt werden könnten. Daß aber Gebet und Opfer in der Urkirche nicht bloß den Zweck gehabt haben, „zu den Geistern jener »vollendeten Gerechten« in eine nähere Beziehung zu treten" (S. 130), kann der Verf. aus einer Stelle des h. Cyprian, die wir beispielshalber anführen, entnehmen: Episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter observantes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur (ep. 66). Sehr früh hat sich demnach „der grob sinnliche Irrthum des Katholicismus" geltend gemacht, haben sich die „Seelenmessen" der katholischen Kirche (S. 131) gebildet! Was aber die tiefere Erkenntniß des Todes betrifft, welche dahin führt, „die allerdings nothwendige Läuterung der Seelen von der anhaftenden Sündhaftigkeit in den Act des Todes selbst zu verlegen" (S. 111), so scheint der Verf. den Widerspruch nicht bemerkt zu haben, in welchen er dadurch mit seiner eigenen Argumentation kommt. Wenn es auf der Hand liegt, wie mit pelagianischer Flachheit bei der Lehre vom „mechanischen Läuterungsprocesse," d. h. vom Fegfeuer, die Tiefe des sündlichen Verderbens verkannt wird, so muß die Lehre, daß die ganze nothwendige Läuterung in den Act des Todes verlegt werden soll, vollkommen pelagianisch lauten. Ob die Ansicht des Verf., „für solche Verstorbene, deren Seligwerden uns zweifelhaft ist, in der Stunde ihres Abschiedes den herzlichen Seufzer zu thun, daß Gott ihrer Seele um Christi willen wolle gnädig sein und, so es möglich ist, ihr die ewige Seligkeit schenken wolle" (S. 133), die Tiefe des sündlichen Verderbens besser zum Bewußtsein bringt, als die kirchliche Lehre, welche zum Gebet und Opfer für die Verstorbenen auffordert, dürfte unschwer zu entscheiden sein. Warum soll man dann außerdem noch nach der „nüchternen und treffenden" Aeußerung Luthers für die Todten ein- oder zweimal beten, wenn der einzige Act des Todes das Fegfeuer ersetzt? Wer aber eine Erlösung der Seelen aus dem „Hades" und einen Uebergang derselben zur Seligkeit (S. 133) lehre, sagt uns der Verf. nicht. Solche Insinuationen könnten wohl einmal ihren Dienst gethan haben.

Wir bemerken noch, daß durchgehends der ascetische Zweck im Auge behalten und die ernste Materie mit dem nöthigen Ernst behandelt wurde, was nicht verfehlt, auf das empfängliche Gemüth einen tiefen Eindruck zu machen.

Tübingen. Schanz.

Liturgik.

Die Orgel, ihre Aufgabe und Lage in den katholischen Kirchen. Mit besonderer Rücksicht auf die Lage der Orgel im Dome zu Osnabrück. Münster, Russell 1868. 38 S. 8. 4 Sgr.

Da die Ausbildung der Orgel zu ihrer dermaligen Vollkommenheit und Dimension diesseits der romanischen und gothischen Kunstepoche liegt, so war in ältern Kirchen die Lage der Orgel im Bauplan nicht vorgesehen, und wurde dieselbe dort später oft an einer Stelle angebracht, wo sie in die bauliche Construction der Kirche störend eingreift. So ergab sich denn bei Restauration älterer Kirchen vielfach die Frage nach der bessern Lage der Orgel, deren Lösung der Verf., durch das Auftauchen einer ähnlichen Frage bei der in Angriff genommenen Restauration des Osnabrücker Domes veranlaßt, in vorliegendem Schriftchen sich unterzieht. Die Lage der Orgel ist nach ihm abhängig 1) von der Architektur der Kirche, 2) von den Zwecken, denen die Orgel dienen soll, 3) von den besondern Rücksichten, welche für die Orgel zu nehmen sind, wohin der Verf. solche rechnet, die der Orgel als einem complicirten und kostbaren, vor dem schädlichen Einflusse der Sonne wie der Feuchtigkeit zu schützenden Werke zu schenken sind.

Die Beantwortung der ersten Frage resumirt der Verf. S. 10 dahin, „daß die Orgel in der Kirche keine Stelle einnehmen darf, wo sie das Charakteristische des Baues beeinträchtigen oder irgend einen wesentlichen Theil desselben hindern würde, sich vollkommen geltend zu machen.“ Letzteres möchte jedoch dahin zu beschränken sein, daß die Orgel durch ihre Lage den Totaleindruck der Kirche nicht beeinträchtigen darf; denn in einer richtig angelegten Kirche haben sich einzelne Theile nicht „geltend zu machen,“ sondern alles Einzelne ist dienender Natur und zielt auf den Altar ab, auf welchem im Meßopfer das Mysterium des Glaubens sich darstellt, woraus, wie S. 13 sehr richtig bemerkt wird, „jede heilige Handlung, die in den katholischen Kirchen vorgenommen wird, zu erklären ist.“ Von hier aus würde sich auch für die Beantwortung der zweiten Frage, nach dem Zwecke der Orgel, eine Lösung haben finden lassen. Man kann den S. 11 vorgelegten Sätzen, daß die Hauptaufgabe der Orgel die Unterstützung des liturgischen Gesanges, und daß der Gesang, welcher dem Wesen des katholischen Gottesdienstes am meisten entspricht, der liturgische ist, nur völlig beistimmen. Aber mit der Erklärung des letztern S. 13 als eines solchen, „wie er sich in den liturgischen Büchern der Kirche vorfindet,“ bin ich nicht einverstanden, und glaube in einer frühern Recension (Sp. 551), auf welche ich hier auch für die folgenden Bemerkungen verweise, den Begriff des liturgischen Gesanges aus dem Wesen der Liturgie als Volksgesang genauer bestimmt zu haben. Die durch die Rubricisten fast typisch gewordene Unklarheit und Schwankung in der Anschauung der Kirche von liturgischem Gottesdienst und Gesang ist auch unserm Verf. eigenthümlich, indem er den letztern bald als Gesang der Gemeinde, bald als den gregorianischen Gesang bestimmt und dann, wie es scheint, zur Ausgleichung beider Auffassungen den Gesangchor als Mandatar des Volkes hinstellt, S. 13. 14. 22. Doch ist die letztere Auffassung vorwaltend und wünscht er daher auch S. 35 in größern Kirchen die Orgel in die Nähe des Chores verlegt und auf den Volksgesang keine weitere Rücksicht genommen zu sehen, obwohl es ihm nicht gelang, die vom ‚Osnabrücker Volksboten‘ im Hinblick auf den Pfarrgottesdienst vertretene Lage der Orgel im westlichen Abschlusse des dortigen Domes als unbegründet zu erweisen.

Fragen, wie die vorliegende, finden am sichersten eine befriedigende Lösung nicht sowohl auf Grund einer mehr oder minder beliebigen Zurechtlegung „kirchlicher Grundsätze,“ S. 3. 24. 26. 27, als vielmehr durch eine unbefangene Prüfung an der Hand der Geschichte, deren Thatsachen lehrreich zu sein pflegen und auch hier zureichende Anhalte bieten möchten. Es ist unbestritten, daß die Orgel in der Kirche nur eine dem Gesange dienende Aufgabe hat, und es fragt sich hier sofort: welche Stellung hatte der Geschichte zufolge die Orgel 1. zum gregorianischen Gesange, 2. zum Volksgesange?

ad 1. Der gregorianische Gesang hatte bereits, wie auch der Verf. S. 24 andeutet, seine volle Ausbildung in der Kirche, als an eine Orgel noch nicht gedacht wurde. Seine diatonische und melodische Natur, die chromatische und harmonische der Orgel beruhen, wie das bewegliche Element des erstern und das schwerfällige der letztern in grundsätzlichen Verschiedenheiten, welche eine Combination beider ohne Beeinträchtigung ihrer Eigenart höchstens in den einfachern Partieen des Ordinarium missae gestatten. Seine vorzüglichste Pflege in Sängerschulen, wie seine abgeschlossene Anwendung bei der Conventmesse fand dieser Gesang in dem kanonischen Leben, und auch nur dort, wo dieses in schwachen Resten und Erinnerungen an seine ehemalige Bedeutung noch fortlebt, erhielt er sich bis heute, wenngleich mit starken Beschränkungen. Als die Orgel ausgebildet war, finden wir, wie S. 25. 26. 27 auch angedeutet wird, in größern Kirchen für den Gottesdienst meist eine kleine Orgel auf dem Chore angebracht.

ad 2. Liturgie und Pfarrgottesdienst sind der Geschichte zufolge deckende Begriffe, wie liturgischer Gesang und Volksgesang. Wenngleich nun der Verf. die dermalige Anwendung des deutschen Kirchenliedes S. 21 „als ein Zugeständniß, welches man in der Weise der Reformation niemals hätte machen sollen,“ bezeichnet und S. 20 „als einen verwerflichen Mißbrauch, auf dessen Beseitigung mit eben so großer Vorsicht als Entschiedenheit Bedacht zu nehmen sei, sofern dem Geiste der Kirche gemäß verfahren werden solle,“ so möchten diese Auffassungen mit dem Wesen der katholischen Liturgie nicht übereinkommen, und es mit seiner Intention, den gregorianischen Gesang zu allgemeiner Geltung gebracht zu sehen, bei einem frommen Wunsche bewenden. Denn von vielem andern abgesehen, muß hier schon die Thatsache instructiv erscheinen, daß das kanonische Leben, welches durch seinen ganzen Chordienst, namentlich auch durch die Lesung der h. Schrift wie der Homilieen der Väter, lange Zeit eine ausgezeichnete Schule für die theologische und kirchliche Bildung der Kleriker abgab, in dieser seiner wichtigsten ursprünglichen Bedeutung der Geschichte anheimfiel, seitdem sich unabhängig von demselben eine theologische Wissenschaft ausbildete und für die Bildung des Klerus andere Institute eintraten, in welchen, da der Klerus bei geänderten Zeitverhältnissen numerisch verringert und vorzugsweise an die Seelsorge gewiesen ist, die Ausbildung im gregorianischen Gesange und dessen Anwendung eine nur untergeordnete Pflege finden kann. Es wird in der vorwürfigen Frage nur in der Regel übersehen, daß geschichtlich die Ausbildung des deutschen Volksgesanges und die der Orgel Hand in Hand gingen, eine Thatsache, welche für die meisten, die Bedeutung und Lage der Orgel in der Kirche berührenden Fragen einen Aufschluß bieten dürfte. Hiernach möchten die Thesen des Verf. S. 11 etwa also zu modificiren sein:

1) Die Aufgabe der Orgel ist nicht zunächst die Unterstützung des gregorianischen Gesanges, sondern die des Volksgesanges.

2) Diejenige Lage der Orgel ist die beste, welche diesem Zwecke am vollkommensten dient und zugleich die beiden im Eingange bezeichneten Rücksichten befriedigt. In kleinern Kirchen ergeben sich hier in der Regel keine Schwierigkeiten; bei Anlage neuer läßt sich durch geschickte Combination vorsehen; bei Restauration größerer älterer Kirchen ist die bessere Lage der Orgel quaestio facti, die zumal in romanischen Kirchen keine geringen Verlegenheiten bieten mag.

3) Ist in einer Kirche neben dem Pfarrgottesdienste zugleich Chorgottesdienst, so ist für diesen, wenn die gewählte Lage der Orgel nicht ausreicht, eine kleine Orgel am Chore anzubringen.

Von Einzelheiten, worüber Bemerkungen zu machen wären, sehe ich hier ab.

Dingden. Cl. Meckel.

Religionsunterricht.

Lehrbuch der katholischen Religion für die obern Klassen der Gymnasien von Dr. **Anton Wappler**, fürsterzb. geistl. Rathe und Prof. der Theologie an der Universität in Wien. Drei Theile. III. Theil: Die katholische Sittenlehre. Wien, W. Braumüller 1869. XII u. 244 S. 8. 23 Sgr.

Kurzgefaßte katholische **Glaubens- und Sittenlehre** zum Gebrauche in der ersten Klasse der Mittelschulen von Dr. **Johann Leinkauf**, k. k. Gymnasial-Professor an der theresianischen Akademie. Mit Genehmigung des hochwürdigsten fürsterzbischöflichen Ordinariates zu Wien. Wien, H. Kirsch 1869. 144 S. 8. 12 Sgr.

Leitfaden zum Unterrichte in der katholischen Religion für Latein- und Gewerbschulen, Pro- und Real-Gymnasien ꝛc. von **Joh. v. Matha Hiltensberger**, k. Gymnasialprofessor. Mit bischöflicher Approbation. Kempten, Kösel 1868. VIII u. 168 S. 8. 16 Sgr.

1. Der dritte Theil des Religionshandbuches von Wappler [vgl. Sp. 391], die Sittenlehre enthaltend, bildet den Schluß des Werkes. Die Sittenlehre wird definirt als „die Lehre von dem sittlich guten oder gottgefälligen Leben des Menschen auf Grund

der durch die Kirche verkündeten göttlichen Offenbarung in Christo." Sie wird nach einigen Vorbemerkungen über „das Princip und die allgemeinen Grundbedingungen des sittlich Guten" in drei Hauptstücken abgehandelt: 1. Grundlegung des gottgefälligen Lebens (Wiedergeburt des Menschen, die christliche Tugend; Verlust des gottgefälligen Lebens, die Sünde; erneuerte Grundlegung des gottgefälligen Lebens, die Bekehrung durch den Empfang des Sacraments der Buße). 2. Darstellung des gottgefälligen Lebens: a. in der Richtung auf Gott (innere und äußere Gottesverehrung); b. in der Richtung auf die Geschöpfe Gottes (Bethätigung der christlichen Selbstliebe und zwar in Ansehung der eigenen Person, der irdischen Güter, des guten Rufes; Bethätigung der christlichen Nächstenliebe im allgemeinen, und in den besondern gesellschaftlichen Verhältnissen: Familie, Staat, Kirche). 3. Vervollkommnung des gottgefälligen Lebens (Reinigung des Herzens, Vervollkommnung der Tugend, allgemeine und besondere Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit, Stand der christlichen Vollkommenheit auf Erden, wunderbare Begnadigung heiliger Menschen durch wunderbare Gnadengaben und übernatürliche ekstatische Zustände, Austritt aus dem irdischen Leben). — Diese Anordnung und Eintheilung ist recht übersichtlich; nur ist es so nothwendig geworden, manche Sachen hier zur Sprache zu bringen, die zur Erleichterung für den Schüler besser im Zusammenhange mit den betreffenden Glaubenslehren im 2. Theile vorgetragen wären, z. B. die Rechtfertigung, Empfang des Bußsacramentes, Anhörung der h. Messe, die h. Communion und was damit weiter zusammenhängt. Dabei sind einige Partien zu umständlich, z. B. die Lehre von den Verträgen, wo 13 verschiedene Arten von Verträgen behandelt werden. Auch sind in diesem Bande wieder verschiedene Fragen zur Sprache gebracht, die nach unserm Dafürhalten in einem Schulbuche besser ganz übergangen würden, und einige Versehen, Inconsequenzen und Unklarheiten sind mituntergelaufen; z. B.:

Die Lehren einer bloß philosophischen Sittenlehre sind bloß menschliche Lehren, und sie entbehren nicht nur der objectiven Beglaubigung und unumstößlichen Gewißheit, sondern auch der verpflichtenden Kraft und der nöthigen Sanction (S. 1). Das natürliche Gesetz ist der durch das natürliche Licht der Vernunft uns kundgegebene Wille Gottes als Richtschnur unserer Handlungen. Es gebietet alles, was mit dem heiligen Willen Gottes als dem ewigen Gesetze übereinstimmt, und es verbietet alles, was dem heiligen Willen Gottes entgegen ist. Es gibt wirklich ein natürliches Sittengesetz, oder mit andern Worten, Gott gibt seinen Willen allen Menschen durch das natürliche Licht der Vernunft zu erkennen u. s. w. (S. 6). — Die Vernunft ist jene Seelenkraft, mit welcher wir Gott und das Uebersinnliche überhaupt, und somit auch den heiligen Willen Gottes, zwar nicht in seiner Anwendung auf einzelne Fälle, aber doch im allgemeinen zu erkennen im Stande sind (S. 13). Der Mensch erkennt durch seine Vernunft nicht nur den Willen Gottes, sondern er weiß sich auch an den göttlichen Willen als an das Gesetz seines Lebens gebunden, und er wendet zugleich das erkannte Gesetz auf die einzelnen zu vollbringenden oder vollbrachten Handlungen an" (S. 14).

Wie soll man diese Sätze mit einander in Einklang bringen, und wie verhält es sich nun mit der Sache: hat das natürliche Gesetz verpflichtende Kraft oder nicht? kann die Vernunft den Willen Gottes in seiner Anwendung auf einzelne Fälle erkennen oder nicht? — Die Lehre vom Gewissen ist überhaupt etwas mangelhaft, und Gewissen als Vermögen und als Ausspruch nicht aus einander gehalten. Das laxe Gewissen wird erklärt als ein solches, „wobei man aus einem unbedeutenden Grunde dasjenige für erlaubt hält, was verboten ist, oder da nur eine läßliche Sünde sieht, wo eine schwere ist" — das enge Gewissen, „wobei man für eine Sünde hält, was nicht Sünde ist." Das zweifelhafte Gewissen wird bezeichnet als „dasjenige, welches über die Erlaubtheit einer Handlung schwankt." Alle drei Erklärungen sind mangelhaft; das laxe Gewissen kann auch Gebotenes als indifferent ansehen und also im Falle der Unterlassung gar keine Sünde erkennen; das enge Gewissen kann auch noch läßlich Sündhaftes als Todsünde erachten, und der Zweifel des Gewissens kann sich auch darauf erstrecken, ob etwas geboten sei oder nicht, und ob etwas geboten oder verboten sei. Die Verhaltungsmaßregeln in Bezug auf Collision der Pflichten und in Bezug auf das zweifelhafte Gewissen sind desgleichen nicht genau angegeben. Ueber das bejahende Gebot heißt es: „es verpflichtet immer, aber nicht für immer, d. h. es muß nicht nothwendig in jedem einzelnen Augenblicke erfüllt werden, sondern von Zeit zu Zeit, unter gewissen Umständen und Bedingungen. Ein verneinendes Gebot verpflichtet jedoch immer und für immer, d. h. für jeden Augenblick, so daß die Beobachtung desselben in keinem Augenblicke unterlassen werden darf." Abgesehen von dem wunderlichen Ausdrucke des letzten Satzes („die Beobachtung des verneinenden Gebotes darf in keinem Augenblicke unterlassen werden") ist hier offenbar bedingtes und unbedingtes Gebot mit dem bejahenden und verneinenden verwechselt; die Begriffe decken sich aber nicht. — So kommen auch in dem speciellen Theile einzelne Ungenauigkeiten vor.

Im Allgemeinen also geht unser Urtheil über das Lehrbuch der katholischen Religion von Wappler dahin, daß dasselbe in der Gestalt, worin es jetzt vorliegt, nicht unbedingt empfohlen werden könne; in seiner Anlage und Einrichtung hat es manche Vorzüge, aber von dem Stoffe wünschten wir manches ausgeschieden und die Darstellung stellenweise überlegter und präciser.

2. Das Buch von Leinkauf ist bestimmt zum Gebrauche in der ersten Classe der Mittelschulen; damit wird eine Classe gemeint sein, die etwa unserer Quarta an Gymnasien gleichsteht. Die Anordnung der Glaubenslehre ist nach dem apostolischen Symbolum getroffen, die der Sittenlehre nach den zehn Geboten. Einige Schlußparagraphen handeln dann noch von den guten Handlungen, Tugend und Sünde und den Verschiedenheiten derselben. An dem Büchelchen gefällt uns besonders die Form der Darstellung; man könnte sie die aphoristische nennen. Nach unserer Ansicht empfiehlt sich eine solche vor allem für ein Religionshandbuch; die umständliche und belebtere Ausführung muß dem mündlichen Vortrage überlassen bleiben; enthält das Buch schon eine ausgeführte Darstellung, so erschwert es dem Lehrer den Vortrag, den Schülern das Lernen. Abgesehen von dieser Eigenthümlichkeit, ist die Darstellung sonst vielfach verfehlt und nachlässig. So lautet S. 21 ein Passus also:

Zur Zeit, als der Erlöser kommen sollte, lebte zu Nazareth eine fromme Jungfrau, mit Namen Maria, die aus dem Geschlechte Davids, und mit einem Manne, Namens Joseph, der aus dem Geschlechte Davids war, verlobt war. Als sie einst betete, kam der Erzengel Gabriel zu ihr und sprach: Gegrüßet seist du, Maria! u. s. w. Maria sprach zu dem Engel: Wie wird dies geschehen, da ich Gott ewige Jungfrauschaft gelobt habe u. s. w.

Wenn das thatsächlich auch alles so richtig ist, so darf man es doch nicht in solcher Weise als historisch überliefert erzählen. — „Die Reue, heißt es S. 66, ist ein Abscheu vor der Sünde über alles Uebel und ein innerlicher Schmerz über die Beleidigung Gottes mit dem ernstlichen Vorsatze, Gott nicht mehr zu beleidigen. Die Reue muß 1. innerlich, 2. übernatürlich, 3. über alles, 4. allgemein sein." Wie ist die einfache und klare kirchliche Erklärung von Reue hier entstellt, und was ist das für ein Ausdruck: „die Reue muß über alles sein"! Solcher Provincialismen kommen mehrere vor, und dergleichen mangelhafte Erklärungen ziehen sich durch das ganze Buch. Einzelne Sätze sind ganz unverständlich, z. B. S. 81.

Die Strafen der Verdammten dauern ewig, weil die Todsünde als Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes von seiner Gerechtigkeit eine Strafe fordert, die ohne Ende ist, weil sie an sich unendlich nicht sein kann.

Stellenweise scheinen Druckfehler daran Schuld zu sein, z. B. S. 71: „die Genugthuung ist so nothwendig, daß, außer dem Falle der Unmöglichkeit solche zu leisten, das Sacrament der Buße unvollständig wäre." Durch ein nach dem Worte Buße eingeschaltetes „ohne sie" bekäme der Satz wenigstens Sinn, wenn er auch strenge genommen noch nicht richtig wäre.

3. Der Leitfaden von Hiltensberger ist ein gehaltreiches, mit Kenntniß und Geschick angelegtes und ausgearbeitetes Büchelchen. Der Verf. sagt, es sei aus der Schule herausgewachsen, und das sieht man demselben an. Die Form der Darstellung ist die katechetische, sie ist eingekleidet in Frage und Antwort. Logische Ordnung und Klarheit schienen dem Verf. vor allem geboten, und die hat er auch in einem hohen Grade erreicht. Zweifelhaft ist mir nur, ob das Büchelchen nicht für die Classen, wofür es bestimmt ist (etwa die vier untern Classen unserer Gymnasien), zu abstract gehalten ist, etwas zu hoch greift und bisweilen gesuchte und nutzlose Fragen stellt. Einiges ist auch nicht stichhaltig und nicht richtig, z. B. wenn darauf Gewicht gelegt wird, daß es im Symbolum heiße, Christus sei „auferstanden", nicht „auferweckt", er sei gen Himmel „gefahren", nicht „aufgenommen"; in der h. Schrift sind doch diese Ausdrücke wiederholt gebraucht. Die Kirche wird erklärt als „die Gesammtheit aller Christen, die den Papst zu Rom als ihr Oberhaupt anerkennen," und gleich dahinter heißt es: „Sie wird eingetheilt in die streitende — leidende — triumphirende Kirche." Die Erklärung ist offenbar zu dürftig, und diese Eintheilung gehört nicht hierhin, sondern in die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Oder erstreckt sich die Obergewalt des Papstes auch noch über die Seelen im Fegfeuer und die Heiligen im Himmel, wie man nach dieser Erklärung und Zusammenstellung doch annehmen müßte? — S. 96 wird angegeben: „Der Gerechte fällt des Tags siebenmal" Spr. 24, 16. So hört man den Vers fast gewöhnlich citiren; der Zusatz „des Tags" oder „in einem Tage" fehlt aber in dem Texte der h. Schrift [1]).

Recklinghausen. Hölscher.

1) Vgl. Teipel, Ueber Sprüchw. 24, 16, in der Tüb. Q.-S. 1857, S. 591. Die Sixtinische Ausgabe der Vulgata hat: septies enim in die cadit iustus, die Clementinische richtig: septies enim cadet iustus. R.

Philosophie.

Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. Von Dr. **Georg Hagemann**, Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster. A. u. d. T.: Elemente der Philosophie. III. Münster, Russell 1868. VIII u. 166 S. 8. 15 Sgr.

In dem Referate über die erste Abtheilung von Hagemanns „Elementen der Philosophie" (Lit.-Bl. 1868, 836) habe ich den Leistungen des Verf. alle Anerkennung gezollt, aber mit Bezugnahme auf Stöckls „Lehrbuch der Philosophie" geäußert, die „Elemente der Philosophie" seien mehr als Leitfaden für akademische Vorlesungen als für das Selbststudium zu empfehlen. Nach Durchlesung des vorliegenden Heftes und Vergleichung desselben mit der Psychologie in Stöckls Lehrbuch muß ich mein Urtheil modificiren. Ich habe dies bereits in der Beilage No. 83 der ‚Augsb. Postzeitung' vom 29. Dec. 1868 gethan in den Worten:

In wissenschaftlicher Beziehung scheint Hagemann, so weit aus den bis jetzt vorliegenden Abtheilungen eine Vergleichung möglich ist, entschieden im Vorzuge zu sein. Denn Stöckl hat sich vermöge seiner ganzen literarischen Thätigkeit so sehr in die Scholastik vertieft und hineingelebt, daß es ihm nicht leicht mehr möglich sein wird, den wirklichen Fortschritten neuerer philosophischer Errungenschaften wirklich gerecht zu werden, während Hagemann, wie jedem kundigen Leser sogleich auffallen wird, nicht bloß in der Angabe der Literatur die Neuern berücksichtigt, sondern auch in seinen Ausführungen darauf vielfach Bezug nimmt und die haltbaren Ergebnisse derselben verwerthet. Während also Stöckl seine wissenschaftlichen Waffen größtentheils aus der Rüstkammer der Scholastik entlehnt, möchten wir von Hagemann sagen, daß er aus dem großen Schatze seines gründlichen Wissens Altes und Neues in reichlicher Fülle beizubringen weiß.

Es ist nur zu bedauern, daß die einzelnen Abtheilungen der „Elemente der Philosophie" nicht in so rascher Aufeinanderfolge erscheinen, als es im Prospectus in Aussicht gestellt war. So hätte die 2. Abtheilung, die Metaphysik, schon im November 1868 erscheinen sollen, während sie jetzt noch auf sich warten läßt. Da die Metaphysik die Grundlage und Voraussetzung für die Psychologie ist, so wollten wir beide Abtheilungen gleichzeitig besprechen, ein Vorhaben, das wir nun aufgeben zu sollen glauben [1]).

H. bezeichnet die Psychologie als „die Wissenschaft von den allgemeinen bewußten Seelenäußerungen, und ihre Aufgabe besteht darin, diese Aeußerungen nachzuweisen, zu ordnen und aus dem Seelenwesen als ihrem Realprincip zu erklären." Durch diese ihre Aufgabe und ihren Inhalt ist die Psychologie abgegrenzt gegen die übrigen verwandten Disciplinen, gegen Logik, Noetik und Metaphysik einer- und gegen Ethik, Juridik und Aesthetik anderseits. Wie die Metaphysik für die Psychologie, so ist diese für die drei zuletzt genannten Disciplinen die nothwendige Voraussetzung. — Gegen diese Verhältnißbestimmung zwischen Psychologie und Metaphysik kann zwar Verschiedenes eingewendet werden, vor allem dieses, daß die Metaphysik, insoweit sie sich mit dem Wesen der Seele zu befassen hat, dieses nur zu erkennen vermag aus den Wirkungen derselben, welche nur durch Erfahrung und Beobachtung erkannt werden können. Und da diese erfahrungsmäßige Erkenntniß die Psychologie zu vermitteln hat, so muß diese als die Voraussetzung der Metaphysik gelten. Diese Einrede ist begründet als ein Protest gegen eine apriorische Herleitung des Inhaltes der Psychologie aus der Metaphysik, was Hegel beabsichtigte; insoweit aber mit dieser Einrede die beliebte Unterscheidung von empirischer und rationeller Psychologie gestützt werden will, müssen wir uns mit H. dagegen aussprechen. Mit Recht sagt er, daß wir das Seelenwesen zwar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar aus seinen Aeußerungen erkennen können;

allein, wie kann man von Seelenzuständen, Seelenvermögen, ja selbst von einer empirischen Psychologie (Seelenlehre) sprechen, so lange man über das Dasein und Wesen der Seele nichts weiß? Vielmehr sind die sogenannten Seelenzustände zunächst einfach als Innenzustände zu bezeichnen, welche aber in ihrer qualitativen Verschiedenheit von den materiellen Erscheinungen den Schluß auf ein immaterielles einfaches Realprincip (Seele) rechtfertigen. Erst nachdem dieses Realprincip in seinem Wesen, Ursprung und Ziel erkannt ist, läßt sich ein Verständniß der Innenzustände als Seelenäußerungen, sowie der verschiedenen Wirkungsweisen der Seele gewinnen.

Aus der Stellung, welche die Psychologie zur Metaphysik einnimmt, folgt auch, daß zunächst die einfachsten Zustände aus dem Wesen der Seele erklärt werden müssen, und aus diesen wieder andere. Stellen sich aber Zustände ein, die aus den vorhergegangenen nicht zu erklären sind, so muß immer wieder auf das Seelenwesen zurückgegangen werden. Deshalb kann für die Psychologie weder die genetische Methode unbedingte Anwendung finden, noch die synthetische Construction a priori, noch auch die analytisch-inductive, letztere deshalb nicht, weil die Psychologie nicht als Naturwissenschaft behandelt werden kann, wie Herbart und seine Schule will.

Aus der Bestimmung der Methode ergibt sich die Eintheilung des Inhaltes der Psychologie in folgender Weise: Erster Theil. Grundlegung, in welcher zur Sprache kommen 1) das Seelenwesen, 2) die Wechselwirkung der Seele und des körperlichen Organismus, 3) das Resultat dieser Wechselwirkung in ihrer Ursprünglichkeit, 4) die Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewußtseins. Zweiter Theil. Allgemein menschliche Seelenzustände. Diese sind 1) Erkenntnißzustände, 2) Strebungszustände, 3) Gefühlszustände. Der dritte Theil behandelt die Modifica-

1) Wir bedauern diese Verzögerung um so mehr, als ein abgeschlossenes Lehrbuch der Philosophie ein dringendes und allgemein gefühltes Bedürfniß ist, wie die schnelle, beispiellose Verbreitung des Stöckl'schen Lehrbuches beweist, das bereits in zweiter Auflage vorliegt. Möge nur dieses Lehrbuch den gediegenern „Elementen der Philosophie" nicht den Eingang in die philosophische Welt erschweren!

(Die Metaphysik ist so eben erschienen. Die Red.).

tionen der allgemein menschlichen Seelenzustände und zwar: 1) Modificationen, die an jedem Menschen ausgeprägt sind (Geschlecht, Temperament, Lebensalter, Race), und 2) Modificationen, die nur bei einzelnen Menschenklassen sich finden (Somnambulismus, Hellsehen, das zweite Gesicht, Seelenkrankheiten). Den Schluß des Ganzen bildet eine psychologische Betrachtung der verschiedenen menschlichen Charaktere. — Als Abschluß der Einleitung gibt H. eine gedrängte Geschichte der Psychologie, angefangen von den Dichtern und Denkern Griechenlands bis herab auf unsere Zeit. Am Schluß dieser Geschichte sagt H. mit Recht: „Ulrici's Psychologie (Gott und der Mensch. I. Leib und Seele) nimmt unter den verschiedenen psychologischen Arbeiten wohl den ersten Platz ein; sie bietet eine scharfsinnige und meist glückliche Lösung der psychologischen Probleme." H. hat darum auch Ulrici vielfach benutzt und zu Rathe gezogen.

Der erste Theil ist zu kurz und fragmentarisch behandelt. Es hat dieses seinen Grund wohl darin, daß die Fragen über das Seelenwesen und die Stellung des menschlichen Geistes in der gesammten Wirklichkeit ihre Erledigung in der Metaphysik gefunden haben. Da aber dem Prospectus gemäß jeder einzelne Theil ein für sich abgeschlossenes Ganzes bilden soll, so hätten die „metaphysischen Voraussetzungen" doch etwas ausführlicher behandelt und begründet werden sollen. Namentlich ist nicht abzusehen, warum in der „Grundlegung" nicht auch die erste Art der Seelenthätigkeit näher in Betracht gezogen wurde, die in der Ausgestaltung und Hervorbildung der sinnlichen Leiblichkeit besteht und somit die Grundbedingung setzt für die Ermöglichung einer expediten Ausübung aller Functionen des bewußten und selbstthätigen geistigen Lebens und Strebens der Menschenseele. Diese Unterlassung kann nicht damit entschuldigt werden, daß man die Aufgabe der Psychologie eben nur in die Darstellung der „bewußten Seelenäußerungen" setzt, weil, wie gesagt, diese Aeußerungen der Seele nur mittelst der Leiblichkeit stattfinden können. Um so mehr hätte die entelechische Function der Seele in der Psychologie betont werden sollen, weil gerade in dieser Eigenschaft die Möglichkeit der Wechselwirkung und des Lebensverkehres zwischen Seele und Leib gegeben ist. Diese Wechselbeziehung selbst ist größtentheils nach Ulrici behandelt, wenn auch die von diesem aus der allgemeinen Verbreitung der Seele über den ganzen Körper abgeleitete Beschaffenheit der Seele als „Fluidum" bestritten wird, und zwar mit Recht, da wir uns kein Fluidum zu denken vermögen, das als „Eine, continuirliche, ungetheilte Substanz, und doch als ein Fluidum zu fassen" wäre. Die Seele „ist vielmehr ein einfaches Wesen, das wegen seiner Geistigkeit eben den ganzen Körper durchwirkt, ohne ihn an einem einzigen Punkte ausschließlich zu berühren." Wie dieses möglich sei, wird freilich nicht erörtert und wird auch niemals erklärt werden können, da der Geist sich der Beobachtung entzieht.

Die Seele steht also in Wechselbeziehung zum Leibe, und ist auch in ihren bewußten Thätigkeiten vielfach von der Beschaffenheit der Leiblichkeit bestimmt. Doch kann die Leiblichkeit und ihre verschiedene Zuständlichkeit allein nicht die reiche Mannigfaltigkeit des bewußten Seelenlebens erklären, sondern diese Mannigfaltigkeit führt auf verschiedene Vermögen in der Seele zurück. Wie viele solcher Vermögen anzunehmen seien, ist eine Streitfrage unter den Psychologen. H. scheint uns zur Lösung derselben den richtigen Weg eingeschlagen zu haben, indem er hier genetisch verfährt, so zwar, daß er den Entwicklungsgang der Seele nach Möglichkeit verfolgt und dadurch zu dem Resultate gelangt, daß drei Grundvermögen der Seele angenommen werden müssen, nämlich das Erkenntniß-, das Strebungs- und das Gefühlsvermögen. Bekanntlich ist diese Dreitheilung in der neuern Psychologie so ziemlich allgemein geworden. Die neuesten Arbeiten indeß kämpfen dagegen an und wollen für das Gefühlsleben kein eigenes Seelenvermögen anerkennen. Stöckl z. B. führt als die drei „Hauptseelenvermögen" an das Erkenntnißvermögen, das Begehrungsvermögen und das Vermögen der willkürlichen Bewegung, während er die Gefühle einfach auf das Begehrungsvermögen zurückführt. Neuestens hat auch Jungmann sich gegen die Annahme eines eigenen Gefühlsvermögens ausgesprochen [vgl. Sp. 517]. Nach Stöckl ist das „Gefühl im Allgemeinen nichts anderes, als jene innere Stimmung, welche jeder Affect oder jede Gemüthsbewegung, wenn sie in uns entsteht, in sich schließt, und welche je nach der Beschaffenheit dieser Gemüthsbewegung entweder angenehm oder unangenehm ist." Darnach wäre also das Gefühl die Folge des Affectes. Der Affect aber soll nur eine lebhaftere, stärkere Bewegung des Begehrungsvermögens nach einem Gute oder gegen ein Uebel sein. Wenn die Sache so sich verhielte, wäre allerdings ein eigenes Gefühlsvermögen überflüssig. Aber Stöckl hat die Richtigkeit seiner Bestimmung der Affecte nicht bewiesen. Die Affecte sind vielmehr Steigerungen der Gefühle, ungewöhnlich starke Gefühle, die je nach dem Grade ihrer Heftigkeit eine mehr oder minder starke Erschütterung der ganzen Seele zur Folge haben. Demgemäß können die Affecte nicht Bewegungen des Begehrungsvermögens sein, sowie auch deshalb nicht, weil solche heftige Erschütterungen in uns oft ganz plötzlich entstehen als Folgen von Seeleneindrücken und Apperceptionen, die mit dem Begehrungsvermögen in keinem nothwendigen Zusammenhang stehen, und weil im Gegentheil solche Affectionen vielfach die veranlassende Ursache der Bewegungen des Begehrungs- und Strebungsvermögens sind. Wir streben ja nur nach dem, was unserm Dasein und unserer Entwicklung förderlich ist, während wir dem Gegentheiligen entgegenstreben. Dieses Förderliche und Schädliche ist aber nicht immer ein bestimmt und klar Erkanntes und Gewußtes, sondern oft ein unmittelbar ohne alle Reflexion sich Aufdringendes, so daß es mehr gefühlt als gewußt ist. In solchen Fällen leiten also die Gefühle die Strebungen ein, wie jene umgekehrt auch oft wieder diesen folgen. Auch gibt es Gefühle (die intellectuellen und ästhetischen u. dgl.), die keine Strebungen zur Folge haben, wie es auch Strebungen gibt, die nicht nothwendig mit Gefühlen verschmolzen sein müssen. Daraus ergibt sich nun, daß die Gefühle zwar mit den Strebungen innigst verschmolzen, keineswegs aber damit identisch sind, wie sie ja auch mit den Vorstellungen nicht verwechselt werden dürfen, obgleich sie mit denselben enge zusammenhangen. Wir müssen darum H. Recht geben, wenn er ein eigenes Gefühlsvermögen annimmt.

Auch bezüglich der Verwerfung eines besondern Vermögens für die körperliche Bewegung — einer vis motrix — stimmen wir H. bei.

Wie die Seele als organisirendes Lebensprincip den Leib mit seinen Organen ausbildet und erhält, also auch die Bewegungsorgane, und zwar für die einzelnen Bewegungsarten unterschiedene Muskelgruppen, und wie sie ihre organischen Bewegungen zwar unbewußt, aber durchaus planmäßig ausführt, ebenso planmäßig bringt dieselbe Seele auf Geheiß ihrer bewußten Willensentschlüsse die willkürlichen Bewegungen zu Stande. Theilweise werden die willkürlichen Bewegungen allmählich angelernt. Sind sie aber einmal angelernt, so werden sie so leicht und schnell zu Stande gebracht, daß sie häufig in Folge der Angewöhnung auch absichtslos erfolgen. Zwischen dem Willen und der willkürlichen Körperbewegung noch ein besonderes Seelenvermögen — vis motrix — einzuschieben, ist ebenso überflüssig, als wenn man zwischen der organisirenden Lebenskraft und den organischen Bewegungen eine besondere Bewegungskraft einschalten wollte.

Wir fügen noch hinzu, daß die Annahme eines überflüssigen Vermögens unwissenschaftlich ist, weshalb in einem „Lehrbuch der Philosophie" kein solches Vermögen vertheidigt werden sollte.

Sind wir somit in allen wichtigern, principiellen Fragen mit dem Verf. einverstanden, so können wir uns um so leichter über einige zwischen uns bestehende Differenzen in Nebendingen hinwegsetzen, da dieselben dem Werthe des Ganzen keinen Eintrag thun. Solche Punkte sind z. B. die Behauptung, daß die Begriffe nicht durch Abstraction zu Stande kommen können, daß die Annahme der Vernunft als Vermögen der Ideen unstatthaft

sei, daß die Fähigkeit der Sprache nicht ursprünglich, sondern allmählich erworben, sowie daß das Wort nur eine willkürliche Bezeichnung des Gedankens sei, da jeder Gedanke, statt mit diesem, gerade so gut mit jedem andern Laute associirt werden könnte u. s. w. Auch hätten wir bei einigen Punkten eine größere Ausführlichkeit gewünscht, namentlich im dritten Theil, da die dort behandelten Modificationen der Seelenzustände für die Gegenwart besonderes Interesse haben. — Zum Schlusse möge noch bemerkt werden, daß diese Psychologie nicht nur sehr klar, sondern auch anziehend geschrieben ist.

Pleinting. J. Dippel.

Naturwissenschaft.

Das Formentwicklungsgesetz im Pflanzenreiche oder das natürliche Pflanzensystem nach idealem Principe ausgeführt. Von Dr. **F. Michelis**, Professor der Philosophie zu Braunsberg. Bonn, A. Henry 1869. XXIV u. 435 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Es ist ein erfreuliches Zeichen unserer Zeit, daß Männer der Wissenschaft, wie Michelis, Altum, Baltzer, Liebig u. A. mit aller Kraft ihres Wissens und Denkens dem Strome des Materialismus entgegen arbeiten, der hauptsächlich von England aus die ganze civilisirte Welt zu überfluthen droht. Bekanntlich stand Darwin mit seiner Transmutations- oder Descendenztheorie anfangs noch durchaus auf christlichem Standpunkte. Da aber diese Theorie, wie der Verf. S. XXI sehr treffend bemerkt, „nichts als eine Verdeckung der reinen Negation eines Principes für die Gestaltung der Formen ist," so mußten die Consequenzen aus dieser Theorie zu Ungeheuerlichkeiten führen, die wohl nicht größer sein konnten. Ferner sagt der Verf. an der angeführten Stelle: der Eifer, womit man in jüngster Zeit angefangen habe, sich diesem Schein einer Theorie in die Arme zu werfen, beweise nichts anderes, als daß dem wissenschaftlichen Bewußtsein jener Zustand der reinen Negation des Principes unerträglich, nebenbei freilich auch, bis zu welchem Grade der Schwäche des Denkens es herabgesunken sei.

Der Punkt, wo der Darwinismus bekämpft werden muß, liegt nach dem Verf. nicht in der Annahme, daß wir jetzt frühere Varietäten oder überhaupt Formen als Arten unterscheiden, die durch allmähliche Aenderung aus einander entstanden sein konnten, sondern in dem Mangel eines Principes für die Formverschiedenheit. Auf welchem Wege und in wie langer Zeit Gott die festen Formen (Arten) habe entstehen lassen, das ist eine offene wissenschaftliche Frage; wenn aber diese Formbildung eine bloß zufällige war (und eine Teleologie ohne einen zwecksetzenden Schöpfer ist bloß ein moderner Name für Zufälligkeit), wenn ihr nicht ein verständliches Princip zu Grunde liegt, so ist sie als Schöpfung, als Werk Gottes geleugnet. Hierhin verlegt der Verf. den Punkt, wo er mit seiner Arbeit beginnt. „Der unermeßlichen Formmannigfaltigkeit der Pflanzen liegt ein erkennbarer Gedanke zu Grunde," sagt er.

Die Urform ist die polar wachsende Achse mit der Differenzirung von peripherischem Blatt und der centralen Achsenspitze im obern Theile. Diese einfache Urform, wie sie etwa in einer Eiche im ersten Stadium des Wachsthums sich darstellt, ist als solche nicht Princip der wirklichen Formbildung, sondern sie erscheint einerseits gesteigert durch die Bildung der Blüthen in den Phanerogamen; denn die Blüthe, als Organ der Reproduction, bezieht sich auf die Differenzirung von Blatt und Achsenspitze. Die Staubgefäße sind umgewandelte Blätter, der Stempel als der centrale Theil ist bedingt durch die Hemmung des Wachsthums der Achsenspitze. Der peripherische Theil (Staubgefäße) reagirt in der Blüthe auf den centralen, wie in der Evolution des Individuums die fortwachsende Achsenspitze unterhalb derselben die Blätter bildet. Die Blüthe ist also die Umkehrung der Evolution des Individuums. Die Urform erscheint wie gesteigert durch die Blüthe in den Phanerogamen; in den Kryptogamen-Phanerogamen und Kryptogamen bildet sie einen logischen Gegensatz. In drei Stufen, den Heterosporen, den höhern und den niedern Kryptogamen, wiederholt sich die Zerlegung in den Gegensatz einer überwiegend blattartig peripherischen und einer achsenartig centralen Vegetation (Rhizokarpeen und Charazeen, Farnkräuter und Schafthalme, Flechten und Pilze), und zwischen diesen Gegensätzen stehen als angedeutete Ausgleichung die Selaginellen, die Moose, die Algen. Die Gegensätze stehen jedesmal genau auf derselben Stufe der Entwicklung. Bei den Phanerogamen ergibt sich das angedeutete umgekehrte Verhältniß der Blüthe zum Individuum als das Princip der Formentwicklung zunächst des Unterschiedes der Monokotylen und Dikotylen, zwischen denen eine die Dikotylenform anticipirende monokotyle und eine auf den monokotylen Typus zurückgreifende dikotyle Entwicklung steht; die Gymnospermen greifen von den Dikotylen aus auf die Kryptogamen zurück. So ist die Entwicklung abgeschlossen. — Hiermit haben wir den Grundgedanken des Verf. angedeutet. Jede Form wird nach ihrer Stellung in diesem Grundgedanken in ihrer ganzen Erscheinung erklärt, und es ist, wie der Verf. auch ausdrücklich in der Vorrede hervorhebt, von jedem allgemein philosophischen Raisonnement abgesehen worden.

Es ist klar und natürlich, wenn ein solches ideales Princip, ein herrschender Gedanke, nachgewiesen ist, so ist auch der Schöpfer in der Natur bewiesen. Die Wichtigkeit seiner Untersuchungen und Darlegungen erkennend, sagt der Verf. am Schlusse der Einleitung: Müßte aber meinem Versuche, die Resultate der Forschung im Denken zu verarbeiten, ein berechtigter Anspruch auf wissenschaftliche Berücksichtigung zugestanden werden, dann, meine ich, möchte er auch wohl bei den Meistern nicht bloß der botanischen, sondern der Naturwissenschaft überhaupt die Frage ernstlicher anzuregen im Stande sein, ob es nicht doch in der That zu früh war, an dem Rechte der Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere zu verzweifeln, weil die von Kant ausgehende Anregung bis dahin nur verunglückte und selbst ins Monströse auslaufende Versuche, wie den Hegel'schen und Schelling-schen, zu Wege gebracht hat, und ob nicht uns Deutschen doch noch schließlich eine andere Aufgabe hier gestellt sei, als mit dem englischen Empirismus und dem französischen Materialismus die Schwäche unseres eigenen Denkens in dem Sophismus einer des denkenden Schöpfers entbehrenden Schöpfung zu proclamiren.

Hervorgehoben muß noch werden, daß der Verf. erstens kaum irgendwo Veranlassung gehabt hat, die fast mit allgemeiner Uebereinstimmung aufgestellten Familien und selbst Familiengruppen anzutasten, und daß es eben nur darauf ankam, für den von jedem gründlichen Forscher geahnten Zusammenhang der Formen das richtige Princip und den klaren Ausdruck zu finden; zweitens daß sich aus dem entwickelten Gedanken für den Ausbau eines künstlichen Systems dennoch einige wesentliche Vortheile ergeben, wodurch das System keinem andern an Brauchbarkeit nachsteht, den idealen Grundgedanken aber weniger verbaut. Wir können es uns daher nicht versagen, das System des Verf. hier wiederzugeben, indem dadurch dem Leser das Verständniß des Buches sowie eine Uebersicht seines reichen Inhaltes näher gebracht wird.

I. Kryptogamen. Blüthenlose oder Sporenpflanzen.

1) Niedere Kryptogamen. Unterscheidung von Achse und Blatt noch nicht vorhanden. Algen. Flechten. Pilze.

2) Höhere Kryptogamen. Unterscheidung von Achse und Blatt vorhanden. Erste Reihe: Vorkeimspflanzen. Moose. Farnkräuter. Schafthalme. Zweite Reihe: Heterosporen. Selaginellen (Lykopodien). Rhizokarpen. Charazeen.

II. Phanerogamen. Blüthen- oder Samenpflanzen. Die Unterscheidung von Achse und Blatt vorhanden und in der Blüthe dem Reproductionsprocesse zu Grunde gelegt.

1) Monokotyle. Das erste Blatt beginnt die Spirale.

A. Unterständige Blüthe. a. Ein Perigon nicht vorhanden. (Die Blüthen stehen dann immer in besonderer Weise zu einem Blüthenstande zusammengeordnet). Gramineen. Typhazeen. Aroideen u. s. w.

— b. Ein Perigon vorhanden: a' Die Einzelblüthe mit mehr oder weniger kronenartigem Perigon. Liliazeen. Junkazeen u. s. w. — b' Die Einzelblüthe mit zwischen Kelch und Krone schwebendem oder als Kelch und Krone differenzirtem Perigon. Butomeen. Alismazeen u. s. w.

B. Oberständige Blüthe. a. Staubgefäße und Stempel getrennt und nicht verkümmert. Amaryllideen. Irideen u. s. w. — b. Staubgefäße und Stempel verschmolzen oder doch sonst verbildet. Orchideen. Skitamineen u. s. w.

C. Umständige oder schwankende Blüthe. Palmen. Bromeliazeen.

2) Dikotyle. Die ersten Blätter bilden einen Wirtel von mindestens einem Blattpaare.

A. Oberständige Blüthe. Krone entwickelt. a. Krone freiblättrig. Umbelliferen. Kakteen u. s. w. — b. Kronenblätter verwachsen: a' Einzelblüthe hervorgehoben. Kampanulazeen. Baizeren u. s. w. – b' Einzelblüthe gegen den Blüthenstand zurücktretend. Compositeen u. s. w. — c. Krone verkümmert oder nur ein Perigon vorhanden. Kupuliferen u. s. w.

B. Unterständige Blüthe. a. Krone entwickelt: a' Krone freiblättrig (a" mit einfachem Fruchtknoten. Karyophylleen. Violarien u. s. w. — b" mit mehrfächerigem oder zusammengesetztem Fruchtknoten. Ranunkulazeen. Malvazeen. Crassularien u. s. w.). — b' Krone verwachsenblättrig (a" mit regelmäßiger Blüthe. Primulazeen. Gentianeen u. s. w. — b" mit unregelmäßiger Blüthe. Labiaten u. s. w. . — c' Umständige Blüthe. (a" Der Kelch mit dem Fruchtknoten nur theilweise verwachsen. Saxifrageen u. s. w. — b" Die Krone steht auf dem Kelche. Lythrarien. Papilionazeen. Rosazeen. — c" Der Kelch bildet einen den Fruchtknoten überragenden Rand, worauf die Krone steht. Onagrarien u. s. w.). — b. Blüthe unentwickelt. Betulazeen u. s. w.

Einem großen Theil der Leser dieser Blätter ist der Verf. gewiß schon aus seinen Arbeiten, welche in der Zeitschrift ‚Natur und Offenbarung' mitgetheilt sind, als ein ebenso scharfer Denker als gründlicher Naturforscher bekannt. Abgesehen davon, daß sein Buch unbestreitbar die Wissenschaft als solche fördert, gewinnt es noch dadurch eine um so größere Wichtigkeit, daß es nicht allein mannhaft an dem heißen Kampfe des Materialismus gegen den Glauben Theil nimmt, sondern auch siegreich daraus hervorgeht. Ref. braucht es daher hier kaum noch auszusprechen, daß er dies Buch allen Männern der Wissenschaft aufs wärmste empfehlen möchte, da er sich von einem gründlichen Studium desselben recht großen Nutzen nicht bloß für die Wissenschaft selbst verspricht, sondern auch dasselbe als Schild und Waffe des Glaubens betrachten muß.

Boppard. M. Bach.

Deutsche Literaturgeschichte.

Ein Weihnachtsspiel, aus einer Handschrift des XV. Jahrhunderts unter Benutzung einer Abschrift derselben von Vilmar und mit dessen Anmerkungen zum erstenmale herausgegeben von Dr. **K. W. Piderit,** Director des Gymnasiums zu Hanau. Parchim, Wehdemann 1869. V u. 57 S. kl. 8. 12 Sgr.

Im Mittelalter war das Schauspiel nur ein religiöses [1]), von Mönchen oder Weltgeistlichen unter Beiziehung der Laien in der Kirche aufgeführt. Es entstammt der dramatisch angelegten, zwischen Selbst- und Zwiegespräch abwechselnden Liturgie der hohen Feste, wie das griechische Drama den Dionysosfesten. Das mittelalterliche Schauspiel verlangte aber, wie heute die Travestie, vollständige Kenntniß des Stoffes, ohne welche es erfolglos gewesen wäre; demnach kann es erst aufgekommen sein, nachdem das Volk mit dem biblischen Inhalte bekannt gemacht war, und es ist kaum anzunehmen, daß dies vor dem 12. Jahrh. so allgemein stattfand. So lange man noch mit dem Einüben des Vaterunsers, des Glaubens, des Beichtspiegels zu thun hat, wird ein biblisches Schauspiel wenig nützen. Innerhalb der Klostermauern mögen vereinzelt solche Aufführungen stattgefunden haben. Ganz naturgemäß konnte das älteste Spiel nur lateinisch sein; als das Volk, — das nach dem welschen Gaste „die Bilde" ansehen soll, der „Pfaffe die Schrift," — mehr und mehr auch zum Mitspielen herangezogen ward, mußte deutsches Element zwischen die starren stereotypen Texte der Kirche kommen: man wollte Deutsch, man wollte, ganz dem Geiste des Mittelalters gemäß, Humor, Komik, Andacht, Erbauung neben Spott, neben Zoten, was so wenig störte als heute bei einer altbaierischen Wallfahrt. Daß es auch oft mit dem volksthümlichen Elemente gar zu weit ging, ersieht man aus der Thatsache, wie schon bald da und dort die Kirche als Schauplatz verlassen ward, wie fahrende Leute das ungezogene Kind auffingen und es in ihrem Sinne erzogen, so daß es bald bis zur Unkenntlichkeit entstellt (weil profane Stoffe behandelnd) in den Fastnachtspielen vor uns tritt. Sonst gab es außer dem religiösen Schauspiel keines mehr: was die Sommer- und Winterspiele anlangt oder überhaupt die alten Volksaufzüge, so können sie hier gar nicht in Betracht kommen: es waren nie Schauspiele; was die unehrlichen histriones und joculatores brachten, war meist fremdes Element und konnte nie auf Schauspielanlage Anspruch machen, schlug auch nie im Volksthum Wurzeln. Daß mit dem didaktisch-satyrischen 15. Jahrh. in dem die Spiele wie die Legendenbücher, die Specula ecclesiae, die Cyrillischen Fabeln, die Belialsstreite u. s. w. gleich Pilzen aus dem Boden schossen, in dem die Salvatorgruppen, die Oelberge massenhaft erstanden — alles um das ungelehrte Volk „durch Bilde" zu erbauen — daß mit diesem Jahrhundert eine große Zahl ältere Spiele wieder neu hervorgezogen und verwendet wurden, läßt sich denken. Und so dürfen wir sicher auch das vorliegende Weihnachtsspiel als auf älterer Grundlage ruhend auffassen. Vilmar, der verdienstvolle Literarhistoriker, der zuerst so recht die Bedeutung des religiösen Schauspiels erkannte und es mit Wärme in die Literaturgeschichte aufnahm, hat auch sprachlich schon seinen Nutzen daraus gezogen im hessischen Idiotikon (Marburg und Leipzig 1868). In der ‚Zeitschrift für die historische Theologie' 1869, 4. H., S. 575—604 hat der Gymnasial-Lehrer Dr. A. Freybe, bekannt als Erneuerer alter Lieder und Spruchtexte, unser Spiel „mit möglichster Schonung der sprachlichen Form in das Neuhochdeutsche übertragen." Das Spiel dürfte wohl dem 14. Jahrh. angehören; der Eingang ist sogar dazu auffordernd, ihn gleich ins gute Mittelhochdeutsch umzuschreiben. Die Sprache ist dieselbe, welche man mitteldeutsch nennt und der wir jetzt schon so viele Proben besonders religiösen Inhalts verdanken. Die von Laib und Schwarz herausgegebene Biblia Pauperum z. B. (s. Lit.-Bl. 1868, 157) ist in demselben Idiome abgefaßt, ebenso wie die Legende von der h. Elisabeth u. s. w.

Um den Lesern einen Einblick in die Anlage des Spiels zu verschaffen, will ich kurz dessen Inhalt geben. Der ordo ist — der letzte Rest des alten lateinischen Spieles — lateinisch: proclamator incipit; tunc Gabriel venit; Maria perterrita respondet; Maria cantat; tunc angelus recedit; Joseph dicit u. s. w. Die Liederanfänge, die verba (formulae) solennia hat auch Freybe lateinisch stehen lassen. Nachdem der Proclamator auf die Wichtigkeit des heutigen Tages aufmerksam gemacht und das Spiel angekündigt, kommt Gabriel und trägt cantando den Gruß vor; Maria erschreckt, redet nichts darauf; der Engel sucht

1) Die frühern Literatur-Geschichten haben das religiöse Schauspiel nicht wie es sein soll gewürdigt, wohl nicht aus blindem Zelotismus, sondern einfach weil sie nichts davon wußten. Seit Mone und Hoffmann v. F., Wackernagel, Vilmar ist es anders. Lindemann nimmt sich dessen eifrigst an. Die Zeitschriften für deutsches Alterthum von Haupt, Pfeiffer, Herrigs Archiv haben eine Reihe von Publicationen einschlägiger Art. A. Rein hat vier geistliche Spiele des 17. Jahrh. für Charfreitag und Fronleichnamsfest (Uerdingen) herausgegeben, Crefeld, Funk 1853. Oberlehrer Drohsin besprach nochmal das Redentiner Osterspiel, Progr. Neustettin 1866. Vgl. ferner Palm in Breslau, Vom deutsch. Drama in Schlesien, Grünhagens Zeitschr. VIII, S. 57 ff. W. Mannhardt, Weihnachtsblüthen in Sitte und Sage, Berlin 1864, S. 136. Reidt, das geistliche Schauspiel des Mittelalters, Frankfurt 1868. Lindemann, Lit.-Bl. 1868, 772. Grüneisen in Herzogs Realencyclop. IV. „Geistliche Dramen." Eichendorff, Drama. Clarus, das Oberammergauer Spiel. Grieshaber, über die Ostersequenz Victimae paschalis u. s. w. 1844. In Tübingen hält Prof. Fehr seit Jahren Vorlesungen über das religiöse Schauspiel des Mittelalters.

sie zu beruhigen. Darauf singt sie (quomodo fiet istud); der Engel erwiedert, und nach dem ecce ancilla tritt der Engel ab und Joseph spricht: „Weh und immer weh! Maria wirt eyn kint gewynnen da bin ich werlich unschuldig ane; ich will nu von ir lan;" er will sich von hinnen machen. Ein Zwiegespräch „ob der Schande" folgt, bis Gabriel cantando Joseph tröstet, der alsbald „alle dese tadt" erkennt und verspricht, Maria zu pflegen; er bittet um Verzeihung, daß er so „torlich hatte gethan." Maria antwortet: „Joseph, lieber Pflegern mein, du solt mir willkommen sein!." Jetzt wollen sie — sie sind auf dem Gange nach Bethlehem — Nachtherberge. Der Wirth Arnold, den Joseph um Unterkunft angeht und ihm einen guten Tag wünscht, heißt Joseph nicht willkommen:

Wol hin, du alter Pullenäre,[1])
Ich wil anders dir dy Lenden smern.

Der schnöde Wirth Zulrich, den sie um Nachtquartier angehen, spottet der Wanderer: er könne sie nicht brauchen, sie müßten ja eine Wiege haben und dafür sei sein Haus zu enge[2]). Beide, Joseph und Maria, klagen sich gegenseitig und ziehen endlich „in das gemeyne hus" (ohne Eigenthümer) und Joseph geht nach einer Wiege. Als er wieder kommt, ertönt schon das Gloria in excelsis; seinen Worten folgt das weltberühmte Lied des Salzburger Mönches:

Josef, lieber Neve mein,
Hilf mir wiegen das Kindelein u. s. w.

Dieses volksthümliche Lied das vor 50 Jahren im Frankenlande noch jede Person auswendig konnte, hat seine ausführliche Behandlung in Hoffmanns Kirchenlied gefunden (2. Aufl., S. 416 ff.). Bei der hohenzollerischen Hochzeit 1598 wurde es bekanntlich über der Tafel geblasen. — Jetzt folgt die Wiegenscene, auf die das Volk am gespanntesten war. Das Wiegenzwiegespräch lebte für sich fort, ohne das übrige Weihnachtsspiel dabei. Mehrere servi, cantores, puellae treten auf und führen ein echt frommes, volksthümliches, kindliches Gespräch; andere sprechen und singen abwechselnd und tanzen dabei um die Wiege. Echt volksthümlich ist die Scene mit den Hirten: man sieht, wie sie sich die Augen ausreiben, wie sie einander in die Seiten stoßen und zum Aufstehen rufen ob des Ereignisses; der eine, der Knecht „Zegenbart" schlief gar hart; der andere träumte, so sagt er, er wäre eine Kuh und würde zu einem Schweine u. s. w. Sie kommen zum neugeborenen Kinde mit ihren Bitten: es möge die Wölfe fern halten, welche die Schafe wegtragen; es möge eine gute Weide an der „Leite" (Abhang gegen das Wasser) machen; es möge Zwiebeln, Knoblauch, Lauchkraut, Kompost wachsen lassen, ferner Bohnen, Erbsen und Linsen. Der zweite Hirte bittet um Grütze, Breimehl („daß wir schmieren die Kehl"), und so der dritte, der wieder seine eigenen Magen-Angelegenheiten hat; besonders möchte er um Pflaumen gebeten haben, um Schlehen, Kirschen 2c. Interessant ist, wie Joseph nun Marien die Armuth klagt: Maria, sind wir nun so arm, daß Gott erbarm! Ich sollte Eier haben, woran du dich laben könntest: so haben wir keinen Heller in der Tasche, keinen Wein in der Flasche, weder Hühner noch Braten, weder Wildprett noch Fische, kein Brod auf dem Tische, weder Oel noch Salz, weder „Tuppen, Krüge, Stortzen noch Pfanne" u. s. w. Maria tröstet Joseph und klagt hingegen, daß keine Windel noch Windelband da wäre, „daß ich das zarte Kindelin einmal möchte winden in." Joseph gibt alte Hosen her, wickelt das Kind hinein, fängt lustig zu wiegen an und singt das historisch gewordene: Süße liebe Minne! Volksthümliche Scenen folgen sich Schlag auf Schlag: eine Magd Hildegart schilt Joseph einen alten Ziegenbart; diese soll des Kindes warten oder er ziehe sie anders bei der Schwarten 2c. Joseph wird von den Mägden geprügelt (et sic percutiunt eum) daß er Mordjo schreit u. s. w. Auch der „dumme Teufel" des alten Schauspiels darf nicht fehlen. Satanas, Luziper, Belial, Beelsabuck und wie das Geschmeiß alle heißt, kommen und rathschlagen; jeder der Unterteufel will sein Meisterstück machen im Vernichten des Kindes. „Beelzebuck dicit: Ich springe den Meyden nach als (wie) ein Bock und mach se hippen und geile, das se kummen an uns seile." Wem fällt da nicht das Teufelsnetz ein (Barack); offenbare Anklänge! Die Teufel sind auch hier die Zotenreißer.

Daß solche Weihnachtsspiele allgemein verbreitet waren, haben Weinhold und Schröer dargethan; letzterer brachte solche aus Oberufer bei Preßburg; bei den sog. Haidbauern fand er sie. In Augsburg waren sie ebenfalls üblich. Eine Handschrift des 16. Jahrh. von da sagt: „Darnach kompt das Fest der Geburt Christi. Da hat man an vill ortten seltzamer Spill, wiegen ein hölzin Kind oder Götzlein in der Kirchen." Eine andere Handschrift vom J. 1634 redet von einem Spiel, „wie die Jungfrau Maria, da sie ein Kindbetterin gewesen, in Egypten geflohen, in der Thumbkirchen allhie altem Gebrauch nach gehalten wurde [1])." Somit ist das Weihnachtsspiel in Ober-, Mittel- und nach Mone und Hoffmann in Niederdeutschland Sitte gewesen.

Bonn. A. Birlinger.

Göthe's Faust, Shakspeare's Macbeth und König Lear im Lichte des Evangelii. Drei Vorträge von **August Schwartzkopff.** Schönebeck, Berger 1868. IV u. 145 S. 8. 24 Sgr.

Die Faustsage und der religiös-sittliche Standpunkt in Göthe's Faust. Vortrag gehalten und auf Wunsch in Druck gegeben von Dr. phil. **P. Tube.** Dresden, J. Naumann 1869. 30 S. 12. 5 Sgr.

Ueber **Göthe's Faust** von **Wilhelm Molitor.** Mainz, Kirchheim 1869. 2 Bl. 158 S. 12. 20 Sgr.

1. Die angezeigten drei Schriften sind entstanden aus Vorträgen an ein gebildetes Publicum, drei Beiträge zu dem von Manchem mit Achselzucken und Nasenrümpfen betrachteten und doch schwer vermeidlichen Kapitel: Bildung und Christenthum. Wir sind auch in dieser Beziehung voran geschritten. Aus der bisherigen bedeutenden ästhetischen Literatur, die sich an Göthe's größte dramatische Schöpfung anschließt, konnten meines Wissens nur die Werke von F. Deycks (2. Aufl. Frankf. 1855) und Ch. H. Weiße (Leipzig 1837) als solche bezeichnet werden, die neben dem ästhetischen auch den sittlich-religiösen Maßstab anzulegen wenigstens versuchten. Und jetzt wenden drei Theologen, von denen der erste und der letzte zugleich als geschmackvolle Dichter bekannt sind, der großen Tragödie ihre Untersuchungen zu. Sie treffen also in der Ansicht zusammen, die der erste von ihnen mit vielleicht nur etwas zu viel Emphase ausspricht:

Ein Christenthum, das abgestorben wäre für irgend ein geistiges Gebiet des Menschenlebens, das nicht mehr verstände, aus der trüben Zeitfluth die Goldkörner der Wahrheit heraus zu fischen, hätte damit sein eigenes Todesurtheil unterzeichnet. Aber wer hat mehr das Recht, sich an allen Gaben des lebendigen Gottes, an den Schöpferkräften,

---

1) Mittelhochdeutsch *balteniere*. Landstreicher, ursprünglich einer der die palla, das Pilgerkleid trägt.

2) Diese Scene wußten die volksthümlichen Kanzelredner (Wolff u. a.) noch im 17. Jahrh. sehr gut zu verwerthen, und hatten damit gewiß guten Erfolg.

1) Ich will hier noch auf eine „kurtze Comedien von der Geburt des Herren Christi a. 1589" aufmerksam machen. Sie wurde von den Prinzen und Prinzessinnen des churfürstlichen Hofes im J. 1589 in Berlin aufgeführt. Wilhelm von Lewen sprach den Prolog, war Argumentator und Epilogus. Dann zehn Musikanten als Engel verkleidet. Friedrich, Markgraf zu Brandenburg, war das Christkindlein; Elisabeth von Mansfeld war Maria. Fräul. Magdalena und Agnes von Brandenburg und Maria Werters waren die Engel, welche die Geburt verkündeten. Caspar von Burkersrodt war Josef. Sodann kamen die h. Dreikönige: Heinrich von Holste war ein Engel, der den Stern getragen; die globos coelestes trugen E. von Zabeltitz, Adam Zwolinski, Hans von Plötzow. Christian und Joachim Ernst von Brandenburg und Hans Georg Graf zu Zollern waren die h. Dreikönige. Drei Edelleute trugen Geschenke nach; zwei waren Hohepriester; vier Hirten.

die er seinen Creaturen verliehen hat, zu erfreuen, als wer selbst ein Kind im Hause ist? Und wenn Niemand der specifisch ästhetischen Betrachtung großer Kunstwerke und Geistesproducte ihr Recht streitig machen kann, so wird auch durch olle Donner und Vitriolgüsse der modernen Olympier, durch alle Bullen der Weltkirchenpäpste, durch alle Inquisitions-Tribunale der pantheistischen oder materialistischen Kritik sich die christliche Kirche nicht abhalten lassen, den sittlich-religiösen, d. h. den höchsten culturgeschichtlichen Maßstab an die großen Erscheinungen der Literatur anzulegen, um die Grundidee heraus zu finden und an den ewigen Gedanken des in Christo offenbarten Gottes zu messen.

Schwartzkopffs Vortrag über den Faust wurde am Lutherfeste gehalten und trägt davon allerdings einige Spuren an sich. An Göthe's Werk wird ein strenger Maßstab gelegt; der Herr im Prolog wird mit einem Voßischen ehrwürdigen Pfarrer von Grünau in Schlafrock und Pantoffeln verglichen; Faust sündigt zuerst „gegen die erste Tafel" durch Unglauben; von da kommt er erst zu Sünden gegen das sechste, vierte, fünfte, achte, neunte, zehnte Gebot, und „durch Hehlerei wenigstens auch gegen das siebente." Den Schluß der Vorlesung bildet eine Vergleichung zwischen Faust und seinem Zeitgenossen Luther, die natürlich entschieden zu Gunsten des letztern ausfällt. Fast möchte man sagen, es sei in der Vorlesung wie in den Namen des Verf. etwas zu viel. Die beiden andern Vorlesungen bringen den Macbeth als die Tragödie von dem Fortschritt und der Verkettung des Bösen, und den König Lear als „die Tragödie des vierten Gebotes im weitern Sinne" vor das Forum der sittlich-religiösen Kritik. Beide Dramen erfreuen sich mit Recht einer günstigern Beurtheilung als der Faust.

2. Tube zerlegt seine Vorlesung dem Titel gemäß in zwei Theile, indem er im ersten die Faustsage in ihrer ursprünglichen Gestalt kurz vorführt und als den Hintergrund derselben die Magie, als den Vordergrund die furchtbaren, geheimnißvollen Tiefen des Bösen, hinter dem eine gewaltige persönliche Macht steht, darstellt. Den religiösen Standpunkt des Göthe'schen Faust charakterisirt er als Pantheismus, der nicht an einen persönlichen Gott, nicht an einen auferstandenen Christus glaubt und in dem Bösen nur einen Mangel, die nothwendige Kehrseite und Ergänzung des Guten sieht. Ohne für diese „religiöse" Anschauung ein Wort der Verwerfung herzusetzen, findet T. alsbald einen „großartigen" sittlichen Standpunkt in folgenden Momenten: Göthe macht sich selbst zum Faust, formulirt also eine ernste Selbstanklage; sein Faust will bei keinem sinnlichen Genusse stehen bleiben; der Dichter ironisirt und verhöhnt das „gewöhnliche Kneipenleben" in Auerbachs Keller, die glatten, raffinirten Gesellschaftskreise in der Hexenküche; er stellt als den guten Geist der Dichtung und wiederum als Selbstanklage das arme Gretchen hin; und sein Faust bekommt die Selbstmordgedanken in der Osternacht nur deshalb, weil er in seinem Streben auf sich selbst gestellt ist und zu dem verlorenen Paradiese auf keine andere Weise zurück gelangen zu können vermeint. Man sieht, Religion und Sittlichkeit leben bei dem Leipziger Theologen nicht in allzu hoher idealer Sphäre.

3. Weitaus bedeutender sind die beiden Vorträge von Molitor, die je einen Theil von Göthe's Faust behandeln, und „in der Absicht, auch mit der Dichtung im Einzelnen bekannt zu machen, der Schilderung des Verlaufes der Dichtung und der Mittheilung von Bruchstücken aus derselben" einen ziemlichen Raum gönnen. M., der als dramatischer Dichter mit dem Wesen, den Gesetzen und der Technik des Drama's vertraut ist, darf es sich schon erlauben, auch auf diesem Felde seine Ausstellungen an der großen Tragödie zu machen. Als Hauptaufgabe erkennt er es jedoch, „daß neben der vollen Anerkennung der Formvollendung der Dichtung die Verirrung und die Schwäche des Gedankens dargethan werde" (S. 2). Und das geschieht ohne Rücksicht. Auch für M. ist Göthe's Faust der Mensch, der natürliche unseres Zeitalters, der in seinem Wissensdrange auf sich gestellte, in dem Bann der Leidenschaften befangene Mensch ohne Gott. „Was aus diesem Menschen werden soll und wird, dies darzustellen hat zwar der Dichter auch unternommen; aber nur zum Theil ist es ihm geglückt; der Hauptsache nach bleibt hier die Aufgabe ungelöst, der Versuch förmlich mißlungen" (S. 9). Seinen schärfsten Tadel richtet M. gegen die Thatsache, daß der Dichter in seinem gerechtfertigten Streben, die Faustsage zu läutern und von den Geschmacklosigkeiten des alten Volksbuches und den plumpen Späßen des Puppenspiels zu befreien, zu weit gegangen sei und den Mephistopheles nicht bloß zum Schalk, sondern zur Allegorie, zum Phantom gemacht habe, aus dessen Larve nur zuweilen und wie unbewußt die funkelnden Augen des eigentlichen Satans hervorleuchten. Für die Entwicklung des zweiten Theils der Tragödie, für Faustens Rettung, verlangt und vermißt M. sodann vor allem das Bewußtsein der Schuld und die Uebernahme der Bußübung. Gewiß, das verlangt das Christenthum, das verlangt der sittliche Ernst auch außerhalb des Christenthums. Aber Göthe hatte für seine Person bekanntlich eine viel liberalere Absolution: er rechnete mit sich selbst ab durch eine poetische Beichte, durch ein neues Product seines Dichtergeistes, und legte sich dann, wie sein Faust, das rastlose Weiterstreben als Buße und Genugthuung auf. Das ist freilich nicht christlich; und ob auch Manchem der Schluß der Tragödie mit seinem mystischen Chor religiös, ja katholisch erscheinen mag, —

„Wenn man's liest, möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum;
Denn es ist kein Christenthum."

In solcher Weise verzeichnet M. strenge wie das Gewissen, wo der Dramatiker gefehlt; aber liebenswürdig wie ein Dichtergemüth hebt er auch die Schönheiten der einzelnen Scenen hervor. Und fast zu günstig nach dem, was wir vernommen, faßt er sein Endurtheil in ein Bild zusammen:

So stehen wir vor Göthe's Faust wie vor einem alten unvollendeten deutschen Dome. Mächtig und vielversprechend stiegen einst die Fundamente aus der Tiefe; das ganze Heiligthum war nach allen Regeln der h. Kunst umschrieben, die riesigen in den Himmel ragenden Thurmespyramiden mit Begeisterung erdacht, des Chores „Maß und Gerechtigkeit" mit Ehrfurcht ersonnen und abgesteckt. Schon wächst der kühne Säulenwald in edler Gliederung zu schwindelnder Höhe empor, und droben an den Wölbungen beginnt das reizende und erhabene Spiel sich suchender und fliehender Linien; schon ladet das Portal uns ein mit seiner reichen tiefsinnigen Bildnerei; schon leuchten aus den hohen Fenstern in wunderbarer Farbenpracht hehre Gestalten segnend auf uns herab — da stockt der Bau, die Begeisterung erlahmt, das Heiligthum steht unvollendet, verödet. Dann kommen spätere Zeiten, welche jenen Geist der frühern nicht mehr verstehen, und eine nüchterne, verweltlichte, äußerliche Kunst wagt zu vollenden, was einst die Glaubenssehnsucht begonnen. Und ringsum klebt die Alltäglichkeit des Lebens und der bequeme Weltsinn Häuser und Hütten an, so daß die Herrlichkeit des großen Baugedankens der Ahnen fast unkenntlich geworden ist durch das kleinliche Machwerk der Epigonen. Da stehen wir dann in wehmuthsvollem Sinnen vor einem solchen Bruchstücke menschlichen Schaffens, sein Schicksal erscheint uns wie tragisch. Ein solches Riesenfragment ist Göthe's Faust, tragisch dem dichterischen Stoffe nach, hochtragisch für des Dichters Leben selbst, fast noch tragischer für das Volk, welches einen solchen Dichter den Seinen nennt und trauernd erkennen muß, daß er, zum Höchsten berufen, es für sich und sein Volk nicht erreichen konnte.

Der Vergleich enthält viel Wahres, die ganze Schrift aber darf als ein gehaltvoller Beitrag zur rechten Würdigung unserer Classiker bezeichnet und empfohlen werden.

Niederkrüchten. Lindemann.

Shakespeare.

Shakspere's Hamlet, vorzugsweise nach historischen Gesichtspunkten erläutert von **Benno Tschischwitz**, Dr. phil., College an der Realschule des Waisenhauses zu Halle a. S. (Shakspere-Forschungen I). Halle, Barthel 1868. XI u. 225 S. kl. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Herder sagt („Zur schönen Lit. und K." 17, S. 228 der Ausg. von 1830):

Shakespeare, der Dichter des Weltcyclus, — was hielt er vom tragischen Schicksal? . . Hamlet ist sein Orestes. . . Hamlets Seele ist eben so zartfühlend als nachdenkend; aus Wittenberg kommt er her, a Scholar. . . Man weiß, welchen Eindruck die akademische Begeisterung für Metaphysik auf Jünglinge von Hamlets Charakter macht. Die Königin meint, er sei dort melancholisch geworden: »go not to Wittemberg, dear Hamlet!« In dieser Stimmung gehört er jetzt allerdings mehr zum speculirenden als zum rasch thätigen Theil der Menschen. Glückliche Idee, die dem Dichter von unserm Wittenberg, vom Hange der Deutschen zur Metaphysik anhing! Ihr haben wir die rührende Metaphysik, die sein ganzes Stück durchläuft, auch den berühmten Monolog: »Sein oder Nichtsein« zu danken. . . . So ist von diesem Orestes der Mord des Vaters rein und schuldlos gerächt; Alle aber, Bösewicht, Weib und Sohn zieht er mit hinunter. Das Verhängniß hat die Rache bewirkt, mit unbefleckten Händen dessen, dem sie aufgetragen war. . . Jede stille Seele sieht gern in diesen ruhigen See, in dem sich ein Weltall des Firmaments, der Menschheit, der Zeit und Ewigkeit spiegelt. Das einzige Stück vielleicht, das der reine sensus humanitatis geschrieben hat; und ganz doch eine Tragödie des Verhängnisses des schauerlich nächtlichen Schicksals.

Tschischwitz nennt wohl einmal Herder, nimmt aber nicht ausdrücklich Bezug auf jene Stelle; gleichwohl kann sein Buch als ein Commentar dazu gelten, nur fallen die Lichter etwas zu grell auf die ziemlich orakelhaft klingenden Sprüche des alten Magus. Einen Theil seiner Schrift (den eigentlichen Kern derselben S. 31—69) hat unser Verf. bereits früher als Festgabe zur fünfzigjährigen Jubelfeier der Universitäten Halle und Wittenberg der Oeffentlichkeit übergeben, unter dem Titel: „Shakspere's Hamlet in seinem Verhältniß zur Gesammtbildung, namentlich zur Theologie und Philosophie der Elisabeth-Zeit" (Halle, Barthel 1867. 21 S. 4. 15 Sgr.). Er will darin bemüht gewesen sein (ohne von einem Recensenten im ‚Liter. Centralbl.' viel Dank dafür zu erben), „neue Elemente mit beweisender Kraft, an denen es bisher auf diesem Gebiete gar sehr gemangelt hat, in die Discussion einzuführen. Hamlet im Interesse der theologischen und philosophischen Wissenschaft ausbeuten" zu wollen, sei ihm nicht in den Sinn gekommen; seiner Ueberzeugung nach wäre vielmehr „eine Empfehlung für das Narrenhaus das Mindeste, was sich für ein solches Unterfangen gebührte." Sein Wunsch ist zunächst nur, „die historische Interpretation des Dichters fördern zu helfen," und er hofft, daß die jetzt dargebotene Ausführung des dort kurz Angedeuteten etwas dazu beitragen werde, „mehr und mehr die märchenhafte Tradition zu verdrängen, als liege Sh.'s eminente Vielseitigkeit nur in einer glücklichen, von ungeschulter Genialität unterstützten Beobachtungsgabe;" auf dem von ihm empfohlenen Wege werde man vielmehr sich nicht bloß von „des Dichters umspannender Geistesgröße," sondern auch von dessen „wahrhaft gediegener, der Culturhöhe seines Jahrhunderts vollkommen angemessenen Bildung" überzeugen.

So die Vorrede S. V—X. Die nächstfolgenden Seiten 1—33 enthalten kritische Erörterungen über die Zeit der Entstehung unseres Drama's („1597 oder kurz vor diesem Jahre"), über das Verhältniß der Quartausgabe von 1603 zu der von 1604 und der Folio von 1623; dann eine flüchtige Erwähnung der vom Dichter benutzten Quellen wie auch verschiedener Urtheile über die Mängel oder Mustergültigkeit unseres Drama's als Kunstwerk und über den Charakter der Hauptperson in demselben. Wir dürfen darüber wegsehen. Festhalten aber müssen wir zunächst an der Behauptung von dem „ausschließlich spirituellen Wesen" Hamlets und seinem „ernsten Idealismus," womit er in den schroffsten Gegensatz gerieth zu seiner nächsten Umgebung; weshalb wir seine „Erscheinung geradezu als das negative Bild des in Widersprüche zerklüfteten Zeitbewußtseins zu betrachten haben" sollen, — des Zeitbewußtseins nämlich gegen das Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts im Allgemeinen und am Hofe der Königin Elisabeth insbesondere (S. 32 f.). „Die Berechtigung, Hamlets Erscheinung in diesem Lichte aufzufassen, liegt in des Dichters Erklärung, daß die dramatische Kunst als Abriß und kurze Chronik der Gegenwart zu betrachten sei, womit zugleich der Standpunkt des Dichters angedeutet wird" (S. 34. — vgl. Hamlet III, 2). Dieser hat „die Handlung in seine unmittelbarste Gegenwart verlegt, während der Schauplatz derselbe geblieben ist, den die Tradition des Stoffes ihm geboten, nämlich der Hof von Helsingoer" (S. 70). Wir müssen ihm dankbar sein, „wenn er sein Versprechen hält, wenn er uns an seinen Personen die herrschenden Lebensrichtungen verdeutlicht und uns auf den Umfang der intellectuellen und sittlichen Bildung seiner Zeitgenossen schließen läßt. Wie weit Sh. diesem Anspruch genügt, ist jedem Leser bekannt; aber es ist bis jetzt weniger hervorgehoben worden, wie er den Zeitgeist bis dahin verfolgt, wo er sich in die philosophische Formel zusammenfaßt, und wie gerade dieser Umstand uns den Beweis liefert, daß Sh. es mit seinem Schaffen sehr ernst nahm, daß er keineswegs auf ein der intellectuellen Begabung nach niedrig gestelltes Publicum speculirte" (S. 35).

Zu diesem Zwecke sollen nun „die intimern Beziehungen Englands zur Universität Wittenberg, die in der Hamlet-Tragödie nicht weniger als viermal genannt wird, und die Ursachen nachgewiesen werden, die die Aufmerksamkeit des größten englischen Dichters gerade auf diese berühmte Hochschule Deutschlands gelenkt haben" (S. V). Die Brücke bildete — der Italiener Giordano Bruno. Das ist der Mann, durch welchen, „von einer dem Christenthum feindlichen Seite" her allerdings und von einem „nahezu pantheistischen" Standpunkte aus, ein grelles Licht gefallen war in das „dunkle Gebiet" des Dämonenglaubens, der damals in England gerade mehr Unheil stiftete, als irgend je im „naiven" Mittelalter, welches von „Reflexion" über christliche Glaubens- und Sittenlehre so wenig gewußt (S. 39). Nach allem, was wir von dem dort „am Hofe und in den aristokratischen Kreisen herrschend gewordenen Euphuismus" und von der Kunst, „mit der Andacht Mienen den Teufel selbst zu überzuckern," erfahren, findet es denn auch der Verf. „ganz begreiflich, daß mit dieser vornehmen Flüchtigkeit in der Behandlung sittlicher Fragen ein crasser Aberglaube nebenherlaufen und Hohe und Niedere gleichmäßig beherrschen konnte" (S. 43). Ich weiß darum nicht, weshalb ihm gleichwohl „unter König Jacobs An- und Ausführungen" (in seinem *Βασιλικὸν δῶρον*) „am meisten das Eine befremdlich" klingt, „daß zu keiner Zeit die Zauberei und die Kunst des Geisterbeschwörens so allgemein solle ausgeübt worden sein, als gerade nach der Kirchenreformation: „Ars tamen haec illicita nec non impermissa tum temporis (scil. Papatus) multo rarior erat, quam nunc: sermones de eadem quoque non tam multi quam nunc spargebantur; incantatores et magi tum temporis numero non tanto *deprehendebantur*, quanto nunc" (S. 47). — Tsch. sagt weiter:

Bekanntlich lebte Bruno, nachdem er Italien verlassen und sich an der Universität Paris als Docent aufgehalten, vom Jahre 1583 bis 86 in London, wo er sich der besondern Protection nicht allein des französischen Gesandten Mauvissier, sondern auch Philipp Sidney's, des Lord Buckhurst, des Grafen Leicester und, wie es scheint, selbst der Königin Elisabeth zu erfreuen hatte (S. 50). Sidney's Tod scheint den Philosophen bewogen zu haben, 1586 London zu verlassen, um sich zunächst wieder nach Frankreich und von da nach Deutschland zu begeben. Nachdem er in Marburg sich vergeblich um einen Lehrstuhl bemüht, hatte er in Wittenberg, woselbst er am 20. August als Doctor Italianus in das Album der Cives academiae eingeschrieben wurde, einen bessern Erfolg; er lehrte daselbst von 1586 88, und es ist gar wohl möglich, daß ihm junge Männer aus den befreundeten Londoner Kreisen hierher folgten. Ich bin wenigstens überzeugt, daß die wiederholte Erwähnung der deutschen Universität in der Hamlet-Tragödie auf jene geistige Verbindung, die durch Giordano Bruno mit England angeknüpft war, zurückzuführen ist. Vom Jahre 1590 bis zum Juli 1592 studirten nachweisbar mehrere Schotten und Engländer in Wittenberg" (S. 54 f.).

Aus Stöckls Gesch. der Philos. des M.-A. III, 113 ergänze ich: „Kaum hatte Bruno sich zwei Jahre in Wittenberg aufgehalten, als ihn sein unsteter Sinn auch von da wieder forttrieb, nachdem er in einer Rede, Oratio valedictoria, von der

Universität feierlichen Abschied genommen und in dieser Rede Luthern, den Protestanten und den Deutschen überhaupt große Lobsprüche gespendet hatte." Es scheint also nicht, daß man dort an seiner Lehre oder daß er seinerseits an dem da herrschenden Geiste Anstoß genommen habe[1]). Aus vielfachen Anspielungen nun in verschiedenen Dramen, namentlich aber im Hamlet, glaubt Tsch. (S. 51 ff.) schließen zu dürfen, Shakespeare habe von den Schriften des Nolaners allgemeine Kenntniß gehabt, „sehr wahrscheinlich" wenigstens dessen Lustspiel Il Candelajo gelesen und seinen Polonius (auch „Corambis" genannt) dem gelehrten Pedanten Poliinnio (Mansurio, Coribante) nachgebildet. Uebrigens sei es nicht zu bedauern, daß Sh. sich jene Komödie „nicht durchweg zum Muster genommen, denn sie enthält so maßlose Obscönitäten, daß Sh. an seinen stärksten Stellen daneben fast jungfräulich erscheint" (S. 52). Ein „Wachsbild" in den „beiden Veronesen" (II, 4) erinnert Tsch. an ein Liebesrecept im Candelajo; im „Hamlet" weist sofort im 1. Acte der Monolog: „O schmölze doch dies allzufeste Fleisch" u. s. w. auf Bruno's Lehre von der Unsterblichkeit der Atome, von ihrer Auflösung und Umformung u. s. w. hin, das „schwindelköpfige Zechen" in der 4. Scene auf eine Beschreibung der (bereits von Dante her bekannten) „deutschen Schlemmer" in Bestia trionfante. Im 2. Acte (Scene 2) „erscheint der Prinz in einem Buche lesend; er studirt einen der satirischen Dialoge Giordano Bruno's, wie wir oben zeigten, und zwar Spaccio de la Bestia trionfante" (S. 118). „Oben gezeigt" ist das aber nur, so viel ich finde, S. 66 in der Vergleichung von Hamlets „Bestreben, der Natürlichkeit zu ihrem Rechte zu verhelfen," mit Bruno's Versicherung, er habe und behaupte in seinen „Gedanken, Worten und Handlungen nichts anderes, als Aufrichtigkeit, Einfachheit, Wahrheit;" demgemäß nenne er ungescheut ein jedes Ding beim rechten Namen u. s. w. — Doch mehr noch: auch der „satirische Schuft" und das „Habt ihr eine Tochter? — Laßt sie nicht in die Sonne gehen!" „Was leset ihr, Prinz? — Worte, Worte, Worte!" „Wetter, es ist etwas Uebernatürliches darin" u. s. w. — das alles kann nur aus derselben Quelle, dem Candelajo zunächst oder dem Spaccio stammen, während anderes, wie im 4. Acte „Wo ist Polonius? Beim Nachtmahl," und was dann weiter von dem „einzigen Kaiser — Wurm," vom Stoffwechsel, von Alexander des Großen Wanderung bis zum Spundloch u. s. w. gesagt wird, auf die Cena de la Ceneri hinweisen soll. Und „geradezu eine materialistisch-atomistische Naturanschauung verrathen" unserm Verf. Aeußerungen, die so ganz unschuldig sind, wie: „So geht es oft den Menschen, daß sie durch ein Naturmal, durch ein angeborenes Uebermaß etwa in der Mischung ihres Blutes das Gepräge von einem Fehler [den Schein der Sünde] tragen;" oder: „Ich hege Taubenmuth, mir fehlt 's an Galle" und: „Der Deinige auf ewig, so lange diese Maschine [der Körper] sein ist." Im 5. Acte (2. Scene) kehrt der Prinz wieder zum Candelajo zurück; denn die „Ataraxie," womit er zu Horatio spricht: „Geschieht es jetzt nicht, so geschieht es doch einmal in Zukunft; geschieht es nicht in Zukunft, so wird es jetzt geschehen" u. s. w., stützt sich offenbar auf das, was Bruno in der Dedication sagt: „Alles das, was ist, ist entweder hier oder da, nah oder fern, jetzt oder später, gleich oder hernach"!! Diesem tiefsinnigen Gedanken machen denn auch Beide, der Prinz und der Philosoph, gleicher Weise Ehre. Denn „mit derselben kaltblütigen Ruhe erwartet Hamlet das Nahen der Katastrophe, wie der Nolaner jenen verhängnißvollen 17. Februar des Jahres 1600, an welchem er auf heimischem Boden der Welt den thatsächlichen Beweis für seine Behauptung liefern sollte, daß der Weise den Tod nicht fürchte und daß die Furcht vor demselben eine Absurdität sei."

1) Im Vorbeigehen bemerke ich, daß wenn Tsch. Stöckls Geschichte der Phil. und namentlich den dritten Band gelesen hätte, er sein Buch entweder gar nicht geschrieben oder ihm eine ganz andere Gestalt gegeben haben würde.

Mit diesem Satze schließt (S. 69) der ganze Abschnitt aus der Festschrift. Beweiskraft liegt in all den ausgehobenen und verglichenen Stellen offenbar keine; ich will das nur an einer derselben klar machen. Für die Warnung an Polonius, er solle seine Tochter vor der Sonne behüten, denn „Empfängniß ist ein Segen, aber" u. s. w., weist Tsch. darauf hin, „daß Bruno die philosophische Lehre aufstellt: Sol et homo generant hominem;" und noch drei- oder viermal kommt er auf diesen Satz zurück, als wäre er ganz besonders wichtig und dem Bruno eigen. Derselbe schreibt sich aber von Aristoteles[1]) her und findet sich im Mittelalter von Theologen und Philosophen (auch Dichtern, wie Dante) gar häufig angeführt und christlich gedeutet.

Uebrigens will Tsch. unserm Dichter und seinem Lieblingshelden trotz ihrer Erhebung „auf die Höhe des Zeitbewußtseins" und ihrer Vertrautheit „mit der abstractesten der Wissenschaften" (S. 59) doch keineswegs ihr „christliches Bewußtsein" abgesprochen haben; nur hat dieses bei ihm oder durch ihn vielmehr (d. h. von Wittenberg aus) eine ganz eigenthümliche Gestalt angenommen. Sh. soll, auch nachdem er die 1597 zuerst erschienenen Essays von Lord Bacon „eifrig gelesen" hatte (S. 44 Anm.), sich doch, in Betreff der Erscheinung des alten Hamlet z. B. und bei der Einführung von Geister- und Spukgeschichten überhaupt, als Dichter wenigstens „sorgfältig an die strenggläubige Lehre" gehalten haben (S. 46); waren doch „die Vorstellungen vom Fegefeuer, welche Sh. zur Motivirung der Handlung hier so unendlich glücklich benutzt, dem von der alten Kirche kaum gelösten Volke noch völlig geläufig" (S. 219 Anm.). Doch lasse sich annehmen, daß er „bei all seiner christlichen Ueberzeugung diesen Dingen gegenüber nicht frei von Ketzerei gewesen" sei und sich „auf einem durchaus unabhängigen Standpunkte" behauptet habe (S. 47 f.). Prinz Hamlet seinerseits bleibt „aller Philosophie zum Trotz strenggläubig," und seine hinterher erhobenen Zweifel an der „Ehrlichkeit" des Gespenstes sind „rein theologischer Natur" (S. 45. 47). Namentlich aber in Einem Punkte läßt Tsch. den Prinzen sehr orthodox sein — und mehr als sehr, — in der Lehre von der Erbsünde nämlich. So heißt es S. 63 f.: „Es ist sehr bezeichnend für Shakespeare, daß er Hamlet in Betreff der Lehre von der Erbsünde sich auf die Seite des kirchlichen [?!] Dogma's stellen läßt, wodurch er in diesem Punkte seinen Widerspruch gegen Bruno's Philosophie, die diese Lehre verspottet, deutlich genug ausdrückt." Darin soll er ganz mit dem Pedanten Poliinnio übereinstimmen, den Bruno „eine lange Rede gegen das Weib, das er mit der Materie identificirt," halten und demgemäß sagen läßt: „Die Form (d. i. der Geist) sündigt nicht, und aus keiner Form geht der Fehl hervor, wenn sie nicht mit der Materie in Verbindung tritt. So antwortet die durch das Männliche bezeichnete Form, indem sie in die innigste Verbindung mit der Materie gesetzt ist: Mulier, quam dedisti mihi, d. h. der Stoff, den du mir zur Gemeinschaft gegeben, ipsa me decepit — er ist der Grund aller meiner Sünden[2])." Und so sagt denn auch unser Verf. in eigener Person:

Wie aus der Materie, unserer sinnlichen Natur, der Fehl, die Sünde, das Verbrechen hervorgeht, so sehen wir, daß die Form, der Geist zwar niemals sündigt, nie den Fehl erzeugt, aber gekettet an die Materie und an alle Unvollkommenheiten, die „unseres Fleisches Erbtheil" sind, wird oft der hochstrebendste Geist ohnmächtig zur That, weil er zwar gegen die ihn umstrickenden Bande sich auflehnen und antoben, nie aber sich von ihnen frei machen kann (S. 214). Der

1) Physic. II, 2: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος. vgl. Dante, de Mon. I, 11.

2) Vgl. Schiller, Das Ideal und das Leben:

„Nur der Körper eignet jenen Mächten:
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt."

Geist ist immer willig, aber das Fleisch ist schwach, das ist, möchte man sagen, der christliche Sinn unserer Tragödie (S. 110); — τὸ μὲν πνεῦμα . . (Matth. 26, 41) ist ein Ausspruch, der auf Hamlet nach allen Seiten hin Anwendung findet (S. 218). Dem Prinzen erscheint nach seiner eigenen Weltanschauung schon die Körperhaftigkeit an sich als ein Kerker; er fühlt sich mit der reichen Welt seiner Ideale im schärfsten Gegensatz zu aller Wirklichkeit überhaupt (S. 124); es kann sich sein Wollen nicht frei und ungehindert bethätigen, und der Geist fühlt, wie das Gefängniß, in welchem er steckt, immer enger und enger wird (S. 219). Immer und immer wieder leuchtet aus seinen Reden unter der traurigen Maske, die er zu spielen sich verurtheilt hat, der Gegensatz zwischen der Wirklichkeit und der idealen Welt hervor, der in seiner Ueberzeugung als ewig fixirt dasteht (S. 119); immer mehr überzeugt er sich von der absoluten Unfähigkeit, die seltsamen Widersprüche, in die das Leben, die Welt ihn verwickelt, nur zum kleinsten Theile zu lösen; immer verbitterter wird sein Gemüth, seitdem er in dem Verhalten seiner Mutter eine Bestätigung jenes wissenschaftlichen, [? — und doch — oder obgleich?] von der atomistischen Philosophie verspotteten Satzes gefunden hat, der die Materie, d. h. alles Mangelhafte, Schlechte, Endliche mit dem Weibe identificirt (S. 77). Der Dualismus, in welchem er befangen ist, läßt ihm eigentlich nur den subjectiven Geist als wesentlich und berechtigt erscheinen (S. 129); und nur unter dem Gesichtspunkte dieses Dualismus wird Hamlets Charakterbild bis ins Kleinste verständlich (S. 132). Der Riß, durch den für Hamlet die Welt in zwei feindselige Hälften zerfällt, geht mitten durch seine Wesenheit hindurch (S. 143). So macht die Prävalenz des spirituellen Elements, das overplus (wie der Engländer sich ausdrückt) an Urtheil in der Mischung von „blood and judgment" den Prinzen zum Sclaven des Schicksals (S. 175). Diese unverhältnißmäßige Prävalenz des geistigen Vermögens in ihm über seine physische Natur, — sie ist die so oft geleugnete Charakterbestimmtheit Hamlets; aus ihr erklären wir uns sein Denken und Empfinden, sein Handeln und schließlich sein Schicksal. Das ist der leitende Grundgedanke des Dichters beim Entwurfe seiner Tragödie gewesen (S. 81).

Hamlet bildet die vollständige Kehrseite zu — seinem besten, seinem einzigen Freunde — Horatio. Auch dieser hat noch in gereiften Jahren die Universität Wittenberg bezogen und ist eingeweiht in den humanen Geist jener berühmten Hochschule. Seine Studien haben seinem Wesen einen entschiedenen Charakter aufgeprägt; seine philosophische Bildung ist bis zu einer gewissen stoischen Fertigkeit, sich mit dem Leben abzufinden, hindurch gedrungen. — Einem solchen Charakter zerfällt die Welt nicht in zwei feindselig geschiedene Gebiete, ihm geht sie nicht aus den Fugen, sondern Ideales und Wirkliches vereint sich in seinem Denken, seinem Empfinden, Wollen und Handeln. — Sein Blut und Urtheil, d. h. sein physisches und geistiges Wesen, stehen in so harmonischen Verhältnissen zu einander, daß das Schicksal keine Gewalt über ihn hat (S. 80 f.).

Man kann sich kaum des Lächelns erwehren, wenn man damit vergleicht, was der Verf. S. 200 f. über die beiden Todtengräber sagt. Glückliche Menschen in ihrer Art, versagen wohl auch sie es sich nicht ganz, „an der »Ueberbildung des Zeitalters« ihren gebührenden Antheil zu nehmen. Trotzdem ist die Harmonie in ihrem Innern in keiner Weise gestört; bei ihnen gibt es kein zuviel nach der einen, kein zuwenig nach der andern Seite. Sie verhalten sich in naiver Weise zur Vernichtung gerade so, wie die atomistische Philosophie in bewußter: die Furcht vor dem Tode ist beiden eine Absurdität. So ist es nur möglich, daß die Clowns mit dem Philosophen Hamlet um die Wette über das spassen können, was andern Menschen Grauen erregt." Die beiden Strolche sind augenscheinlich in Vortheil gegen den Prinzen; denn er ist, wie wir hörten, „ein Sklave des Schicksals," über sie „hat das Schicksal keine Gewalt."

Von einer so bodenlosen und widerspruchsvollen Theorie, wie uns die des Verf. erscheinen muß, kann keine Richtschnur und kein fester Maßstab für die Praxis kommen; seine Entwicklung der einzelnen Charaktere und die Beurtheilung ihres sittlichen Werthes hat deshalb auch wenig Interesse mehr für uns. Der Wille erscheint ihm blind und machtlos; das Handeln folgt einem dunkeln Drang in unserm Innern oder richtet sich nach unberechenbaren Impulsen von oben oder von unten her, es hängt vom Schicksal oder vom Zufall ab; „nichts ist relativer als die Tugend" (S. 216); sagt doch auch Göthe: „der Handelnde ist immer gewissenlos" (S. 177; und, füge ich bei, wahrscheinlich in demselben Sinne: „Im Anfang war die That," ähnlich wie Curio bei Dante: „Kopf hat, was gethan ist;" dagegen Macbeth: „Wärs abgethan, sobald 's gethan ist, dann wär's gut, man thät' es schnell"). Aber „sich im Leben rein und makellos als That zu setzen" (S. 223) oder auch nur (von dem „rein und makellos" absehend) „sich direct und ohne Aufschub im Leben" als That zu vollziehen," daran „hindert unter gewissen Umständen auch den eminentesten Geist — die dualistische Natur des Menschen und die einengende Schranke seiner Endlichkeit." Und dieses gerade bezeichnet unser Verf. als „den einen Grundgedanken des Trauerspiels" (S. 136; vgl. oben die von S. 81 ausgehobene Stelle). Als „den andern Grundgedanken" lernen wir S. 172 f. (in gesperrtem Drucke) kennen: „charaktervolle und consequente Durchführung des Princips kindlicher Pietät und Verklärung und Besiegelung durch den Tod." — „Die Mutter wird durch den Sohn, das schwache Weib durch den geisterfüllten Mann gerettet."

Der Dichter soll nach S. 213 „Hamlets Charakter als frei von Schuld aufgefaßt wissen" wollen; um so dunkler müssen natürlich die Schatten auf seine Umgebung fallen. Der armen, „ganz willenlosen" Ophelia wird „Unredlichkeit, Unaufrichtigkeit 2c." Schuld gegeben und aufs höchste angerechnet; „das Gewissen mußte schließlich mit furchtbarer Macht in ihr erwachen, und noch durch die Nacht ihres Wahnsinns läßt der Dichter die Spuren davon wie einzelne Lichtfunken leuchten" (S. 186). Wenn dagegen der Prinz mit kalter Ueberlegung ganz unnöthiger Weise zwei arglose Jugendfreunde, Dank seiner schönen Handschrift, „in die Luft sprengt," so hat er damit eben nur seinen „eigentlichen Fehler, der „in einer übermäßigen Neigung zu Erwägungen u. s. w." besteht, erkannt und wieder gut gemacht; er hat endlich einmal eine „kühne" That vollbracht (S. 184); von Reue, versteht sich, keine Spur. Der ganze Vorgang wird vom Verf. wiederholt als ein „tragikomischer" bezeichnet (S. 115 u. 184); haben die Beiden doch nur ihre „Hohlheit mit dem Leben bezahlt." Hamlet, „der geisterfüllte Mann," durfte die Geistlosen „lachend in den Tod, man möchte fast sagen, wie in den April" schicken; denn „die Dummheit wird, sobald sie dem Verbrechen dient, ebenfalls zum Verbrechen" (S. 115. 123). Auch der Tod des Polonius wird S. 154 ein „höchst komischer" genannt; der närrische Rath hatte ihn um den Prinzen „beinahe verdient."

Endlich noch ein paar fromme Sprüche:

Der philosophische Prinz erfreut sich nicht bloß solider und handgreiflicher Ansichten über die letzten Dinge; er erfreut sich sogar trotz aller Philosophie einer sehr soliden und sehr positiven christlichen Ueberzeugung überhaupt. Seine Philosophie erstreckt sich nicht weiter, als bis zu dem Bewußtsein von der absoluten Nichtigkeit alles Irdischen, wodurch er nicht in den geringsten Widerspruch zur christlichen Lehre tritt (S. 180). — Gott selbst formt unsere Zwecke und gibt unsern Handlungen ihr Ziel, mögen wir sie selbst mit unserm Verstande gestalten, wie wir wollen; und dies persönliche Walten einer ewigen Vorsehung in der Tragödie Shakespeare's ist es, was ihr die hohe, ethisch christliche Bedeutung gibt (S. 207). — Noch im letzten Moment seines Daseins verherrlicht sich Gott in dem Schwachen, daß er sein strenges Gebot und mit ihm die sittliche Forderung der Pietät erfüllt, deren ewige Macht über den von einem furchtbaren Gottesgericht betroffenen Frevler Claudius schließlich triumphirt und allen Schwächen unserer Endlichkeit zum Trotz dennoch glorreich in ihr unbestreitbares Recht in den Gemüthern der Menschen eingesetzt wird.

„Worte, Worte, Worte!!" — sagt Hamlet.

Der katholische Leser sieht sich auch hier wieder wie bei Disselhoff und Petri (s. Sp. 640) und mehr noch als bei diesen, vor den Abgrund hingestellt, der sich im 16. Jahrhundert, factisch allerdings von Wittenberg aus, theoretisch jedoch, wie aus Stöckl erhellt, schon früher durch einen großen Theil der Christenheit geöffnet hatte. Zerfahrenheit überall, in den Schulen und im Leben, in

Folge der gegensätzlichen Scheidung (und dann wieder theilweisen Mischung ohne harmonische Einigung) von Vernunft und Offenbarung, Theologie und Philosophie, Erkennen und Wollen, Glauben und Handeln, Natur und Gnade, Geist und Fleisch, Vorsehung und Zufall, Schicksal und Willensfreiheit. Herders „Hang der Deutschen zur Metaphysik" hatte das „Meta" bereits abzustoßen angefangen, um Ruhe zu finden in einer Physik, die nicht deutsch ist, sondern (von Italien aus vermittelt) althellenisch, nicht christlich, sondern der persischen Lichtreligion so nahe verwandt, daß Tsch. sich für eine zweite Auflage seines Buches aus dem Schreiben des Manichäers Secundinus an den h. Augustinus (c. 2. 3. 4) folgendes Motto zusammenlesen könnte: Evasimus nos, quia spiritalem secuti sumus Salvatorem. Video enim illum et in omni mundo et in omni anima esse crucifixum, quae anima nunquam habuit succensendi (i. e. peccandi) naturam. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate.

Spellen. Schündelen.

Literarische Notizen.

— Wie unsinnig mitunter über das ‚Theol. Lit.-Bl.' gelogen wird, zeigt beispielsweise die in der ‚Civilta cattolica' vom 4. Sept. ausgesprochene Behauptung: als der Erzbischof von Köln in Bonn die Firmung gespendet habe und von einer großen Anzahl von katholischen Studenten fetirt worden sei, hätten die „liberalen Theologen in Bonn" sich in dem ‚Theologischen Literaturblatt' gegen eine solche Ovation erklärt, weil dieselbe in Widerspruch stehe mit ihren Grundsätzen, die mit den bekannten Grundsätzen des Herrn Erzbischofs nicht harmonirten.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Becker, Chronica eines fahrenden Schülers, von Ennen.
Ehrt, Abfassungszeit des Psalters, von König.
Giefers, Erfahrungen und Rathschläge, von Schmid.
Guerrier, Off. et miracula S. Willigisi, von Falk.
Kreuzer, Kath. Eherecht, von Diendorfer.
Menzel, Kritik des modernen Zeitbewußtseins, von Funk.
Pfannenschmid, das Weihwasser, von Kössing.
Pichler, die Theologie des Leibniz, von Hayd.
Piper, Evangelischer Kalender, von Kessel.
Rönsch, Itala und Vulgata, von Aberle.
Schenz, das erste Concil, von Seisenberger.
Schumann, Missionsgeschichte der Harzgebiete, von Lünnemann.
Vigener, de ideis divinis, von J. Bach.
Zur Besprechung sind ferner eingesandt:
Bender, Gesch. der theol. und philos. Studien in Ermland.
Cremans, de Jacobi Hochstrati vita et scriptis.
Dittrich, de ordine naturali et morali.
Dupanloup, das Kind; Rathschläge für Eltern und Erzieher.
Feßler, Sammlung vermischter Schriften.
Flügel, das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes.
Liebetrut, Vorträge (über Johanna d'Arc ɩc.).
Rosenthal, Convertitenbilder III.
Schönfelder, Onkelos und Peschito.
Schüren, de controversiis paschalibus.
Thomasius, Prakt. Auslegung des Kolosserbriefs.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljahrig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 25. October 1869. № 22.

Alttestamentliche Theologie.

Untersuchungen zur alttestamentlichen Theologie. A. u. d. T.: Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des Alten Testaments. Von Lic. **August Klostermann,** Privatdocent an der Universität Göttingen. Gotha, F. A. Perthes 1868. VI u. 209 S. 8. 1 Thlr.

Nach der Einleitung S. 1—20 bildet obige Schrift den Anfang eines größern Cyklus von Untersuchungen über „eine Reihe von besonders strittigen Fragen der alttestamentlichen Theologie." Das Urtheil des Verf. über den gegenwärtigen Stand dieser Disciplin selbst lautet ganz pessimistisch: in „der Erkenntniß und Darstellung des religiösen Entwicklungsganges der alttest. Gemeinde" sollen wir „von dem Ziele einer gemeinsamen wissenschaftlichen Ueberzeugung" ungefähr noch ebenso viel entfernt sein, wie in der alttest. Kritik. Die Schuld hiervon liege in den Lehrbüchern der alttest. Theologie, aber nicht minder in der Exegese, welche theils zu abhängig von der alten und neuen Tradition, theils wieder zu subjectiv dem theologischen Lehrinhalte gegenüber sich verhalte. — Bei diesem wenig erfreulichen Zustand ist ein Neubau der Disciplin gefordert; wie soll derselbe ausgeführt werden? Nach dem Verf. „bedarf es dazu vor allem der sichern Constatirung von allgemein anzuerkennenden Thatsachen, und zur Erforschung und Feststellung derselben darf man sich, mit Verleugnung aller vorhandenen persönlichen Neigung oder Abneigung, nur derjenigen Mittel bedienen, welche durch die Natur des zu erforschenden Stoffes selbst gegeben sind und deshalb von Allen anerkannt werden müssen." Mit Einem Worte, die Behandlung soll eine möglichst objective sein. Diese Forderung ist aber nicht neu, sie ist, nach ihrer formalen Bedeutung, eine allgemein wissenschaftliche und auch für die Behandlung der alttest. Theologie als berechtigt anerkannt, und es wird den Bearbeitern dieser Disciplin wie einzelner Partieen derselben nicht bewiesen werden können, daß sie dieser Forderung nicht gerecht zu werden bestrebt waren. Freilich, was der Verf. sich von seinen Leistungen verspricht, eine „zwingende Nachweisung" zu geben, ist von Andern nicht erreicht und wohl auch nicht prätendirt worden. Wir haben keinen Grund, an dem Ernst und der Gewissenhaftigkeit zu zweifeln, welche den Verf. bei seinen Forschungen leiten; vielmehr bürgt das in der vorliegenden Schrift Gebotene für sehr erfreuliche Ergebnisse im Einzelnen, für werthvolles Material zu einem „Neubau;" diesen selbst und zwar mit dem erwarteten Erfolg auszuführen, wird auch ihm noch nicht beschieden sein, und zwar zunächst und zumeist gegenüber den verschiedenen Richtungen der protestantischen Bibelforscher. Das weite Auseinandergehen in den meisten hieher gehörenden Fragen liegt nicht bloß in der formellen Behandlung, in einer mehr oder weniger richtigen Methode, es liegt in der Stellung und dem innern Verhältniß der Forschenden zu dem Objecte selbst; das bekannte Werenfels'sche Distichon behauptet seine Wahrheit in der Jetztzeit wohl noch mehr als früher.

Den Anfang der biblisch-theologischen Untersuchungen macht der Verf. mit der Frage: „ob die Hoffnung einer künftigen Erlösung aus dem Todeszustande einen gewissen Bestandtheil des Selbstbewußtseins der alttestamentlichen Frommen ausmache," S. 3. Die Ansichten auch der positiven Forscher gehen gerade hierüber sehr aus einander. Mit Recht wird geltend gemacht, daß diese Frage nicht mit jener der Gewißheit einer künftigen Vergeltung zu confundiren sei, was unter dem Einfluß moderner Denkweise vielfach geschehen ist; auch im A. T. wollte man die Hoffnung eines künftigen Lebens als Conclusion aus andern gewissen Prämissen ausgesprochen finden (Glauben an eine gerechte Weltordnung, Widerspruch der gegenwärtigen Erfahrung gegen dieselbe, darum eine künftige Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig). Für den wahrhaft Frommen gibt es eine viel sicherere, weil unmittelbare Gewißheit: die erfahrungsmäßige innere Seligkeit in seinem Verhältnisse zu Gott hebt ihn auch über den Schmerz des Todes als eines Gerichtes Gottes hinweg; mitten in dem Bewußtsein, daß er als todverfallener Mensch unter einem Zornesverhältniß Gottes steht, hat er das eben so gewisse von Gottes Liebe, und indem er dieses behält auch dem Tode gegenüber, weiß er von sich selbst, daß er persönlich Gegenstand eines ewigen Liebeswillens Gottes ist;" er weiß, „daß der Wille Gottes, kraft dessen er sich (schon hienieden) selig weiß, sich einst übermächtig erweise über den andern Willen, kraft dessen er sterben muß" S. 7. Diese Hoffnung, welche jedem Frommen durch sein Verhältniß zu Gott verbürgt ist, kann nicht erst zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte Israels aufgekommen sein, etwa im Exile, sondern sie ist so alt, als die Erfahrung, daß der dem Tode entgegengehende Mensch gleichwohl in seinem unmittelbaren Gemeinschaftsleben mit Gott selig sein könne, als das Bewußtsein, daß nicht der Tod der positive Inhalt des ewigen Willens Gottes über den Menschen sei. Und bei der nähern Untersuchung der Frage kommt es nicht darauf an, ob dieser Glaube irgend einen festen Ausdruck im gemeindlichen Bekenntnisse gefunden habe, in der Form eines Dogma's vorliege ꝛc., sondern es fragt sich nur, ob die Hoffnung einer künftigen Herstellung aus dem Todeszustande Seitens der Frommen sich ausgesprochen habe oder nicht, ob sie als integrirender Bestandtheil im Selbstbewußtsein des Frommen als solchem unverkennbar zu Tage getreten sei, S. 11. Nur auf dieser Basis können die dem Volke für die ferne Zu-

kunft gebotenen Heilsverheißungen auch für die persönliche Hoffnung des Einzelnen ein verstärkendes Moment bilden. — Der alttest. Fromme hofft sein künftiges Heil von einer die Geschichte seines Volkes schließenden That Gottes; bis diese eintritt, dauert der Todeszustand; die Wiederbelebung ist von diesem in ferner Zukunft liegenden Ereignisse bedingt, S. 12. Die Erweisungen Gottes in der Geschichte: Errettung aus nationalem Elend, Berufung und wunderbare Leitung gotterwählter Volksführer rc. waren die Thatsachen, aus denen man das Wesen der künftigen Heilsverwirklichung ahnend schließen mochte. Der Tod, mit welchem die Theilnahme an dem geschichtlichen Leben, der Stätte der Heilsthätigkeit Gottes aufhörte, wurde dem Leben gegenüber als Fernesein vom Heile empfunden; durch den Tod hörte die Gemeinschaft mit dem Volksleben auf, in welchem sich der Gott des Heils thätig erwies; er versammelte zu den Vätern, welche, von dem Genusse der das Heil in der Geschichte schaffenden Hand Gottes abgeschnitten, des Tages harrten, wo sie zu demselben wiedererstehen sollten. Und so erhebt sich die weitere Frage: ob die unmittelbare Gewißheit des Frommen, Gegenstand des Liebeswillens Gottes zu sein, stark genug gewesen ist, um auch dem Uebel des Todeszustandes gegenüber, als eines Zustandes der Ausgeschlossenheit vom werdenden Heile Gottes, sich selbst gleich zu bleiben und sich zu der bestimmten Aussicht zu gestalten, daß der Todeszustand vor dem Liebeswillen Gottes und seiner endlichen Verwirklichung schwinden und eine Wiederherstellung in das Leben zum Behufe der Betheiligung an dem Heilsgenusse des vollendeten Volkes Gottes stattfinden werde, S. 15. — Dies die Hauptmomente des Thema's, das sich der Verf. gestellt hat.

Eine weitere Erörterung der Einleitung führt aus, was zu beachten sei, um in der rechten Weise die Antwort des A. T. auf diese Frage zu geben, S. 15 ff. Die einzelnen Bücher kommen nicht alle in derselben Weise in Betracht; vielmehr sei immer auf den Zweck des Buches zu achten, um zu ermessen, wie weit dasselbe als ein treuer Spiegel des religiösen Bewußtseins über irgend einen Punkt dienen könne. Für die in Rede stehende Frage habe man sich an solche Schriften zu halten, die den ausgesprochenen Zweck haben, das Leben in Gott auch in seiner Beziehung zum Tode darzustellen, und dahin gehöre vor allem der Psalter. Aber um klare Sicherheit in den Gang der Untersuchung zu bringen, müsse man „von allen den Psalmen vorderhand absehen, welche das Bewußtsein eines mit besonderm göttlichen Berufe begabten oder durch persönliche Verheißung ausgezeichneten Menschen verrathen, indem wir nicht wissen können, ob bei ihm das religiöse Selbstbewußtsein durch seine Besonderheit nicht zu einer Höhe gesteigert worden sei, welche dem Frommen schlechthin unerreichbar war“ S. 18. Weiter sei zu beachten, daß die Psalmen „aus den verschiedensten Gemüthslagen“ hervorgegangen, viele „als Erzeugnisse einer vorübergehenden Lage und Stimmung“ zu betrachten seien u. s. w. Es können daher nur solche Psalmen zur Beantwortung der Frage in Betracht kommen, welche individuelle Erfahrungen aussprechen, um sie zu allgemeiner Erkenntniß zu erheben oder allgemeine Wahrheiten durch sie zu bestätigen und zu erläutern, welche Ausdruck des ruhigen Selbstbewußtseins sind, welche aussagen, was der Fromme als Frommer in seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott hat, und dieses mit deutlicher Rücksicht auf die Nothwendigkeit des Sterbens rc. S. 20. — Diese Eintheilung und Ausscheidung muß selbst bei dem vom Verf. bezüglich des Offenbarungscharakters der bibl. Bücher eingehaltenen Standpunkte sehr befremdend erscheinen: es sollen die von den Frommen bezüglich der Erlösung aus dem Tode gehegten Hoffnungen dargelegt werden, d. h. mit andern Worten, das was das A. T. darüber enthält, denn zu den Frommen werden doch hoffentlich vorerst auch die Verfasser desselben gehören; nun aber sollen von den Psalmisten gerade die durch ihre theokratische Stellung und Verheißung ausgezeichneten in Wegfall kommen, oder es soll die Berücksichtigung des Inhaltlichen abhängig gemacht werden von der persönlichen Stimmung u. s. w. Ein subjectiver Charakter muß allerdings gerade bei den Psalmen anerkannt werden; aber in der hier geltend gemachten Weise erscheint der davon unberührte Offenbarungscharakter des objectiv Inhaltlichen durch den erstern geradezu aufgehoben. — Eine Folge dieser einseitigen Ausscheidung war unter andern auch die, daß der Verf. sich genöthigt sah, dem David den Ps. 139 abzusprechen, trotzdem er S. 73 gestehen muß, daß der Inhalt die Angabe der Ueberschrift bestätige und daß auch die Sprache „die Unmöglichkeit einer davidischen Abfassung nicht mehr sicher mache.“

Die Beantwortung der Frage selbst wird versucht unter Zugrundelegung der Psalmen 139, 73 und 49. Diese werden S. 21—206 einer sehr eingehenden Erklärung unterzogen, wie sie wohl noch kein Commentar so ausführlich gegeben hat; da diese Lieder zu den schwierigsten gehören, so ist dieser Theil der Schrift, auch abgesehen von der nächsten Aufgabe, ein höchst beachtenswerther Beitrag zur Psalmenexegese überhaupt. — Aus dem vielen Neuen, was zu Bemerkungen Anlaß böte, können wir nur einzelne Hauptpunkte zur Orientirung des Lesers ausheben.

1) Psalm 139. Die meisten Ausleger der ältern und neuern Zeit nehmen den Inhalt des Ps. als Schilderung der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit, V. 1—18, an welche sich V. 19—24 die daraus folgende Nutzanwendung für den Psalmisten schließt. Diese Bestimmung des Inhaltes verwirft Kl. ausdrücklich S. 69; nach ihm ist der Psalm „eine betende Betrachtung über die im Gewissen zur Erscheinung kommende völlige Beschlossenheit des persönlichen Lebens durch Gott,“ S. 21. Die Ausführung gliedert sich in folgender Weise: V. 1 und 2 das Thema; der darüber (in der 1. Strophe V. 3—9) angestellten Betrachtung erscheint dieser Zustand (des Beschlossenseins in Gott) als Schranke der persönlichen Freiheit, sie will sich derselben entziehen, findet jedoch bei näherm Nachdenken, daß diese Schranke in der Abhängigkeit alles geschöpflichen Lebens von der Absolutheit des Schöpfers begründet und daß insbesondere der Mensch Gegenstand der persönlichen Fürsorge Gottes sei. Nun erhebt sich die weitere Besorgniß (2. Str. V. 11—16), diese persönliche Fürsorge werde mit dem Aufhören des selbstbewußten Lebens, mit dem Tode (so nimmt der Verf. das Wort חֹשֶׁךְ V. 11) ebenfalls zu Ende gehen. Aber die Erwägung, daß es dem Wesen Gottes als des Allmächtigen widersprechen würde, wenn die mit dem Tode eintretende Veränderung des Menschen diesen der göttlichen Obsorge entzöge, daß der Tod also nicht bei Gott, sondern nur beim Menschen einen Wechsel bewirken kann, sofern dieser aufhört in selbstbewußter Weise das Verhältniß Gottes zu ihm zu genießen (V. 12), daß ferner Gott selbst dieses Verhältniß gegründet und den Menschen für dasselbe zum Leben erweckt hat, — diese Betrachtung erfüllt den Psalmisten mit der Gewißheit, daß seine Gottesgemeinschaft auch nach vorwärts, über den Tod hinaus fortdauern werde, und läßt ihn ausrufen, daß er Gott noch preisen werde für das Wunder einer Wiedererweckung zum Fortgenusse dieser Gemeinschaft (V. 14 a). Diese Thatsache gehört der Zukunft an, ihre Gewißheit ist aber verbürgt durch die vom Dichter an sich selbst erfahrenen Gotteswerke (V. 14 b. c), insbesondere durch jenes Wirken Gottes, dem er den Eintritt in sein jetziges Leben verdankt, das in allen Stücken demjenigen gleicht, welches nöthig ist, um ihn, den Gestorbenen, einst zu neuen Leben zu erwecken (V. 15 u. 16). So ist durch den Gedankengang der 2. Str. vorbereitet, was die 3. V. 17—23 als Hoffnungsziel ausspricht: der Mensch, mit dem Gott schon vor dessen Erwachen zu persönlichem Leben so Großes vorhatte und der sodann in Gemeinschaft mit Gott wirklich gelebt hat, wird nach dem Tode zu abermaligem Leben mit Gott wieder erwachen. Diese auf innere Erfahrung gegründete Hoffnung ist Bestimmungsgrund genug, im gegenwärtigen Leben an

der Gemeinschaft mit Gott festzuhalten, sich derselben zu freuen, jene der Bösen zu meiden und zu hassen. — Der Schwerpunkt dieser ganzen Argumentation liegt in der Auffassung von V. 11 und 18. Nach der sonstigen, geradezu allgemein (auch in den neuesten Comm. von Hitzig, Delitzsch, Hupfeld) festgehaltenen Erklärung fühlt sich der Psalmist ganz überwältigt durch die Betrachtung, daß Gott nicht bloß dem Lebenden überall nahe ist, sondern daß das göttliche Wissen und die göttliche Fürsorge dem Menschen schon zugewendet war bei seiner Entstehung und Bildung im Mutterschoße, ja daß schon vorher die dem Einzelnen zugemessenen „Tage“ (V. 16) d. h. all das ihm Bestimmte, sein ganzes Leben im göttlichen Erkennen existirten (V. 15. 16), und schließt mit dem Ausruf (V. 17. 18): „Wie schwer sind mir, Gott, deine Gedanken, wie stark sind ihre Summen! Wollt' ich sie zählen, ihrer ist mehr als des Sandes, — ich erwache (הֱקִיצֹתִי) und bin noch bei dir,“ — d. h. die Unendlichkeit des göttlichen Wissens ist mir unerreichbar und unbegreiflich, ihre Betrachtung erfüllt mich wachend und schlafend, selbst der Schlaf der Ermattung kann sie nicht unterbrechen ꝛc. Nach dem Vorgang von Hofmanns nimmt nun Kl., die gewöhnliche Erklärung als eine „völlig sinnlose“ verwerfend S. 53, das Wort הֱקִיץ (V. 18) von dem Erwachen aus dem Todeszustande und übersetzt: „aufgewacht (sc. aus dem Tode) werde ich abermals bei dir sein.“ Zuerst fragt man: wo hat der Psalmist vom Sterben gesprochen? Wie bereits bemerkt, findet der Verf. dies in V. 11, wo nach sonstiger Auffassung gesagt ist, daß auch Finsterniß und Dunkel dem allgegenwärtigen Gott nicht zu entziehen vermögen. Wörtlich übertragen heißt der Vers: „Und spräche ich: nur Finsterniß (חֹשֶׁךְ) verhülle mich und Nacht werde das Licht um mich her;“ Kl. gibt das erste Glied: „So sprach ich wohl: nur wird dennoch Finsterniß (d. h. Tod) mich überfallen;“ das zweite Glied müßte demzufolge heißen: „und die Nacht wird Licht um mich her;“ damit wäre aber das erste einfach widersprochen und aufgehoben. Was ist nun zu thun? Kl. glaubt S. 35, durch ein bei der Zusammengehörigkeit der Begriffe אוֹר und לַיְלָה leicht erklärliches Versehen habe sich hinter אוֹר ein ב verloren und es sei statt וְלַיְלָה אוֹר zu schreiben וְלַיְלָה אֹרֵב, „und Nacht lauert rings um mich.“ Der Psalmist hätte sonach für das eine der beiden Hauptmomente seiner Betrachtung, für das Eintreten des Todeszustandes einen bildlichen Ausdruck gebraucht! Muß das schon befremden, so noch mehr, daß derselbe Ausdruck gleich im folgenden Verse, und zwar dreimal (als Nomen und als Verbum), wieder in seiner eigentlichen Bedeutung (auch nach Kl.) erscheint, wozu noch kommt, daß der Vers durch גַּם mit dem vorhergehenden verbunden ist. Der Vers schließt mit den Worten: „wie die Finsterniß so das Licht,“ oder nach Kl.: „ob es finster wird, ist gleichviel, als ob es Licht wird“ S. 37, d. h. vor dem Allgegenwärtigen und Allwissenden ist Finsterniß gleich dem Licht und umgekehrt; die Worte sind Begründung des in V. 11 Ausgesprochenen, werden aber nach der von Kl. dem letztern gegebenen Inhalt ganz bedeutungslos, ja, um den starken von ihm gegen die allgemein festgehaltene Erklärung gebrauchten Ausdruck gegen ihn selbst zu richten, für den nächsten Zusammenhang ganz sinnlos. Läßt sich hiernach, von Weiterm ganz abgesehen, ohne Zwang gegen Sprache und Text die besprochene Deutung nicht rechtfertigen, so fällt damit auch die Auffassung von V. 18; ist vom Tode nirgends die Rede, so auch nicht vom Erwachen aus dem Todeszustande. — Der Verf. glaubt, daß mit der gegebenen Erklärung auch der Schluß des Ps. V. 19 ff. sich „befriedigender begreife“ als bei der bisherigen; allein auch hier muß er das Mittel der Textänderung wieder in Anwendung bringen: das erste Glied in V. 19 wird gelesen: אֶמְתַּק טַל אֱלוֹהַּ, „letzen werde ich mich an Gottes Thau;“ als zweites Glied: „Frevler und Blutmenschen, weichet von mir.“ Uns scheint, daß trotz der textlichen Aenderung der den andern Erklärungen vorgehaltene „Sprung ohne Vermittlung“ nicht beseitigt ist; nur wird er dadurch statt zwischen V. 18 und 19 in V. 19 selbst verlegt.

2) Mehr in Uebereinstimmung mit der „gangbaren“ Erklärung steht der Verf. bezüglich des Ps. 73. Die meisten auch der neuern Exegeten finden in V. 24 und 26 die Hoffnung der Erlösung aus dem Tode ausgesprochen. Den Psalmisten beschäftigt, wie so häufig die Frommen des A. T., der Zweifel über die sittliche Weltordnung: der Frevler im Glücke, der Gerechte in Noth und Leid; V. 1—14 das Problem, V. 15—28 die Lösung: der Zweifel ist thöricht, denn das Glück des Bösen ist vergänglich, sein Ende schrecklich, der Fromme dagegen hat in Gott sein höchstes Gut und in sich selbst die Gewißheit, daß diese Seligkeit mit diesem Leben nicht aufhören kann. Kl. versteht mit Recht unter den Frevlern nicht äußere Feinde, Heiden, sondern Angehörige des Bundesvolkes, deren endliche Ausrottung mit ein Moment der Heilshoffnung Israels bildet, S. 103; die völlige Reinigung der Gemeinde trifft zusammen mit ihrer Verklärung. Hiedurch gewinnt gleich der schwierige V. 1 seinen richtigen Sinn: „Doch (אַךְ) hat es gut das Israel Gottes,“ Israel im emphatischen Sinne, das wahre Israel. Diese Wahrheit, an welcher der Dichter im Hinblick auf das äußere Geschick des Namen-Israels beinahe irre geworden wäre, spricht er am Anfang als seine feste Ueberzeugung aus, um sofort durch וַאֲנִי V. 2 die Erzählung von seinem nunmehr abgeschlossenen Ringen anzuschließen. Aber auch bei diesem Ps. sieht sich Kl. zu mehrern Textänderungen genöthigt, um seine Auffassung durchzuführen.

3) Inhaltlich verwandt mit Ps. 73 ist Ps. 49. Hier hat der Psalmist nicht mehr mit Zweifeln zu kämpfen; diese sind überwunden; dem scheinbaren Glück des Bösen gegenüber ist er sich des seinigen als des wahren und sichern vollkommen bewußt und will dasselbe durch seine Lehrbetrachtung auch Andern zum Bewußtsein bringen. Kl. hat diesem Ps., den er besonders wegen „der auffälligen Gleichheit des Anfangs“ dem Propheten Joel zuschreibt S. 205, nahezu hundert Seiten gewidmet (S. 122—206) und ist, wenn auch in Bestimmung der Gliederung (V. 2—5 Einleitung, 2 gleichmäßige Strophen: V. 6—13 und 14—21) und des Themas im Allgemeinen mit den bisherigen Erklärungen zusammentreffend, bezüglich des Gedankenganges und der Erklärung des Einzelnen zu ganz neuen Resultaten gelangt, welche auch hier wieder auf Textänderungen sich stützen, da ein richtiges Verständniß durch die falsche Deutung der ersten Ausleger, der Punctatoren, „bisher verhindert“ worden sei, S. 199. Wir können aus den reichhaltigen Erörterungen nur noch weniges ausheben. Der Dichter versetzt sich (im 1. Thl.) in die Situation eines Frommen, welcher arm und von Reichen umgeben ist, die sich Gewaltthätigkeiten gegen ihn und seines Gleichen erlauben u. s. w., so daß er leicht der Versuchung preisgegeben ist, dem Armen als solchen sei ein wesentliches Gut versagt. Dagegen weist er nun nach, a) (V. 8—10), daß der Reichthum den Menschen nicht höher stelle, denn der Tod macht Alle gleich, Arm und Reich ist ihm unterworfen; b) (V. 11—13), daß für denjenigen, der als höchstes Gut den Reichthum betrachtet, der Tod ein viel größeres Uebel sei als für den Armen. Dieser Betrachtung ist ein Sprichwort des alltäglichen Lebens zu Grunde gelegt V. 13, welches das Volk nur von solchen Reichen verstand, welche plötzlich ihren Reichthum verlieren; der Psalmist aber zeigt, daß es namentlich von den trotzigen Reichen gelte, die sich alles erlauben und denen alles gelingt und die sich ihres Reichthums lange erfreuen, um endlich mit dem unabweislichen Geschick des Todes ihr Höchstes zu verlieren. Dadurch ist für den Armen dieses Sprichwort zugleich ein Wort des Trostes geworden. Im zweiten Theil will er auch den Reichen Weisheit bieten; er beginnt mit der Wiederaufnahme des im ersten gewonnenen Gedankens: nicht diejenigen Reichen, welche nach der gewöhnlichen Volksmeinung unglücklich sind (die

plötzlich ihren Reichthum verlieren), sondern vielmehr die wegen ihres ungetrübten Glücksstandes auch nach dem Tode noch für glücklich gelten, sind es, welchen das Sprichwort gilt, daß ihr Tod dem des Schlachtviehs zu vergleichen. Denn wie das Mastvieh mitten aus seinem Wohlgefühl blind und willenlos dem Tode zugeführt wird, so ist für solche Reiche das Sterben ein hülfloser und hoffnungsloser, blinder Anheimfall an den Zustand völliger Lebensentbehrung (V. 15), während es doch ein Sterben gibt, welches die Gewißheit und Aussicht einer künftigen Befreiung und Wiederherstellung aus dem Todeszustande nicht ausschließt, V. 16. Der Schluß gibt die aus der bisherigen Betrachtung für den armen Frommen folgende Nutzanwendung: der jetzt ihm gegenüber sich glücklich fühlende und glücklich gepriesene Reiche, der nach dem ersten Theil durch den Tod sein einziges Lebensgut verliert und der nach dem zweiten so wenig als das Vieh eine Wiederherstellung ins Leben zu erwarten hat, wird gerade ihn, den Armen, als den glücklichen preisen. — Daß auch diese Auffassung und Gliederung des Inhaltes in ihrer Weise mit Scharfsinn, Consequenz und feinem psychologischen Verständniß gegeben ist, läßt sich nicht in Abrede stellen; aber welche Aenderungen der Accentuation und Punctation hat sie erfordert! So z. B. wird V. 14 das erste Glied gelesen: זֶה דֶּרֶךְ מִכְּסֹל לָמוֹ und übersetzt: „Dieses ist das Geschick derer, welche Selbstzuversicht haben“ (das Wort מִכְּסֹל kommt aber im hebr. Sprachgebrauch gar nicht vor), das zweite: „und hinter denen man mit Wohlgefallensbezeugung (בְּפִיהֶם!) einhergeht.“ Der folgende V. 15 beschreibt das Loos der mit V. 14 eingeführten Reichen, welches diese im Todtenreich erwartet; Kl. übersetzt: „Wie dem Scheol gehörige Schafe setzte man sie hin, die der Tod zu weiden hat, und so liefen sie fügsam stracks zum Hirten hinab, während ihr Gedanke war, den Scheol aufzubrauchen, daß ihm keine Wohnung bliebe.“ Wir müssen den Leser ersuchen, diese Uebersetzung mit dem masorethischen Texte zu vergleichen, um sich einigermaßen die stark eingreifende Aenderung der Accente und Punkte, sowie ganzer Worte zu vergegenwärtigen. Nahezu 20 Seiten hat der Verf. der Begründung und Vertheidigung seiner Conjecturen zu V. 15 gewidmet; wir können ihm in diesen Einzelnheiten hier nicht folgen; es sei nur bezüglich des aus seiner Auffassung folgenden Sinnes noch bemerkt, daß sich nicht wohl begreift, wie die Reichen, die nach S. 163 „viehgleich“ in die Unterwelt kommen, deren Selbstgefühl der Macht des Todes völlig preisgegeben ist 2c., dennoch wieder beim Eintritt in den Scheol sich einbilden sollen, diesen ganz für sich, für den Troß ihrer Diener in Anspruch zu nehmen, so daß für Andere (wie früher auf Erden) ihretwegen gar kein Raum mehr bleibt, S. 175, und daß dieses „der einzig natürliche Sinn der Worte“ sei, S. 176. — Die Deutung der Partikel אַךְ, womit V. 16 dem Loose der Thoren jenes des Frommen gegenüber gestellt wird, ist aus dem biblischen Sprachgebrauch nicht zu begründen, erscheint überhaupt gezwungen. Im Uebrigen ist der Inhalt dieser Verse mit Rücksicht auf das Thema der Schrift selbst trefflich entwickelt, S. 179 ff. und S. 200—204: das Leben in Gott, die Gemeinschaft mit ihm ist dem Psalmisten das einzige wahrhafte Gut; Gott ist es, der über Leben und Sterben mit absoluter Freiheit gebietet V. 8, der die Seele dem Scheol entziehen und dem Leben zurückgeben wird V. 16; der rechte Verstand, der vor dem Sterben auf immer bewahrt, ist also: dieses wahrhaftige, alle irdischen Güter werthund den Tod machtlos machende Gut zu erkennen und anzustreben. Die Thorheit der Reichen besteht darin, daß sie sich durch Güter, die vom Tode nicht zurückhalten und davon loskaufen können V. 8, verblenden lassen. In der Erkenntniß und im Besitze seines Gutes ist sonach der Fromme gleichmüthig gegenüber der ungleichen Vertheilung des irdischen Glückes, furchtlos auch vor dem Tode; er weiß, daß ihn Gott dem Leben zurückgibt, während der Thor hülflos dem Willen des Todes anheimgegeben bleibt; „wie hier Reichthum und Armuth die Thoren und die Frommen unterschied, so unterscheidet sie inmitten des gleichen Todeszustandes dort, daß der Eine mit seinem natürlichen Leben alles Gut eingebüßt hat, auf welchem sein persönliches Leben gründete, und also keine Erneuerung des Lebens hoffen kann, während der Andere sein wesentliches Lebensgut unverloren erhalten hat und deshalb einer Wiederbelebung zum Vollgenusse desselben entgegengeht“ S. 203. 204.

Nachdem wir dem Verf. bei einzelnen Hauptstellen gefolgt sind, möge noch ein Blick auf das S. 207 ff. mitgetheilte Ergebniß des Ganzen gestattet sein. Die den Gegenstand der Untersuchung bildende Frage erscheint überall nicht als individuell persönliche, sondern als allgemein menschliche und wird gelöst mit Mitteln, die im Bewußtsein der frommen Israeliten gelegen sind; die Gewißheit der Erlösung aus dem Tode ist eingeschlossen in das unmittelbare Bewußtsein von dem gegenwärtigen Verhältniß zu Gott als dem wesentlichen und ewigen Lebensgut des Menschen; sie ist nicht begründet auf die Annahme eines von außen kommenden Lehrsatzes, noch auch auf den Gehorsam gegen eine specielle göttliche Offenbarung, nicht bewirkt durch ein Ereigniß der nationalen Geschichte Israels, sondern beruht lediglich in der Thatsache des Lebens in Gott, so daß ihre Erkenntniß immer als ein Moment der Selbsterkenntniß des Frommen erscheinen muß. Die Psalmisten sagen daher auch nicht, woher sie diese Erkenntniß haben; der Verfasser von Ps. 73 bezeugt jedoch, daß sich dieses Leben und dessen Erkennen innerhalb seines Volkes vorhanden erweise; innerhalb Israels sonach ist beides möglich, der Israelit kann beides finden, wenn er will. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß außerhalb Israels kein Leben in Gott möglich sei und kein Verständniß desselben erstehen könne; beides ist nicht auf ein nationales Gebiet beschränkt, ist nicht abhängig von besondern Israel für die Zukunft gegebenen Verheißungen; es ist dieses ein altes, der Zeit vor der Trennung zwischen Israel und den Heiden angehörendes Erbe, in Israel aber unversehrt bewahrt für die Menschheit. — Dieses ganze Resumé basirt in dem letzten, von Kl. aber nur angedeuteten Gedanken, welcher genauer gefaßt dahin zu bestimmen ist, daß dem menschlichen Geiste nach dem Sündenfalle mit der Idee Gottes und mit der göttlichen Ebenbildlichkeit auch die Unsterblichkeit geblieben, und wenn diese in den alttestam. Schriften auch nicht in der Form eines Dogmas ausgesprochen wird, so hat man sie doch ganz zutreffend ein Urdogma des menschlichen Geistes genannt (vgl. Staudenmaier, Dogmatik III, 696 ff.), welches, wie andere Ideen der Uroffenbarung der ganzen Menschheit angehörig, am reinsten bei der Familie und dem daraus erwachsenen Volke der Auserwählung sich erhalten und in der Folge, wenn auch nur mittelbar, durch die Israel gewordene außerordentliche Offenbarung sich erweitert, verklärt und bewußter gestaltet hat. Anzunehmen, die Hoffnung der künftigen Erlösung aus dem Tode sei auf Grund des Lebens in Gott auch außerhalb Israels in derselben Weise möglich gewesen, ist gegen die Geschichte; warum findet sich denn diese „Gewißheit“ nirgends sonst so rein, so bewußt wie innerhalb Israels? Wie ausgebildet z. B. bei den Aegyptern der Unsterblichkeitsglaube und der darauf begründete Todtencultus war, zeigen das im J. 1842 durch Lepsius veröffentlichte „Todtenbuch“ und die seither durch ihn und Andere gemachten weitern Publicationen ägyptischer Documente (so namentlich „die ägyptischen Denkmäler in Miramar“ von S. Reinisch, Wien 1865); allein wie verschieden zeigt sich die hier ausgesprochene Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode von der alttestamentlichen! Man kann, wie schon bemerkt, zugeben, daß die Unsterblichkeitshoffnung der Psalmisten sich nicht auf directe Offenbarung darüber stütze; allein anders verhält sich dies mit ihren Anschauungen über Gott, namentlich über die Ewigkeit, Gerechtigkeit Gottes u. s. w., über die Sünde des Menschen und die dadurch entstandene Trennung von Gott 2c.; die

Lehre der Psalmen über alle diese Fragen schließt sich an jene des Gesetzes, und wenn bezüglich des Pentateuchs mit Recht bemerkt worden ist, daß man, statt zu fragen, ob er Unsterblichkeit lehre, vielmehr fragen sollte, ob seine Lehre dahin führe, „die Kräfte der zukünftigen Welt zu schmecken," so muß von den Psalmen, die in vieler Hinsicht die Blüthe und Frucht des Gesetzes sind, gesagt werden, daß das in ihnen sich kundgebende religiöse Leben eine solche Wirkung in der That offenbare. Wenn aber diese Wirkung, wie dieses überall von unserm Verf. geschieht, unumwunden anerkannt wird, warum nicht auch die nächste, die fernere und allgemeine erst wahrhaft erschließende Ursache?

Ernstes wissenschaftliches Forschen, gründliche Sprachkenntnisse, viele Begabung für das psychologische Verständniß der Psalmen sind die Eigenschaften, die sich trotz der schwerfälligen, durch häufige Wiederholungen gedehnten Darstellung in dem besprochenen Buche überall bemerklich machen; der Verf. bekundet namentlich ein feines Verständniß bei der Darlegung und Verfolgung des Gedankenganges; aber dieser Vorzug berührt sich vielfach mit dem, was wir nicht zu billigen vermögen, nämlich mit der allzukühnen, häufig ganz unmotivirten Meisterung und Vergewaltigung des masorethischen Textes, ein Verfahren, das gerade dem vom Verf. angestrebten Ziele, durch seine Forschung allgemeine, ja zwingende Anerkennung sich zu erringen, nicht förderlich sein kann.

Freiburg. König.

Kirchengeschichte.

Die Missionsgeschichte der Harzgebiete. Ein Beitrag zur deutschen Kirchengeschichte von Dr. **Joh. Christ. Gottlob Schumann**, Königl. Seminardirektor in Osterburg. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1869. VIII u. 331 S. 8. 1 Thlr.

Der Harz, jenes 40 Quadratmeilen umfassende Gebiet, das mit seinen zum Theil uralten Waldungen und seinen grotesken Fels- und Gebirgspartieen das Ziel unzähliger Touristen geworden, bietet besonders dem Kirchenhistoriker ein höchst interessantes und fruchtbares Feld für seine Forschungen und Studien. Große Männer und vortreffliche Frauen sind auf diesem Gebiete thätig gewesen für Begründung und Ausbreitung des Reiches Gottes. Namen, wie Bonifacius, Radegundis, Sturm, Rhabanus Maurus, Hasso, Haymo, Ludgerus, Liutolf, Hathumod ꝛc. knüpfen sich an den Harz, der in der Folge — seit der Zeit der sächsischen Kaiser — die Mutterstätte geworden für die Mission im Norden und Osten unseres Vaterlandes. Für die christliche Kunstgeschichte bietet der Harz eine reiche Ausbeute, so daß mit ihm in Rücksicht auf Vollständigkeit nach der Meinung des Verf. nur Köln wetteifern kann. Im Harze begrenzten sich die alten für die Christianisirung Deutschlands so wichtigen Bisthümer Mainz, Halberstadt und Hildesheim, so zwar daß die im Süden und Osten belegenen, durch die Thätigkeit des h. Bonifacius der Kirche gewonnenen Gebiete der unterworfenen Thüringer mit Mainz vereinigt (745) waren, der eigentlich sächsische Theil aber im Norden und Westen, durch die Ocker getheilt, zu Halberstadt resp. Hildesheim gehörte. Die ersten Spuren des Christenthums finden sich im Süden und zwar (wenn man die Legende vom h. Maternus, spätern Bischof von Köln, der schon im Harz gewesen sein und am Katharinenborn bei Blankenburg gerastet haben soll, mit Stillschweigen übergehen will) aus dem 5. und 6. Jahrh., wo die thüringische Königstochter Radegundis schon Missionare kommen ließ, und die ersten christlichen (fränkischen) Heere in diese Gegend kamen. Erfolg hatte indeß die Mission erst durch das Werk des h. Bonifacius und seiner Schüler aus den Klöstern Fulda und Hersfeld. Der Ansicht des Verf., daß der h. Bonifacius nicht persönlich im Harze selbst gewesen, kann Ref., der während seines langjährigen Aufenthaltes im südlichen Harze mit vielem Interesse diese Frage studirt, um so weniger beistimmen, als außer den sog. Bonifaciuspfennigen und uralten Bonifaciuskreuzen noch gar viele ehrwürdige Denkmäler und urkundliche Notizen an die Person des Heiligen erinnern. Nachdem durch den bewundernswürdigen Eifer des h. Bonifacius und seiner Schüler der südöstliche (thüringische) Theil des Harzes bereits um die Mitte des 8. Jahrh. christianisirt war, lag der nordwestliche Theil noch fast gänzlich in der Finsterniß des Heidenthums. Als der erste Missionar dieser Gegend muß hier vor Allen genannt werden der eigentliche Apostel der Sachsen, der h. Ludgerus, der selbst bis Helmstedt gekommen ist, besonders aber durch die Zöglinge seines Klosters Werden Großes bewirkt hat. Dazu kamen die Heereszüge der fränkischen Könige, die tiefe Frömmigkeit eingeborener erlauchter Familien (Hasso, Liutolf u. s. w.), die Gründung der Bisthümer Osterwiek=Halberstadt und Elze=Hildesheim, und die Stiftung von Klöstern in unmittelbarer Nähe (Gandersheim, Drübeck u. s. w.). Mit dem Regierungsantritt der sächsischen Kaiser kann die Christianisirung als in der Hauptsache abgeschlossen betrachtet werden, und beginnt von nun an das bedeutende active Eingreifen des Harzes in die Bekehrung des nördlichen und östlichen Deutschlands. Es wäre gut gewesen, wenn der Verf. diesen Wendepunkt in der Geschichte des Harzes auch äußerlich in seinem Buche markirt hätte. Wir müssen es uns versagen auf das Folgende näher einzugehen und erinnern nur an die berühmten Namen der h. Bernward und Godehard, Bischöfe von Hildesheim, von denen ersterer ein eigentlich sächsischer Heiliger war, und die in vorliegendem Buche eine gerechte Würdigung gefunden haben. Ueberhaupt ist es rühmlich anzuerkennen, daß der protestantische Verfasser, wenngleich nicht frei von Vorurtheilen, sine ira et studio die katholischen Zeiten des Mittelalters mit unparteiischem Sinn, ja mit Begeisterung schildert. Als früherer evangelischer Schloßgeistlicher hat er „die Geschichte dieses Buches in Missionsstunden der lieben Schloßgemeinde zu Wernigerode in der Schloßkirche St. Anna und Pantaleon ‚auf dem Berge' und auf den Missionsfesten zu Halberstadt, Ilsenburg, Stötterlingenburg und Wernigerode erzählt," und sie jetzt niedergeschrieben, damit „die dankbare Liebe uns treibe, daß wir Gottes Werk nicht lassen können." Zu demselben, wenn auch in anderm Sinne aufgefaßten Zwecke empfehlen wir die Lectüre dieses Buches in der gegenwärtigen Zeit, wo die für die katholische Lehre einst so empfänglichen, um die Ausbreitung derselben so verdienten, leider aber später dem Protestantismus gänzlich anheimgefallenen Gebiete des deutschen Harzes von neuem der katholischen Missionsthätigkeit (im Geiste des h. Bonifacius) sich zu erschließen angefangen haben.

Neben dieser Empfehlung können wir indeß nicht umhin auch auf einige verzeihliche Spielereien und Unrichtigkeiten hinzuweisen. So soll z. B. Luthers Familie mit dem alten Kloster des h. Bonifacius zu Fulda in Verbindung gebracht werden, weil dieselbe aus dem in der Nähe belegenen Dorfe Lutera herstamme (S. 61). Das Suchen im Worte Gottes bezeichnet der Verf. als den reformatorischen Zug im Leben des h. Ludgerus, und von dem Namen desselben leitet er den Namen Luther ab (73. 63). Die h. Wegzehrung verwechselt er mit der h. Communion (90). Oft müht er sich ab, bei den großen Männern der damaligen Zeit Anklänge an seinen Glauben zu finden, z. B. bei dem Bischof Haymo, bei dem die Verehrung der Heiligen sehr zurücktreten soll, obwohl er sage, daß „wir das Fest des h. Stephanus heute begehen," der zwar die Werke öfter preist (besonders Fasten), aber kein opus operatum [?] empfiehlt, der zwar Maria als semper virgo preist, aber ihren göttlichen Sohn als Erlöser strahlen läßt. Seine Unkenntniß auf dogmengeschichtlichem Gebiete bekundet der Verf. durch die Bemerkung, daß Rhabanus Maurus die Transsubstantiationslehre des Paschasius Radbertus, „die zum katholischen Dogma geworden ist," als eine rohsinnliche Darstellung einer Sache verworfen habe, die geistig verstan=

den werden müsse (S. 125). Den Bruno von Querfurt läßt der Verf. beim Eintritt in den geistlichen Stand den Namen Bonifacius annehmen, während dieser Name ihm bei der Firmung gegeben wurde; auch läßt er ihn zweimal (in Rom und Magdeburg) zum Erzbischof weihen (!). Den Adalbert von Bremen hebt Sch. als einen Vorläufer der Reformation in den Himmel, obgleich es bekannt ist, wie derderblich sein Einfluß auf Heinrich IV. gewesen. Von Hugo von St. Victor ist sicher, daß er in Hamersleben erzogen, aber nicht sicher, sondern nur wahrscheinlich, daß er aus dem Hause Blankenburg=Regenstein am Harze stamme. Daß der Verf. in der nachreformatorischen Geschichte, die er indeß aus leicht begreiflichen Gründen nur mit einzelnen historischen Daten in Chronikenform abfertigt, sich auf exclusiv lutherischen Standpunkt stellt, ist begreiflich. Die Jahreszahlen 1003, 1011, 1023 (auf S. 275) für 1103 u. s. w. dürften Druckfehler sein.

Im Anhange seines Buches gibt der Verf. eine Zusammenstellung und kurze Lebensbeschreibung der „Heiligen des Harzes," d. h. derjenigen Heiligen, denen im Sachsenlande Kirchen geweiht sind, indem er meint, daß dieser Anhang dem Freunde des kirchlichen Alterthums erwünscht sein werde, um das Missionsfest der Heimath an die Heiligentage der Gegend anlehnen oder eine Missionsansprache aus ihrem Leben wählen zu können. Zu den am meisten vorkommenden h. Patronen gehören der Reihe nach: Maria, Stephanus, Nikolaus, Georg, Petrus, Johannes Bapt., Petrus und Paulus, Laurentius, Andreas, Gertrud, Katharina, Vitus, Martin, Godehard u. s. w. — Wenn man dem Verf. die verschiedenen Mängel und Schattenseiten, von denen wir einige angeführt, billiger Weise zu Gute hält, so kann man ihm ob seines Fleißes in dem Studium der Quellen und ob seiner klaren und spannenden Darstellungsweise nur Lob zollen, und sein Buch auch katholischen Freunden des Harzes empfehlen.

Köln. Lünnemann.

Officium et Miracula sancti Willigisi. Nach einer Handschrift des XII. Jahrhunderts mit zwei chromolithographischen Tafeln und einem Facsimile der Neumen. Herausgegeben von **W. Guerrier**, Prof. der Geschichte an der Universität Moskau. Moskau, J. Deubner (Leipzig, E. F. Steinacker) 1869. 40 und 60 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Freudig überraschte mich wie Andere die dem Prof. Jaffé in Berlin gewidmete Publication dieses merkwürdigen Manuscriptes, weil sie uns Kunde gab von dessen Existenz und Schicksal und von dem warmen Interesse des in so weiter Ferne wohnenden Herausgebers an der Förderung der Mainzer Geschichte.

Es ist nicht zu viel behauptet mit dem Satze, daß nun, nachdem die Reichs= und Kirchengeschichte ihre Contouren im Großen und Ganzen gefunden, die Einzelforschung zunächst den Moguntina nachgeht. Münster gab uns in kurzer Zeit drei Dissertationen über Willigis, Adalbert und Berthold von Offenbeck, Huperz und Weckerle; die Reichskanzler, vorzugsweise von Mainz genommen, und die Mainzer Geschichte des 12. Jahrh. beschäftigen den ausgezeichneten Diplomatiker Stumpf in Innsbruck; Will ist durch Bearbeitung der Mainzer Regesten in Böhmers Erbe eingetreten; Schulprogramme über Hatto und Willigis, Adalbert und Gerlach gaben uns Heidemann, Dammert, Euler, Schall und Colombel; mit Konrad und Christian beschäftigten sich May und Varrentrapp; Jaffé edirte einen Band Moguntina gut und handlich; die einzelnen Aufsätze über Mainzer Geschichte lassen sich nicht ohne große Umsicht registriren [1]): so reiht sich enger Glied an Glied, bis die Kette sich schließt und an eine einigermaßen gerechte Behandlung der Geschichte der Mainzer Erzbischöfe gedacht werden kann. Von Serarius an bis in unser Jahrhundert nämlich gab es nur biographische Zusammenstellungen und Notizen über die Mainzer Erzbischöfe, während jetzt erst die feinen Fäden der allseitigen Beziehungen derselben auf dem kirchlichen wie Reichsgebiete erforscht, gefunden und für die Universalgeschichte verwerthet werden.

1) Ich verweise auf meine im ‚Lit. Handw.' Nr. 59. 60. 62 und 76 stehende Uebersicht der Literatur des Mainzer Erzbisthums im Mittelalter.

Leider sind dem Verf. mein Referat über die Willigis=Literatur im ‚Lit.=Hdw.' No. 59 und meine „Beiträge zur Biographie des h. Erzbischofs Willigis" († 1011) im Februarheft des diesjährigen ‚Katholiken' nicht zu Gesicht gekommen. Er hätte daraus ersehen können, daß alles, was er abdrucken läßt, schon im J. 1675 zu Mainz mit Abbildung der Miniaturen in Kupferstich gedruckt worden ist. Den Inhalt des betreffenden Schriftchens, welches ich nach Jahre langem Suchen von den Bollandisten in Brüssel erhielt, habe ich im ‚Katholik' S. 219 angegeben und einige wichtigere Stücke abdrucken lassen. — Im J. 1868 kaufte die öffentliche Bibliothek in Moskau eine Handschrift des 12. Jahrh., und siehe da, es ist die, welche dem Abdrucke von 1675 zu Grunde lag. Bodmann sah 1799 die Handschrift noch in St. Stephan und copirte die Bilder. Sie war seit dieser Zeit verschwunden und tauchte jetzt wieder bei einem Antiquar in Rußland auf. Habent sua fata libelli!

In der Einleitung spricht der Verf. ausführlich 1) vom Gandersheimer Streite, über den wir kaum ein Urtheil haben, da die ersten Berichterstatter sich, verschiedene Standpunkte einnehmend, widersprachen; 2) von dem um den Thurm eingehauenen Epitaph, welches von Einigen ins 15. Jahrh. gesetzt, von Andern für alt und kurz nach Willigis abgefaßt gehalten wird. Aus dem Epitaph, dessen Anfangszeile variirt, läßt sich der Geburtsort des Erzbischofs nicht genau bestimmen: ob Schoneck, Schonburg oder Stromingen; sicherer wohl das Geburtsland: Sachsen nämlich. Die Correctur Pinguensem statt Bing Mäusen hat ja schon Bodmann, Rheing. Alterth. 148 c gegeben. Außerdem bespricht der Verf. 3) die vier Willigissagen a. vom Rad im Mainzer Wappen; b. von der niedern Herkunft; c. von dem Kreuze „Venna"; d. von dem Longobardentribute. Bei a. constatirt der Verf. das Vorkommen des Rads vor der Zeit der Fabeldichtung über Willigis als Wagnerssohn. Zu b. bemerke ich, daß Willigis nach meinen auf Bodmann gestützten Elucubrationen vornehmer Abkunft war, (s. ‚Handw.' und ‚Katholik' a. a. O.). Zu c. glaubt der Verf., daß die Sage um die Mitte des 12. Jahrh. aufkam und d. den Anstoß zur Sage vom Longobardentribut gegeben habe. Schließlich bespricht die Einleitung den Cult des Heiligen. So wenig wir nach der formellen Kanonisation eines Bonifacius, Lullus, Rhabanus Maurus, Bardo oder einer Bilhildis und Lioba suchen dürfen, so wenig nach der des Willigis. Ferner ist der Cult der Heiligen in erster Zeit local, d. h. an eine Kirche, ein Stift, eine Klostergemeinde geknüpft, später wird er allgemeiner. Die Bollandisten haben Willigis nicht verzeichnet, und doch ward er sicher in St. Stephan verehrt, wie ich aus andern Handschriften [1]) weiß, die zu publiciren ich noch nicht in der Lage war. (Vgl. ‚Katholik' S. 224 und ‚Kirchenschmuck' 1868, Heft 1: Die wahre Bedeutung der Willigiskelche.)

Nun folgen die zwei sehr schönen Miniaturen in gut gelungenem Farbendruck, der ganze Text der Handschrift und eine Neumenprobe (Neumen noch ohne Linien). Im Besitze des praktischen Arztes Dr. Philipp Wittmann in Mainz befindet sich in den Severus'schen Papieren eine alte gute Abschrift dieses Codex und sogar ein Abbild der Miniaturen in Kupfer. Das auf Veranlassung des Erzbischofs Heinrich von Domprobst Hartmann niedergeschriebene Officium mit den ganz auf Rechnung ihres Verfassers kommenden Wundern hat sehr wenige historische Notizen, was mich abhielt, es seiner Zeit aus der

1) In den sog. Gamans'schen Fragmenten auf der Univ.=Bibl. in Würzburg steht der alte Meßritus des Willigistags.

genannten Abschrift drucken zu lassen. Gleichwohl betrachten wir es als Gewinn, daß der ganze Codex durch Guerrier zum Abdruck kam. Seine Unkenntniß von meinen Beiträgen über Willigis ist ein wahres Glück für die Sache zu nennen; denn die Kunstgeschichte und die Liturgie haben gewonnen, und der Verf. hat mit Geschick die Willigissagen einer neuen Kritik unterzogen und auf ihren historischen Gehalt reducirt. Darum Willkommen der kleinen Schrift aus weiter Ferne!

Mainz. F. Falk.

Liturgik.

De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae, e fontibus iuris canonici erutis commentarius auctore **Nic. Nilles** S. J., Professore P. O. SS. Canonum in C. R. Universitate, Regente Convict. Theolog. ad S. Nicolaum Oeniponte. Accedunt selectae pietatis exercitia erga ss. Cor Jesu et puriss. Cor Mariae. Editio altera auctior et emendatior. Innsbruck, Fel. Rauch 1869. XII u. 648 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Der 1. Theil dieser Schrift gibt eine historische und rationelle Darlegung des Entstehens und der Ausbreitung der Andacht zum h. Herzen Jesu; der 2. handelt in gleicher Weise vom h. Herzen Mariä; der 3. ist ascetischen Inhaltes und enthält exercitia pietatis, größtentheils aus liturgischen Büchern; der 4. bringt ein Verzeichniß der namhaftern Schriften, die zur Förderung der fraglichen Andacht erschienen sind. Für den Zweck dieser Zeitschrift wird es genügen, die beiden ersten Theile (S. 1—362) in Betracht zu ziehen und dasjenige kurz anzudeuten, was von allgemeinerm und wissenschaftlichem Interesse ist.

I. Der erste Theil enthält drei Abschnitte: 1. Geschichte des Festes des Herzens Jesu; 2. Gegenstand und Zweck der Andacht zu demselben; 3. Aussprüche von Vätern und andern heiligen oder frommen Männern, die dieser Andacht günstig lauten.

1. Im J. 1697 wurde zum ersten Male bei der Congregatio rituum das Ansuchen gestellt, sie möge die Einführung eines Festes mit eigener Messe zu Ehren des Herzens Jesu zu Gunsten des Ordens von der Heimsuchung (Salesianerinnen) gestatten. Der Promotor fidei beantragte die Abweisung des Gesuches, da die Neuheit eines solchen Festes der kirchlichen Disciplin widerstreite. Die Congregation ordnete an, es könne die Messe de quinque vulneribus Chr. gefeiert werden an dem Tage, der im Orden dem Herzen Jesu geweiht werden solle. Ungefähr 30 Jahre später richteten der König August II. von Polen, die Bischöfe von Krakau und Marseille und die Frauen von der Heimsuchung neue Gesuche zu demselben Zwecke an den heiligen Stuhl, der Bischof von Marseille unter Berufung darauf, daß eine furchtbare Seuche, die in den Jahren 1722 und 1723 die Stadt heimgesucht, ihr Ende erreicht habe, sobald man das Herz Jesu öffentlich verehrte. Zu den genannten Bittstellern trat 1727 auch der König Philipp von Spanien. Als Postulator causae betrieb damals diese Angelegenheit P. Gallifet S. J.; ihm stand als Promotor fidei bei der Congregation der Cardinal Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedict XIV., gegenüber. P. Gallifet suchte namentlich die Offenbarung an die gottselige M. Margaretha Alacoque geltend zu machen, worin der Heiland die Einführung eines Festes seines Herzens am Freitag nach der Frohnleichnamsoctav verlangt habe. Der Promotor fidei erinnerte u. a. daran, daß man durch Approbation eines solchen Festes ein Urtheil über eine philosophische Frage aufstellen müßte, nämlich darüber, ob das Herz die sinnliche Quelle aller Tugenden und Affecte, das Centrum aller innern Freuden und Schmerzen sei; vor der Abgabe eines solchen Urtheils möge man sich hüten. Die Congregation ging auch auf das Gesuch nicht ein, sondern verlangte dessen Zurückziehung, und als es dennoch wieder gestellt wurde, antwortete sie (1729) einfach: Negative. Gleichwohl wurde die Sache unter Clemens XIII. neuerdings vorgelegt, und 1765 ging endlich die Congregation auf die Bitte ein, indem sie zunächst den polnischen Bischöfen und dem Orden von der Heimsuchung ein Officium mit eigener Messe gewährte, namentlich mit Rücksicht darauf, daß sich der Cult des Herzens Jesu schon fast auf dem ganzen Erdkreise verbreitet hatte; so bestanden z. B. schon damals nicht weniger als 1090 Bruderschaften dieses Namens. Pius VI. approbirte ein eigenes neues Officium Cordis Iesu; und sowohl er als sein Nachfolger Pius VII. gestattete dessen Recitation sehr vielen Kirchen und Diöcesen, die darum nachsuchten. Pius IX. dehnte endlich (1856) das Fest auf die ganze Kirche aus, namentlich auf Betreiben der französischen Bischöfe.

Die Andacht zum Herzen Jesu hat übrigens fort und fort, auch nach der kirchlichen Approbation, heftigen Widerspruch gefunden. Als besonderer Feind dieser Andacht zeigte sich der bekannte Scipio Ricci, Bischof von Pistoja, um 1780. Um dieselbe Zeit wurden in Genua (von weltlicher Seite) alle Werke der Frömmigkeit verboten, die auf diese Andacht Bezug hatten; in Verona wurde die Bruderschaft des Herzens Jesu aufgehoben, in andern Städten den Buchhändlern der Verkauf von Büchern untersagt, die von diesem Gegenstande handelten. In Deutschland that sich namentlich M. A. Wittola († 1794) in der Wiener Kirchenzeitung und dann in einem eigenen Buche („Neueste Beiträge zur Kirchengeschichte") als Gegner des Cultes des Herzens Jesu hervor, den er „Eingeweide-Andacht" nannte. Auch die theologische Facultät zu Wien erklärte sich unter Joseph II. in einem eigenen Gutachten dagegen. Es wurden sogar Geldstrafen gegen die Förderer derselben ausgesprochen. So wurde der Exjesuit und kaiserliche Astronom Max Hell wegen einiger Schriftchen zu Gunsten dieser Andacht um 500 Fl. gestraft, und der Domherr Patritius Fast mußte deswegen ins Gefängniß wandern. Ein bemerkenswerthes Zeugniß josephinischer Anschauungen über dieses Fest findet sich auch in Gmeiners Kirchengeschichte S. 51: „dieses Fest habe der Reinheit der Religion eine bedeutende Makel zugefügt; die Offenbarung, auf welche es sich gründe, sei erlogen; wer das Herz Jesu in dieser Weise verehre, setze sich der Gefahr der Idololatrie aus" u. s. f. Das gläubige Volk wurde übrigens durch diese Angriffe, wie es scheint, nicht berührt; denn noch im vorigen Jahrhundert wurde das Fest an verschiedenen Orten feierlich begangen, namentlich in Tirol.

2. Den Gegenstand und Zweck der Andacht zum Herzen Jesu setzt der Verf. soviel als möglich mit den Worten des apostolischen Stuhles selbst und nach den Acten der C. R. auseinander. Er legt dar, daß der h. Stuhl, indem er das Herz Jesu den Gläubigen zur Verehrung vorstelle, ein doppeltes Object im Auge habe: 1. das wirkliche physische Herz des Erlösers als ein Symbol seiner unbegrenzten Liebe, und 2. die durch das Herz symbolisirte Liebe Christi selbst. Vorzugsweise ist diese letztere der Gegenstand der Verehrung. Das wirkliche Herz des Erlösers ist zwar wegen der hypostatischen Vereinigung mit dem ewigen Worte einer unendlichen Verehrung würdig; allein es hat doch nur ein eigenes Fest wegen seiner natürlichen Verbindung mit der Liebe Christi. So sagt Pius VI. in dem Schreiben an Scipio Ricci vom 29. Juni 1781, die Andacht zum Herzen Jesu ziele darauf hin, ut in symbolica cordis imagine caritas Salvatoris recolatur. Aehnlich äußern sich Clemens XIII., Pius VII., Pius IX. und sehr viele Bischöfe in ihren Erlassen. Dieses wurde auch fortwährend bei den Verhandlungen der C. R. betont, daß das hauptsächlichste Object dieser Andacht die unendliche Liebe des Sohnes Gottes sei. Daraus ergibt sich von selbst der Unterschied zwischen dem Frohnleichnamsfeste und dem Feste des Herzens Jesu. In ersterm feiert die Kirche die reale Gegenwart Christi im Altarssacramente, das letztere aber hat Bezug auf das Geheimniß der Liebe Christi, welche sich symbolisch im materiellen Herzen darstellt. — Aber

auch dieses ist Gegenstand, wenn auch nur zweites Object dieser Andacht, da die menschliche Natur etwas sinnlich Wahrnehmbares verlangt, um zum Uebersinnlichen erhoben zu werden (ut per visibilia ad invisibilia rapiamur). So hat der Heiland es selbst verlangt in der Mittheilung an M. M. Alacoque. Dieses wurde auch in der Bulle Auctorem fidei ausdrücklich erklärt, als Scipio Ricci behauptete, es sei nicht Meinung des h. Stuhles, daß auch das physische Herz Jesu als Gegenstand der Verehrung und eines Festes angesehen werde. Der Einwand, daß das h. Fleisch Christi oder ein Theil davon oder auch die ganze Menschheit getrennt von der Gottheit nicht mit dem cultus latriae verehrt werden dürfe, wird zurückgewiesen mit der Hindeutung darauf, daß ja die Verehrer des Herzens Jesu ihm diesen Cult nur erweisen wollen und dürfen, sofern es das Herz Jesu, nämlich das Herz der Person des ewigen Wortes ist, mit dem es in unauflöslicher Verbindung steht. Der Name des Festes ist von diesem zweiten Objecte hergenommen, weil dieses (wenn auch nur in einem Bilde) sinnlich wahrnehmbar ist. So ist es auch bei andern Festen, z. B. dem der fünf Wunden Christi.

II. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts begannen bei der Congregation der Riten Verhandlungen über ein Fest des Herzens Mariä. Der vorzüglichste Eiferer für eine solche Andacht war Johannes Eudes († 1680), der Stifter der Priestercongregation der Eudisten. In seinem Werke „Ueber die Verehrung des Herzens Mariä“ hat er in 12 Büchern fast alles gesammelt, was von den Vätern und Lehrern der Kirche zum Lobe der h. Jungfrau jemals geschrieben worden war. An diese Hauptquelle für diesen Gegenstand schließt sich an das Buch von Pinamonti, einem Begleiter des eifrigen Missionars Segneri, Il sacro cuore di M. V. Ferner sind als Freunde und Förderer der Andacht zum Herzen Mariä noch im 17. Jahrh. zu nennen die Bischöfe Simon von Soissons und Carl Franz von Coutances in der Normandie.

Ueber den Gegenstand dieser Andacht äußert sich P. Eudes in folgender Weise: 1. Der erste Gegenstand der Verehrung ist hiebei das materielle, physische Herz Mariä. 2. Der Name Herz bezeichnet aber hier auch das geistige Herz, die Seele Mariä oder den vorzüglichsten Theil dieser Seele. „La coeur spirituel est la partie la plus noble de son ame.“ In diesem Sinne ist das Herz Ursprung und Sitz der Einsicht, der Liebe, des Schmerzes und der übrigen Affecte. 3. Endlich wird „Herz“ auch als gleichbedeutend mit „Liebe“ verstanden. Die Vereinigung dieser drei Objecte zu Einem, welches Herz Mariä genannt wird, ist Gegenstand dieser Andacht.

Im Jahre 1669 wurde die Bitte um Approbation dieser Andacht mit Officium und Messe zum ersten Male der Congr. rituum vorgelegt. Aber die Bittsteller wurden unter dem 28. Juni 1669 abgewiesen. Gleichwohl wurden fortwährend von den Päpsten Bruderschaften zu Ehren des Herzens Mariä erlaubt und mit Ablässen ausgestattet. 1726 wurde die Bitte erneuert. P. Gallifet, der als Postulator causae für die Andacht zum Herzen Jesu aufgetreten war, hielt beide Andachten für so innig verbunden, daß er glaubte, beide könnten zusammen beurtheilt und bestätigt werden. Der Bescheid der Congregation lautete, wie gleichzeitig auch betreffs der Andacht zum Herzen Jesu, abschlägig. Von da an wurde die Sache beider Andachten wieder getrennt betrieben.

Die kirchliche Genehmigung eines Festes des Herzens Mariä mit Officium und Messe ertheilte Pius VI. im J. 1799 von Florenz aus, wo er damals in Haft gehalten wurde, zunächst an den Klerus von Palermo und einige Orden. Am 31. Aug. 1805 wurde von der Congr. rituum auf Betreiben des P. Salv. Bongi gestattet, daß in der Congregation der Regularkleriker der Mutter Gottes ein Fest des Herzens Mariä am 3. Sonntag nach Pfingsten mit Messe und Officium wie am Feste Mariä ad nives (ausgenommen die Lectionen der 2. Nocturn, die eigene sein sollten) gefeiert werden dürfe. Die gleiche Facultät erlangten die Karmeliter 1807 und sofort mehrere Orden. Sehr viel trug zur Vermehrung des Cultes des Herzens Mariä der Umstand bei, daß bei der in der Kirche „Maria vom Siege“ zu Paris errichteten Erzbruderschaft des Herzens Mariä zur Bekehrung der Sünder in den 30er und 40er Jahren dieses Jahrhunderts zahlreiche auffallende Thatsachen, namentlich viele Bekehrungen vorkamen. In Folge dessen wurde diese Bruderschaft und mit ihr die Verehrung des h. Herzens fast in alle Länder verpflanzt. Pius IX. approbirte im J. 1855 ein eigenes Officium und eine eigene Messe vom reinsten Herzen Mariä sub ritu dupl. mai. Von da an wurde verschiedenen Orden und Diöcesen die Erlaubniß ertheilt, dieses Fest am Sonntag nach der Octave von Mariä Himmelfahrt oder am 3. Sonntag nach Pfingsten zu feiern.

Fasse ich zum Schlusse mein Urtheil über die Schrift von N. zusammen, so glaube ich sagen zu dürfen, daß er seinen Gegenstand mit Liebe und Fleiß behandelt hat, daß er eine ungewöhnliche Vertrautheit mit dem kirchlichen Rechtsbuche bekundet, daß er eine große Gewandtheit in der lateinischen Sprache zeigt, wenn auch einiges etwas steif erscheint und manches zu sehr in die Breite gegangen ist, daß endlich das Buch den Gegenstand erschöpft, so daß es in Zukunft Niemand wird entbehren können, der sich über diese Culte in dogmatischer und historischer Beziehung gründlich unterrichten will.

Freising. Seisenberger.

Das bevorstehende Concil.

Ueber die allgemeinen Kirchenversammlungen. Anläßlich des von Sr. H. dem Papste Pius IX. auf den 8. Dec. 1869 einberufenen ökumenischen Concils. Von **C. H. A. Plantier**, Bischof von Nimes. Aus dem Französischen von Theodor Freiherrn von Lamezan. Freiburg, Herder 1869. 121 S. 8. 12 Sgr.

Dogma und Schulmeinung. Denkschrift in Sachen der sogenannten „Erhebung“ von Lehransichten zu „neuen Glaubenswahrheiten.“ Von **H. St. A. v. Liaño.** München, Lentner 1869. 47 S. 8. 6 Sgr.

Das Oecumenische Concil und die Rechte des Staates. Von Monsignor **Francesco Nardi**, Uditore di s. Rota. Antwort auf das Büchlein Le Concile oecuménique et Les Droits de L'Etat. Aus dem Italienischen übersetzt von *Theophil Landmesser*, Priester der Diöcese Culm, Mitglied der Academien der Arcadia und der Quiriten in Rom, Ritter des Rothen Adlerordens IV. Cl. mit den Schwertern, des Ordens Franz I. zweiter Cl., des Constantinus-Ordens, des Ordens vom h. Grabe etc. Berlin, Möser 1869. IV u. 38 S. kl. 8. $7^1/_2$ Sgr.

Die Zeit des angesagten allgemeinen Concils rückt näher und näher und die sich mit demselben befassenden Schriften werden concreter, ihr Inhalt greifbarer, ihre Tendenz praktischer. Indem wir uns anschicken, in dieser und den folgenden Nummern mehrere solcher Schriften zu besprechen, erlauben wir uns die fast selbstverständliche Bemerkung, daß für uns, dem Zwecke des ‚Theol. Lit.-Bl.‘ entsprechend, der wissenschaftliche Werth derselben in erster Linie in Betracht kommen muß, wobei wir uns aber ungeschmälert das Recht wahren, über die Tendenz und die Ansichten der betreffenden Autoren uns so unbefangen wie möglich und nach bestem Wissen und Gewissen zu äußern. Zu dieser Vorbemerkung sehen wir uns namentlich durch die oben an zweiter Stelle genannte Conciliumsschrift veranlaßt, deren Verf. bei aller Anerkennung unseres Bestrebens, den Leistungen und Absichten der respectiven Autoren gerecht zu werden, nicht undeutlich zu verstehen gibt, daß wir dem Hochwürdigsten Hrn. Erzbischof von Mecheln gegenüber eine Taktik eingehalten haben, welche man ehedem auf dem kirchlichen Gebiete als „Oekonomie,“ auf dem politischen als „Piepmeierei“ zu bezeichnen pflegte (Dogma und Schulmeinung S. 7 ff. Lit.-Bl. 1869, 563). Wir wissen uns von solcher Taktik vollkommen frei, haben vielmehr Ursache anzunehmen, daß die runde, offene Sprache, welche wir führen,

manchen Ortes uns verdacht werde. So sehr wir aber dieses bedauern, so entschieden werden wir in dieser so hochwichtigen Angelegenheit immer im Auge behalten, daß es sich um unser Aller Sache handle, weil die Kirche auch unsere Kirche und Mutter ist. Noch stehen wir im Zeitpunkte der lex ferenda, wo es Jedem an seinem Orte, Priester und Laien, gestattet ist und gestattet sein muß, auf bescheidene Weise seinen Ansichten, Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen geeigneten Ausdruck zu geben. Erleuchteten Gesetzgebern kann es nicht anders als willkommen sein, über den Stand der öffentlichen Meinung und ihre mannigfaltigen Schattirungen innerhalb der Kirche selbst die ausgiebigste Information zu gewinnen. Wie sehr dieses auch dem Geiste der allgemeinen Concilien entspreche, hat sich namentlich auf dem letzten derselben gelegentlich der Frage über die Kelch-Bewilligung gezeigt: so lange es den Anschein hatte, daß dieselbe durch die Trienter Synode selbst werde zur Lösung gebracht werden, wurde es vielfach als höchst zweckmäßig bezeichnet, durch eigene Commissare an Ort und Stelle Erhebungen über die Stimmung der betreffenden Völker vornehmen zu lassen. Und nunmehr zur Sache!

1. Dem Uebersetzer der ersten Schrift schulden wir unsere vollste Anerkennung. Wenige Sätze, Wendungen und Ausdrücke abgerechnet, glaubt man ein deutsches Originalwerk vor sich zu haben. Auch das sprechen wir unverhohlen aus: daß es sich der Mühe verlohnte, diese Schrift auch auf deutschen Boden zu verpflanzen, nicht so fast, weil sie von einem bischöflichen Verfasser herrührt, manche geistreiche Aufstellungen darbietet und auch einiges zur Beruhigung ängstlicher Gemüther beitragen kann, sondern weil sie in ihren meisten Partieen instructiv ist und bei aller da und dort vorkommenden Einseitigkeit der Auffassung und Schroffheit des Urtheils die Thatbestände in der Regel naturgetreu, wenn auch nicht erschöpfend, kennzeichnet.

Instructiv ist vornehmlich die erste größere Hälfte derselben, indem sie uns in sachlicher Reihenfolge (in dogmatischer, moralischer, politisch-socialer und civilisatorischer Hinsicht) Einblicke in die verdienstlichen Leistungen der bisherigen allgemeinen Kirchenversammlungen gewährt und so uns die Wohlthaten würdigen lehrt, welche die christliche Welt ihren Entscheidungen und ihren Impulsen verdankt. Hiedurch hat die Conciliums-Literatur eine wirkliche Bereicherung erhalten. Es war aber diese Art der Darstellung auch nur einem Manne möglich, der mit der Geschichte und den Decreten der ökumenischen Synoden durch einläßliches Studium sich vertraut gemacht hat. Daß ein solcher Mann vom Fach sich nicht einläßlicher über einzelne Materien, welche Lieblingsthemata unserer Zeit sind, z. B. das niedere und höhere Unterrichtswesen, Wissenschaft und Kunst, öffentliche Wohlthätigkeitsanstalten u. s. w. hat verbreiten wollen, darüber können wir nur unser Bedauern aussprechen. Dasselbe erlauben wir uns auch hinsichtlich einer in dieser Partie begangenen Unterlassungssünde. Die allgemeinen Concilien, namentlich auch das letzte, haben manche heilsame Gesetze erlassen, welche, gleichviel durch wessen Schuld, entweder gar nicht oder nur sehr ungenügend zur praktischen Geltung gekommen sind. Der Verf., welcher die muthmaßlichen Folgen des bevorstehenden Concils so anmuthig zu schildern weiß, hätte uns wohl auch Einblicke in die dermalige Weltlage verschaffen können, wie dieselbe sein würde, wenn jene Gesetze ihrem Inhalt und Geiste nach befolgt worden wären.

Außer den Decreten der allgemeinen Concilien kommt in dieser ersten Hälfte auch noch deren „Haltung" zur Sprache und es wird derselben „Hochherzigkeit, Zartgefühl und Loyalität" nachgerühmt und sofort dieses Zeugniß durch Schilderung von drei Hauptbeziehungen erhärtet: „der Päpste zu den Bischöfen und der Bischöfe zu den Päpsten, der Kaiser und Könige zu den Vätern und der Väter zu den Kaisern und Königen, der Dissidenten zu den orthodoxen Prälaten und der orthodoxen Prälaten zu den Dissidenten." Auch hier wären manche fühlbare Lücken zu constatiren; die empfindlichste ist unstreitig die Nichtbeachtung der Theologen und Kanonisten, welche mit berathender Stimme an den Arbeiten der Synoden sich betheiligten. Die Rücksichtsnahme auf diese, man könnte sagen vorzugsweise arbeitende Klasse hätte den Verf. vielleicht dazu geführt, noch einem weitern Gegenstande seine Aufmerksamkeit zu widmen: dem Geschäftsverfahren der allgemeinen Kirchenversammlungen zur Erzielung der entsprechenden Decrete. Ist das in Wirklichkeit Besprochene dazu geeignet, die diplomatische Welt und die großen Parteien zu begütigen, so wäre die Ausfüllung der von uns bezeichneten Lücke vielleicht das beste Mittel gewesen, besorgten Gemüthern die Ueberzeugung beizubringen, daß allgemeine Concilien sich in ihren Beschlußnahmen nicht zu überstürzen pflegen. Wir wagen sogar die Ansicht auszusprechen, daß die einläßliche Befassung mit diesem Punkte den Hochwürdigsten Herrn selbst zu größerer Vorsicht hinsichtlich späterer Aeußerungen über die Möglichkeit eines bloßen Acclamationsverfahrens hätte vermögen können.

Mit der letzten Bemerkung sind wir beim zweiten Haupttheile der Broschüre angelangt. Die Sprache des Verf. ist hier nicht allein beredt und warm, sondern häufig sogar überschwenglich und dem Kirchenoberhaupte gegenüber mehr als unbedingt anerkennend und ergeben. Es handelt sich hier um die Hoffnungen, welche die katholische Christenheit auf das bevorstehende Concil zu setzen berechtigt sei, gestützt auf die Erhabenheit und Zeitgemäßheit des Gedankens an sich, die seitherigen officiellen Kundgebungen des apostolischen Stuhles und deren Erfolge, die in Rom und bei dem Episkopate bereits vollzogenen Vorbereitungen des Materials, die in Aussicht stehenden „mäßigen und freien Berathungen" der Versammlung, und endlich gestützt auf den göttlich verbürgten Beistand des heiligen Geistes. Das Ganze schließt mit einer begeisterten Apostrophe an die gebenedeite Jungfrau. Dem Verf. erscheint alles so rosenfarben wie möglich; die Kehrseite kommt bei ihm gar nicht in Erwähnung und Erörterung. Man erlaube uns daher, einige disputable Punkte kurz zu berühren.

Pius IX. hat wie ex quasi-inspiratione den Conciliums-Gedanken gefaßt und als gereiftes Vorhaben der christlichen Welt verkündet. Ob eine vorgängige Besprechung mit dem Cardinalscollegium und selbst mit einer Elite des Episkopates aller Länder (vielleicht ist das geschehen, wir wissen es nicht) nicht dazu hätte dienen können, den vielen Verdächtigungen, daß es sich um die Förderung des päpstlichen Absolutismus und jesuitischer Parteiinteressen handle, den Nerv zu durchschneiden?

Die Ansagung des Concils soll mit „einmüthiger Freude die Herzen aller wahren Christen durchbebt" haben u. s. w. Wie? unterscheidet auch ein erleuchteter französischer Bischof zwischen den „eigentlichen" Katholiken und den andern, welche nichts zu fühlen und zu sagen haben? Sind angesichts der heutigen Weltlage keine Stimmen der Besorgniß laut geworden, erhoben selbst von Männern, welche all ihr bewegtes Leben hindurch sich als „eigentliche" Katholiken und „wahre Christen" bethätigt und in den mannigfachen Kämpfen für die Freiheit und die Rechte der Kirche in den vordersten Reihen gestritten haben?

Der Zeitpunkt mag in vielerlei Betracht günstiger sein, als irgend ein anderer in den drei letzten Jahrhunderten. Indessen ist so gut wie gewiß, daß die Kirche Polens und Rußlands ihre Stimme nicht wird vernehmen lassen können. Welche Betheiligung bei den gegenwärtigen Verhältnissen den Bischöfen Mexico's, Spaniens, des piemontesischen Italiens möglich sein wird, läßt sich zur Stunde noch gar nicht ermessen. Die Unsicherheit der politischen Lage und der chaotische Wirrwarr, welcher zur Zeit in manchen katholischen Staaten hinsichtlich der Fragen über das künftige Verhältniß zwischen Staat und Kirche herrscht, zählen unverkennbar zu den großen äußern Schwierigkeiten des Concils.

Es ist vollkommen wahr: es gibt heute keine katholischen Staaten und Mächte mehr im frühern Sinne des Wortes; eine der frühern analoge Vertretung derselben auf und bei dem Concil wäre eine der barockesten Anomalien; was hinsichtlich des Concils von ihnen verlangt worden, entspricht genau den heutigen Thatbeständen. Gesetzt aber, die Synode beabsichtige, so viel an ihr liegt, das künftige Verhältniß zwischen Staat und Kirche zu regeln, die „freie Kirche im freien Staate" ernstlich zu nehmen, die noch bestehenden Concordate abzuschaffen bez. zu kündigen, die vom Verf. so warm befürwortete freie Besetzung der Kirchenämter und Bischofsstühle zu beanspruchen, ihr unverjährbares Recht auf die Schule, auf ihr Vermögen und ihre Erwerbsfähigkeit u. s. w. u. s. w. von neuem zur Aussprache zu bringen: wird dieses alles nach den berechtigten Wünschen der Kirche zur praktischen Wirklichkeit sich gestalten können ohne das Entgegenkommen der Territorialmächte und eine gütliche Verständigung mit denselben? Wo und wann wird letztere am füglichsten Platz greifen? Wenn während des Concils und auf demselben, dann muß ad hoc eine Vertretung derselben bei der Synode veranlaßt werden. Verstehen wir eine Aeußerung des Monsignore Nardi (s. No. 3) nicht unrichtig, so scheint er zu wünschen und zu hoffen, daß die Staaten selbst aus freien Stücken irgendwie entgegenkommen werden (S. 38); ob aber und in welchem Maße dies geschehen werde, können wir, mit den Geheimnissen der Diplomatie völlig unbekannt, auch nicht einmal annäherungsweise muthmaßen.

In dem Berichte über die Aufnahme, welche die Notification des beabsichtigten Concils bei den Akatholiken gefunden, fehlt es im treuen Anschlusse an das wirklich Geschehene an jedem nennenswerthen Anhaltspunkte zu der Hoffnung, daß im Vatican Verhandlungen des Friedens und der Versöhnung werden gepflogen werden können. Zu unserm Bedauern haben wir an dieser Stelle auch nicht eine einzige Andeutung darüber gefunden, was die Synode werde in Erwägung zu nehmen haben, um durch ihre Decrete das künftige Versöhnungswerk anzubahnen, während der Verf. sich im Uebrigen sehr detaillirt auf die muthmaßlichen Stoffe des Concils einläßt und namentlich auf höchst anerkennenswerthe Art hervorhebt und betont, daß nach Maßgabe der veränderten Verhältnisse und Bedürfnisse der gesetzgebenden Thätigkeit ein weites Feld sich eröffnen werde.

Ohne Zweifel haben die Vorberathungen viel schätzbares Material der künftigen Verwendung zur Verfügung gestellt. Ob aber, wie hier vorgetragen wird, in dieser Richtung alles Mögliche geschehen, entzieht sich gänzlich unserer Wissenschaft. Kaum jemals hat die christliche Welt vor dem Zusammentritt einer ökumenischen Synode weniger zuverlässige Kenntniß von den Tractanden derselben gehabt, als im gegenwärtigen Falle; daher die vielen zum Theil abenteuerlichen Muthmaßungen und Befürchtungen. Die Verschiedenheit erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit der Anlässe des Zusammentrittes der Kirchenfürsten zu gemeinsamen Berathungen und Beschlußnahmen. Das zu Rom vorbereitete Material wird die eventuellen Vorlagen des apostolischen Stuhles bilden. So wenig aber das proponentibus legatis der dritten Trienter Convocation das Einbringen selbständiger Anträge der Synodalen ausschloß, so wenig kann jenes auch den Bischöfen zur Zeit noch unbekannte Material die Summe der Tractanden erschöpfen wollen. Die den Bischöfen schon früher zur Beantwortung zugestellten Fragen sind zum Theil von so untergeordnetem Belange, daß sie unmöglich als die Präliminarien der wichtigsten Reformationsdecrete gelten können. Was die Bischöfe selbst, ein jeder für sich oder mehrere vereinigt, in Aussicht genommen haben, darüber lassen sich höchstens Vermuthungen aufstellen. Es wäre also zu constatiren gewesen, daß, wenige Punkte abgerechnet, über die Berathungsstoffe noch völlige Ungewißheit herrscht.

Die Berathungen werden frei sein. Das versteht sich ganz von selbst und es enthält unseres Erachtens eine Beleidigung, daß man einer angeblichen einschlägigen Aeußerung Pius' IX. den Sinn unterstellt hat, daß er aus großmüthigem Wohlwollen die Freiheit der Discussion gestatten wolle. Leo X. hat auf dem V. Lateranconcil die einschlägige Machtvollkommenheit des Kirchenoberhauptes gewiß scharf genug betont; aber von einem Rechte der Vergewaltigung in irgend einer Form und bis zu irgend einem Grade ist selbstverständlich nicht die Rede. Einschüchterungen und Beirrungen der Väter durch Drohungen und sich durchkreuzende Anforderungen der weltlichen Mächte, wie etliche Male zu Trient, stehen wohl nicht in Aussicht. Daher befaßt sich unsere Broschüre nur mit der Frage, ob nicht die Bischöfe durch ihren Amtseid in ihrer Freiheit beeinträchtigt werden. Durch den bloßen Hinweis auf das Analogon der Beamten gegenüber dem Landesoberhaupt oder der Generale gegenüber dem Kriegsherrn ist aber dieser Punkt nur sehr unzulänglich erledigt; es war vielmehr auf den Inhalt jenes Eides einzugehen und darzuthun, daß er den Bischöfen keineswegs die Pflicht auferlege, nach den Inspirationen und Weisungen der Curie sich zu äußern und abzustimmen. Die Synodalen berathen und beschließen frei nach bestem Wissen und Gewissen; ebenso frei ist auf der andern Seite der Papst, ihre Beschlüsse zu bestätigen oder abzulehnen.

Wir bedauern, bei dieser Gelegenheit eine, wir wollen hoffen nicht genugsam überlegte, Aeußerung des Verf. bekämpfen zu müssen. Unsere Leser erinnern sich an das gerechte Erstaunen, das eine französische Correspondenz der ‚Civilta' erregte, in welcher das System des Majorisirens von Seiten der „eigentlichen" Katholiken gegenüber den „liberalen" auf dem bevorstehenden Concil in Aussicht genommen war. Etwas Aehnliches enthalten die Aeußerungen unserer Broschüre:

> Wir müssen uns beeilen, zu bemerken, daß die Annahme ein Irrthum wäre, es könne auf einem Concil nichts in würdiger und unfehlbarer Weise durch Acclamation angenommen werden . . . Der heilige Geist verlangt keineswegs unbedingt, daß der Entscheidung über die Fragen, welche verhandelt werden, lange und erschöpfende Erörterungen vorausgehen . . . Einige allzu bedenkliche Männer befürchten z. B., es könnte etwa die doctrinale Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes mit einmüthigem Enthusiasmus ausgesprochen, in frommer Begeisterung dieser Diamant an des Papstes Krone geheftet werden, welchen frühere Concilien derselben anzufügen nicht gewagt hatten.

Dieselbe Zulässigkeit des Acclamations-Verfahrens wird auch für die Dogmatisirung der glorreichen leiblichen Himmelfahrt Mariä in Anspruch genommen, und zwar da wie dort auf den Grund hin, daß die Synodalen schon vor ihrem Zusammentritt sich allseitig über die betreffenden Fragen zu informiren Gelegenheit hätten (S. 103 f.). Lassen wir diese Möglichkeit auch dem letztgenannten Punkte gegenüber ununtersucht und fragen wir einfach: darf in einem Richtercollegium einem Mitgliede das Wort versagt werden? kennt, ich will nicht sagen das geschriebene, sondern auch nur das Gewohnheitsrecht der Kirche, ein Acclamations-Verfahren von Synodalmehrheiten? ist es der Klugheit angemessen, daß gewichtige Stimmführer der katholischen Presse derartige Eventualitäten, wenn auch nur als möglich, in Aussicht stellen?

Unklug mindestens ist auch folgende Aeußerung, mit deren Mittheilung wir dieses Referat abschließen wollen:

> Es ist ihr [der öffentlichen Meinung] sehnlicher, täglich laut werdender Wunsch, daß sich das Concil doch ja nicht mit Politik befasse und die Gesellschaft ungehindert in jener Bahn fortlaufen lasse, in welche sie die Strömung von 1789 geworfen hat und darin noch immer weiter forttreibt. So schreiben und sprechen in allen erdenklichen Tonarten Tausende von vorsichtig klugen Leuten, Freidenker oder Katholiken. Ich für meinen Theil finde vor allem, daß sie sich mit etwas befassen, was sie gar nichts angeht. Hat sie vielleicht der heilige Geist mit Feststellung des Programms für das künftige Concil beauftragt, oder hat er ihnen das Recht zuerkannt, den Kreis der Fragen, die auszunehmen oder auszuscheiden sind, nach Belieben zu beschränken oder zu erweitern und zu bestimmen, welches jene seien, deren Lösung zeitgemäßer, oder jene, zu deren Erörterung nicht ohne Gefahr geschritten

werden könnte? Hat er sie ermächtigt, unumschränkt über seine Unfehlbarkeit zu verfügen und derselben die Grenzen zu bezeichnen, welche sie nicht zu überschreiten habe? Wenn ja, so mögen sie den Muth haben, es offen zu erklären, oder besser gesagt, sich dem Gelächter der Welt preiszugeben; wenn nicht, wie unterfangen sie sich dann, dem Hauche Gottes, der seiner Wesenheit nach Freiheit ist, zu sagen: Bis hieher und nicht weiter? (S. 106 f.).

Wie sticht sie doch ab diese herbe, herausfordernde Sprache von der Milde und Sanftmuth, welche bei ähnlichem Anlaß ein Simon Petrus bethätigte (Apg. 11, 2 ff.), der erste Statthalter Christi auf Erden und überdies noch ein persönlich inspirirter Prophet des Neuen Bundes! Unseres Wissens maßt sich Niemand an, dem Concil sein Programm vorzuschreiben und seinen Entscheidungen maßgebend vorzugreifen, sondern es werden Wünsche laut und Ansichten und Rathschläge, kluge und thörichte, weise und alberne, je nachdem. Wer in der katholischen Kirche steht oder auch nur in ihrer Gemeinschaft geduldet wird, hat das Recht der freien Meinungsäußerung, zumal über Dinge, welche erst im Werden begriffen sind; denn die katholische Kirche ist auch seine Kirche. Das Wünschen und Beten, daß dies oder jenes geschehen oder nicht geschehen möge, muß Allen gestattet sein, da die Kirche eine misera solummodo contribuens plebs gar nicht kennt. Kein Prälat ist so erleuchtet, so vortrefflich berathen, so weltkundig, daß er nicht selbst durch die Stimme der Einfältigen auf bisher minder Beachtetes könnte aufmerksam gemacht werden.

2. Der Verf. der zweiten, vorzugsweise dem „deutschen Episkopat" zur Beherzigung vorgelegten „Denkschrift" gehört, wie wir annehmen dürfen, dem Laienstande an. Unsere Leser haben jüngst schon seine Bekanntschaft gemacht (Sp. 596). Unser Urtheil über seine Auffassung und Behandlung der Concilsfrage ist auch der vorliegenden Denkschrift gegenüber im Wesentlichen noch dasselbe. Wir bedauern aber, daß er sich auf unsern Standpunkt, den katholisch vertrauensvollen, nicht hat erheben können. Das Frontmachen gegen Einseitigkeiten und Ueberschwenglichkeiten wäre ihm dadurch nicht unmöglich geworden. Seine Furcht vor möglichen „Verdunkelungen" der reinen, offenbarungsmäßigen Lehre können wir nur schwer mit der katholischen Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche zusammen reimen. Hoffentlich hat der Hirtenbrief des deutschen Episkopats inzwischen auch an seinem Gemüthe mildernd und beruhigend gewirkt. Manche seiner Andeutungen sind uns geradezu unverständlich geblieben. Wir wissen z. B. recht gut, daß die pars maior nicht immer die pars sanior ist; welche Bedeutung aber diese Wahrheit für die Berathungen und Beschlußnahmen allgemeiner Concilien haben soll, ist uns völlig unerfindlich. Wer in aller Welt soll darüber entscheiden, ob die Mehrheit oder die Minderheit das Richtige, d. h. das Offenbarungsmäßige festgestellt, wenn nicht etwa der Papst? Wie kann aber solches der Papst, wenn seine Lehrurtheile nicht unfehlbar sind? Und doch ist es gerade die päpstliche Unfehlbarkeit, welche Hrn. von Liaño die meisten Besorgnisse einflößt.

Nicht allein aber die trübe Stimmung, die nahe an Verstimmung grenzt, scheint die Urtheile des Verf. zu beeinflussen, sondern auch, er wolle uns dies zu gute halten, der Mangel an schulgerechter theologischer Durchbildung. So veranlaßt ihn z. B. S. 34 eine kurze Bemerkung von Prof. Simar (Lit.-Bl. 1869, 575) über eine Stelle des Decrets der II. Trienter Sitzung verglichen mit Joh. 16, 13 zu dem Ausruf: „Welche unglückselige und auf den ersten Blick unerklärliche und so ganz unkatholische Tendenz!" Und doch handelt es sich einfach um die Frage: ob die Apostel die schriftlich und mündlich der Kirche anzuvertrauende Heilswahrheit ihrem ganzen Inhalte nach unmittelbar von Christus, oder zu einem, wenn auch noch so kleinen Theile erst von dem ihnen verliehenen h. Geiste empfangen haben. Simar entscheidet sich, wie uns scheint mit Recht, auf Grund von Joh. 16, 13 für die letztere Interpretation der Tridentinischen Lehrbestimmung. Indessen so oder so: alle Glaubenswahrheit beruht auf der Lehre Christi und der Apostel, und von einer Ergänzung oder gar Ueberbietung derselben durch spätere Offenbarungen des göttlichen Geistes an die Kirche (etwa im montanistischen Sinne) kann bei keinem rechtgläubigen Christen und Theologen die Rede sein.

Den Kern dieser „Denkschrift" bildet die Lehre von der offenbarungsmäßigen biblisch-traditionellen Wahrheit, welche allein Dogma ist und von der Kirche definirt werden kann. Mit diesen Ausführungen des Verf. werden sich auch diejenigen ohne alles Bedenken im Wesentlichen einverstanden erklären, gegen welche sie unternommen sind, diejenigen nämlich, welche die „Dogmatisation" der päpstlichen Unfehlbarkeit und vielleicht auch der leiblichen Himmelfahrt Mariä von dem Concil erhoffen; denn unseres Wissens hat noch niemals irgend ein Gottesgelehrter von einiger Stimmfähigkeit die Behauptung aufgestellt, daß die Kirche Dogmen machen, d. h. beliebige, durch die Offenbarung oder den bekannten Lehrbegriff nicht indicirte Meinungen zu der Würde eines Glaubenssatzes erheben könne, wie man etwa einem Bürgerlichen Titel und Gerechtsame eines Edelmannes verleihen kann. Gerade das Beispiel, auf welches hier Bezug genommen wird, die Dogmatisation der unbefleckten Empfängniß, zeugt, was die Willensmeinung des Kirchenoberhauptes betrifft, gegen den Verf. Der Papst erklärte nicht: Wir verleihen einer (willkürlichen, unbegründeten) Schulansicht die Würde eines Dogma, sondern: Wir entscheiden (richterlich, definimus), daß diese Lehre eine offenbarungsmäßige Wahrheit sei. Den Ausdruck „Dogmatisation," woran L. so großen Anstoß nimmt, gebraucht der Papst nicht; im Munde der Theologen will er aber das Nämliche besagen, was „Definition." Kurz: von Dogmenmachung aus Privatinspiration, Liebhaberei, Willkür, Sonderinteresse ist überall nicht die Rede. Die Herbeiziehung des Vorganges vom J. 1854 wäre hierorts besser unterblieben, da eine gründliche Untersuchung doch unmöglich war und mit den viel zu allgemein gehaltenen Citaten die meisten Leser nichts anfangen können. Zur Sache selbst bemerken wir nur, daß, während L. der Ansicht ist, das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä passe nicht recht zur kirchlichen Erbsündenlehre, Bischof Plantier die Meinung ausspricht, das Trienter Decret habe nicht undeutlich die künftige Dogmatisation dieser Lehre in Aussicht genommen. Die Väter von Trient dementiren beide Ansichten: die erste durch die Fassung ihres Beschlusses, die andere durch die Ablehnung des beantragten quamvis pie credatur. Was endlich den in dieser Angelegenheit so oftmals angerufenen h. Bernhard betrifft, so wäre es doch nicht mehr wie billig, auch die Schlußworte seines berühmten Briefes an die Lyoner Kanoniker in Betracht zu nehmen, welche also lauten:

Quae autem dixi, absque praeiudicio sane dicta sint sanius sapientis. Romanae praesertim ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et caetera, quae eiusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare (*Bern.* Ep. 174. n. 2. *Migne*, Patr. lat. T. 182. col. 336).

Hinsichtlich der leiblichen Himmelfahrt Mariä, wenn dieselbe je in Betracht kommen sollte, glauben wir behaupten zu dürfen, und zwar im entschiedenen Widerspruch zu dem entschuldigten oder vertheidigten Acclamationsverfahren, daß die Synode sich rein auf nichts einlassen würde, bevor ihr nicht ein doppelter Beweis zur Evidenz erbracht wäre, erstens, daß die Thatsache historisch fest stehe, und zweitens, daß dieselbe durch die kirchlichen Glaubensquellen zu den heilsgeschichtlichen Thatsachen gezählt werde.

Was der Verf. sonst noch in seiner Denkschrift beibringt, ist so ziemlich hors d'oeuvre und dürfte bei manchen Lesern seiner gewiß gut gemeinten Intention eher schaden als nützen.

3. Wäre die Uebersetzung der Schrift von Nardi auch nur einigermaßen genießbar und der Druck correct, so dürfte sie auch in Deutschland auf namhaften Beifall zählen, obgleich bei uns

die Prätensionen, gegen welche dieselbe gerichtet ist, wohl ziemlich allgemein vor aller Widerlegung als baare Lächerlichkeit dürften angesehen werden. Sie ist nämlich eine Antwort auf eine von Piemont ausgegangene, in italienisirendem Französisch abgefaßte, zu Paris erschienene Broschüre, des Titels: **Le Concile oecuménique et les droits de l'Etat.** Diese Broschüre behauptet und sucht zu begründen, was folgt:

Der Staat hat das Recht, an den Acten der Einberufung des ökumenischen Concils Theil zu nehmen, ja sogar selbständig dabei die Initiative zu ergreifen.

Er hat das Recht zu interveniren und [um] Zeit und Ort des Zusammentritts festzustellen.

Er hat das Recht, nicht nur allen öffentlichen Sitzungen [sondern auch allen synodalen Versammlungen — gemeint sind die vorbereitenden Congregationen —] beizuwohnen und dort seine Stimme zu erheben.

Er hat das Recht auf einen Ehrenplatz und das Recht, thätigen Antheil an allen Berathungen des Concils zu nehmen.

Kein Beschluß findet statt, noch hat er Geltung, wenn er nicht vom Staat anerkannt und promulgirt worden ist.

Die Bischöfe dürfen nicht zum Concil gehen ohne Erlaubniß des Staates; dieser kann sie in gewissen Fällen zurückrufen und es steht ihm zu diejenigen zu bezeichnen, welche hingehen sollen.

So stände es ungefähr, wenn es sich um eine russisch-schismatische Synode handelte. So aber stand es weder unter den griechisch-römischen Kaisern, noch im katholischen Abendlande, wie Punkt für Punkt aus der Conciliengeschichte selbst (der Verf. hat vornehmlich das verdienstvolle Werk von Hefele benutzt) und aus allen Principien des natürlichen und positiven Rechts hervorgeht, und so kann es heut zu Tage um so weniger stehen, nachdem das frühere Verhältniß zwischen Staat und Kirche thatsächlich eine völlige Umwandlung erfahren hat. Dies alles wird in schlichter, manchmal diplomatisch feiner Weise dargethan. Einige Plattheiten in Phrasen und Ausdrücken mögen sich im Italienischen würdiger ausnehmen. Ueber die Sache selbst haben wir uns oben unter No. 1, so weit es nöthig schien, des Nähern ausgesprochen [1]).

Bonn. Dieringer.

Leibniz.

Die Theologie des Leibniz, aus sämmtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart zum ersten Male vollständig dargestellt von Dr. **A. Pichler.** Erster Theil. München, Lit.-art. Anstalt 1869. XVIII u. 474 S. 8. 2 Thlr. 4 Sgr.

Leibniz ist anerkannter Maßen einer der größten und universalsten Geister gewesen, der in schwierigen Zeiten lebend sowohl durch seine wissenschaftliche als praktische Thätigkeit segensreich und möglichst versöhnend eingewirkt hat auf die Mit- und Nachwelt. Darum haben auch seine Schriften in den letzten Decennien mehrfache Herausgebung und Bearbeitung gefunden, und wiederholt hat man von verschiedenen Seiten her auf ihn hingewiesen und auf ihn sich berufen, freilich zum großen Theil ohne ihn und seine Denkweise genau und gründlich zu kennen. In der Geschichte der Philosophie nimmt Leibniz ohnehin eine hervorragende Stelle ein, und wenn Pichler in dem oben benannten Werke es unternommen hat, auch die Theologie desselben „zum ersten Male vollständig" darzustellen, so ist ein solches Unternehmen jedenfalls höchst dankens- und anerkennenswerth, und der Name des Leibniz müßte an sich schon das Interesse für die Darstellung seiner Theologie wecken, wenn der Verf. hiebei auch nicht „besondere Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart" genommen hätte. Eine solche besondere Rücksichtnahme ist an sich gewiß lobenswerth, da ja überhaupt das Studium der Vergangenheit zur Belehrung für die Gegenwart dienen soll, und sie müßte daher dem Buche noch größern Werth und höheres Interesse verleihen, wenn sie vollkommen objectiv und unparteiisch gehalten und nicht allzu sehr in den Vordergrund gedrängt wäre und durchweg von principiell richtigen Gesichtspunkten ausginge. Das letztere ist leider nicht der Fall; nur zu sehr läßt der Verf. seine eigene Subjectivität hervortreten, nur zu wenig kann er seine persönliche Gereiztheit zurückhalten, nur zu häufig bricht er die Gelegenheit vom Zaun, um seinem Aerger Luft zu machen. Das Lob, sine ira et studio geschrieben zu sein, wird dem Buche gewiß Niemand spenden; studium verräth es viel, aber iram auch. Daß aber der Zorn das Auge zwar mitunter schärfe, doch in anderer Hinsicht auch trübe, ist bekannt. Wenn Pichler meint (S. VIII): „Vielleicht wird es von mancher Seite gerügt werden, daß ich in diesem Theile allzu sehr nur auf die eigenen Aeußerungen des Leibniz mich beschränkt und zu wenig dieselben kritisirt habe," so rügen wir im Gegentheile vielmehr gerade das, daß er die Aeußerungen des Leibniz zwar nicht zu wenig kritisirt, aber zu viel mit seiner eigenen Blendlaterne beleuchtet habe. Gar manche, und noch dazu ungeeignet angebrachte Expectorationen hätte der Verf. sich ersparen können, und er hätte dadurch den wissenschaftlichen Werth seines Buches viel weniger verringert. Wir vindiciren so gut wie P. der Wissenschaft das Recht der Kritik über alles, was in ihr Bereich fällt, und werden es Niemanden verübeln, wenn er im Eifer für die Wahrheit und in sittlicher Entrüstung über die Verkehrtheiten der Menschen und ganzer Zeitrichtungen die Geißel schwingt, und in edlem Freimuthe selbst die Fehler der höchsten Autoritäten rügt; wir verlangen nicht einmal, daß, wer dem Petrus ins Angesicht widerstehen will, selber ein Paulus sei (denn die Handlung eines Höhern kritisiren und die Wahrheit sagen kann und darf auch ein viel Geringerer); aber Uebertreibungen, Entstellungen, leichtfertige Urtheile, grundlose Verdächtigungen, gehässige Anzüglichkeiten, frivole Witze und Impertinenzen gehören wenigstens nicht in ein wissenschaftliches Werk. Wir bedauern es in der That, P. gegen dergleichen Vorwürfe nicht in Schutz nehmen zu können, und zwar um so mehr, als wir seinem unermüdlichen Fleiß und seiner außerordentlichen Belesenheit alle Anerkennung zollen müssen. Wenn er im Vorwort zu dem vorliegenden 1. Bande (dem der zweite, größere noch im Laufe dieses Jahres folgen soll) sagt (S. VIII), „der Standpunkt, von welchem aus er die Ansichten des Leibniz dargestellt habe, sei im Wesentlichen kein anderer, als der des Leibniz selbst," so müssen wir ihm bemerken, daß uns der Standpunkt des Leibniz doch weit erhabener und seine

---

1) Der Titel des Originals laulet: Il concilio ecumenico e i diritti dello stato di Monsignor *Francesco Nardi* Uditore di S. Rota. Rispostá all' opuscolo Le Concile oecuménique et les droits de l'état. Roma, G. Via 1869. 48 S. 8. Der Uebers. hat nicht nur viele Sätze und Satztheile ganz ausgelassen (ich habe oben einige von ihm weggelassene Worte in Klammern ergänzt), sondern auch viele Stellen durch Auslassungen und fehlerhafte Uebersetzung unverständlich oder unsinnig gemacht. Es genügt, einige wenige Beispiele anzuführen. S. 5: „Er wird [in der Clavis von Wahl] bei dem Worte ἀδελφός, wie es vorzugsweise im Briefe des h. Paulus und in der Apgesch. vorkommt, finden, daß es collega, eodem munere fungens bedeute" statt: „Er wird unter dem Worte ἀδελφός finden, daß es, namentlich in den Briefen des h. Paulus und in der Apgesch. collega" ꝛc. S. 11: „In welchem teufelshistorischen Febronius oder josephinischen Kanonisten habt ihr diesen Wahnsinn aufgeklaubt?" statt: „Zum Teufel, in welchem febronianischen oder josephinischen Historiker oder Kanonisten" ꝛc. S. 18: „Das vierte Concil von Constantinopel, welches das letzte ökumenische war, wurde im Orient gehalten" statt: „Das 4. Concil von Const., welches das letzte im Orient gehaltene ökumenische war." S. 17: „Das kleine Concil von Ephesus" statt: „Das Conciliabulum, die Räubersynode von Ephesus." S. 16: „particularistisches Concil" statt: „Particular-Concil." — An Druckfehlern enthält das ganz kurze, „der Verfasser" unterzeichnete Vorwort des Uebersetzers mindestens fünf (manifesirt, Worm's, währen st. wehren, potestirt, Rote). Nicht Druck-, sondern Schreibfehler scheinen zu sein: Martin und Diodat, Martinus und Diodatus (die italienischen Bibelübersetzer Martini und Diodati), Calcedon, Cizicus, Projettus, Giorgius, Concil von Wien (Vienne) und dgl. — Der Verf. (und mit ihm der Uebers.) citirt — in demselben Satze, in welchem er seinen Gegner belehrt, der von ihm angeführte Gelehrte heiße nicht Greisbach, sondern Griesbach, — einen andern deutschen Gelehrten Rottmann, womit ohne Zweifel Buttmann gemeint ist. Reusch.

Kampfesweise viel nobler erscheint. Leibniz, der Protestant, läßt z. B. dem Papstthum und den Jesuiten und überhaupt all dem, was der Verf. zum Romanismus rechnet, viel mehr Gerechtigkeit widerfahren, als Pichler, der Katholik, und selbst die herbsten Aussprüche, die jener in dieser Hinsicht thut, und zwar fast nur in Briefen an vertraute Freunde, sind immer noch erträglicher, als die von P., der den Leibniz lieber tadeln möchte wegen seiner zu großen Nachgiebigkeit und Hinneigung zum Romanismus. P. meint (S. VI), „für einen Theologen sei es heute noch ein gewisses Wagniß, Leibnizens Theologie unbefangen darzustellen;" allein er scheint sich doch zugleich wohl bewußt zu sein, daß sein Wagniß nicht in der unbefangenen Darstellung fremder Ansichten bestehe, sondern in etwas ganz anderm, worüber er sich jedoch zu trösten sucht, indem er denkt, er sei noch jung und „könne am Ende noch Buße thun" (S. VII). Vielleicht wird P. seine Meinung von der „römischen" Kirche noch ändern, wenn er die griechische noch mehr in der Nähe sieht und über die Ursachen der Unfähigkeit des Protestantismus, es zu einer Union zu bringen, noch besser nachforscht. Der bessern Einsicht wird ein rastloser Forscher sich nie verschließen. Der Verf. versichert ja selbst (S. IX), „er mache kein Hehl daraus, daß er bereits in den letzten fünf Jahren in Folge seiner unermüdlich fortgesetzten Studien besonders über die allseitigen Einwirkungen des römischen Kirchenwesens bezüglich manchen wesentlichen Punktes anderer Meinung geworden sei, und daß besonders auch das Studium der theologischen Grundsätze Leibnizens ihn zu tieferm Nachforschen über verschiedene Fragen veranlaßt habe." Wie dem auch sei, jedenfalls behaupten wir, daß P. von Leibniz noch viel zu lernen habe, vornehmlich was seine Ansichten über die Bedingungen des kirchlichen Friedens betrifft. Wer Frieden stiften will, muß vor allem selbst friedfertigen Geistes sein und vielmehr daran denken, Wunden zu heilen als aufzureißen. Letzteres hat Leibniz nie gethan. Wenn P. mit Bezugnahme auf einen Ausspruch des hochw. Bischofs von Mainz, worin derselbe von den Thränen des Leibniz über die Trennung der deutschen Brüder spricht, die Bemerkung macht: „damit daß wir alle zusammen weinen, ist natürlich nichts geholfen, wir müssen Hand ans Werk legen" (S. X), so ist das allerdings richtig; aber was versteht P. unter der Handanlegung, zu welcher er die Katholiken auffordert? Abwerfung des „schmählichen Joches des Romanismus" (S. 100), „Aufgeben der Prätension der römischen Kirche, die allein seligmachende zu sein, wie das Tridentinum sie enthält," „Fallenlassen des Tridentinums" (S. 104), Verwerfung des Glaubens nicht bloß an die „Unfehlbarkeit der Päpste," sondern auch an die „allgemeine Infallibilität der Entscheidungen der Concilien" (S. 104), Gründung einer deutschen Nationalkirche, „zu welcher die deutschprotestantische Union [!] sich erweitern möge" (S. 110), „Aufhebung des priesterlichen Cölibatszwanges durch die Staatsgewalt" (S. 431) und dergl. Das alles habe schon Leibniz verlangt, als Bedingung der religiösen Einheit in Deutschland. — Hiemit glauben wir die Tendenz des Pichler'schen Buches im Allgemeinen hinreichend gekennzeichnet zu haben; diese Tendenz herrscht im ganzen Buche so sehr vor, daß die Darlegung der Ansichten des Leibniz über diese und verwandte Materien fast zur Nebensache herabfällt. Doch gehen wir zur nähern Betrachtung des Inhaltes des Buches über!

Während, wie der Verf. andeutet (S. VII), der folgende Band hauptsächlich die positive Theologie des Leibniz und besonders seine Lehre von der Kirche und deren Dogmen, ja selbst seine Grundsätze über Cultus und Disciplin enthalten soll, beschäftigt sich der gegenwärtige zunächst mit dessen natürlicher Theologie, und bildet also jenem besondern gegenüber den allgemeinen Theil. Die natürliche Theologie hat bereits „in mehrern trefflichen Arbeiten, neuestens von Kuno Fischer, und schon von Ritter und Erdmann eine einläßliche Erörterung erfahren;" aber dennoch hielt der Verf. „eine neue, durchaus den ersten Quellen entstammende, bündige Darstellung auch der Hauptfragen der natürlichen Theologie für unerläßlich." Demnach bespricht er in den Hauptabschnitten des vorliegenden Bandes 1) die Theologie des L. im Allgemeinen, 2) die Lehre vom Göttlichen und Uebernatürlichen im Verhältniß zum Menschlichen und Natürlichen, 3) die Lehre von der Entstehung und Erhaltung der Welt, wie vom physischen und moralischen Uebel, 4) die Lehre vom Menschen, seiner Natur, Freiheit und Sünde, 5) die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen, die Lehre von der Person Christi und das wahre Wesen der Tugend, woran sich (weil gerade von der Tugend die Rede ist), 6) noch ein eigenes Capitel anschließt über Mönchthum und Cölibat, und endlich 7) „füglich" (weil gerade vom Mönchthum die Rede war) noch ein unvermeidlicher, wenn auch nicht eben ganz sach-, doch gewiß sehr zeitgemäßer Anhang über „Leibnizens Beurtheilung der — Jesuiten," von welchen „gelegentlich [und ungelegentlich] schon im bisherigen Verlaufe" Leibniz oft und Pichler noch öfter zu sprechen genöthigt war.

Diesen sieben Abschnitten voran geht ein „Charakterbild von Leibniz, mit besonderer Bezugnahme auf seine allseitige patriotische Wirksamkeit in politischer, socialer, wissenschaftlicher und kirchlicher Hinsicht, und deren Bedeutung für unsere Gegenwart:"

Nicht nur das Mittelalter, sondern auch die Reformationszeit zeigt uns keinen Mann, der eine so vielseitige und segensreiche patriotische Wirksamkeit entwickelt hätte. Selbst Luther läßt sich mit Leibnizens Persönlichkeit nicht vergleichen, obwohl beide Charaktere in der lebendigsten geistigen Wechselbeziehung zu einander stehen, und durch Leibniz das große deutsche Nationalwerk der Reformation mehr als durch irgend einen andern vor ihm weiter gefördert, befestigt und ergänzt worden ist. Auch von den zahlreichen patriotischen Männern Deutschlands im vorigen und in diesem Jahrhunderte läßt sich keiner ganz ebenbürtig Leibnizen an die Seite stellen. Denn bei den meisten erstreckte sich ihr Patriotismus doch nur auf das politische, bei andern auf das wissenschaftliche, und bei einigen wenigen, sowohl Katholiken als Protestanten, auf das religiös-kirchliche Gebiet. Bei Leibniz aber war dies alles zugleich in seinem Streben und in seiner Thätigkeit vereinigt. Deutsche Ehre, deutsche Sitte, deutsche Wissenschaft und deutsche Kirche: das war das Programm, dies die Losung seines ganzen Lebens und Wirkens.

Demgemäß wird nun zuerst Leibniz als politischer Charakter betrachtet und dabei ein Blick geworfen auf jene unglückselige Zeit, nach und in welcher er lebte, in welcher „das Uebel der particularistischen Selbstsucht in Staat und Kirche, in Wissenschaft und Gesellschaft alles angesteckt und vergiftet hatte und eine Heilung beinahe zur Unmöglichkeit machte." Dabei versäumt es der Verf. nicht (mit besonderer Rücksicht auf die Gegenwart!), einen Hieb zu führen auf diejenigen, „welche der Patriotismus des L. sogar für fähig hielt, in ihrem religiösen (»vaterlandzerreißenden«) Fanatismus den Kaiser und das Reich an das französische Ausland zu verrathen, und die im Sinne des päpstlichen Protestes als geschworene Miliz des Papstthums gegen den westfälischen Frieden und das deutsche Strafrecht zu arbeiten sich verpflichtet hielten und halten mußten — die Jesuiten." „Ein Herz für Deutschland konnte wohl nicht leicht Jemand bei solchen suchen, die größtentheils gar keine Deutschen waren, sondern als Romanen fühlten, dachten und sprachen." Dieser sonderbare Vorwurf legt die Vermuthung nahe, P. sei selbst einer von denen, die auch von nicht-deutschen, z. B. französischen, Jesuiten deutschen Patriotismus verlangen. Was aber die deutschen Jesuiten betrifft, so hinderte sie wenigstens ihre Ordensregel nicht, die glühendsten Patrioten zu sein, wie das Beispiel des Jac. Balde beweist, dessen patriotische Lieder wir P. zu lesen empfehlen, so oft ihn entweder die Galle gegen die Jesuiten sticht oder so oft sein eigener Patriotismus der Anfeuerung bedarf. Wenn aber in der That damals nicht bloß Jesuiten, sondern auch ein Theil des katholischen Klerus in Deutschland die nationalen Rücksichten den confessionellen unterordnen zu wollen schien, war das ein

größeres Verbrechen, als wenn früher die Protestanten dem noch heute als Schutzpatron verehrten Gustav Adolph Deutschlands Thore wirklich öffneten? Doch wir wollen P. nicht mit solchen Fragen in Verlegenheit bringen, sondern vielmehr mit ihm uns freuen über den von ihm ins schönste Licht gestellten Patriotismus des Leibniz, der stets den nationalen Gemeinsinn zu heben, das nationale Ehrgefühl zu wecken und vor der hinterlistigen Politik des französischen Hofes zu warnen bemüht war, ebenso sehr aber auch für deutsche Sitte und gegen die Nachäffung der Franzosen eiferte.

Die Darstellung der Bemühungen Leibnizens um die Förderung deutscher Wissenschaft im Allgemeinen enthält nebst einer Schilderung des Geistes des damaligen Schulwesens, seines eigenen Bildungsganges und des allgemeinen Charakters seiner Schriften viele schöne und beherzigenswerthe Grundsätze und Ansichten des Leibniz über die Bedingungen wahren wissenschaftlichen Lebens und über die Hindernisse der Entwicklung des deutschen Geistes u. s. w., aber auch manche überflüssige Bemerkungen, die P. dazu macht. Das Hinderniß des Aufschwungs der Wissenschaften war nach P. damals wie heute hauptsächlich die orthodoxe Theologie, „die confessionelle Fesselung und Lähmung des Geistes," zwar auch durch die protestantischen Theologen, ungleich mehr aber durch die — Jesuiten. Die orthodoxen Theologen von Leipzig waren es auch, die „ihrem Zopfe zu Liebe dem edelsten deutschen Jüngling, bloß weil er zu früh selbständig geworden, die Verleihung der Doctorwürde versagten . . . . Das war aber gewiß ein Glück für ihn. Sein ganzer Lebenslauf wäre ein anderer geworden; vielleicht hätte Deutschland gar keinen Leibniz: darum den aufrichtigsten Dank dem orthodoxen Zopf!" . . . „Zur Förderung deutscher Geistesbildung hatte Leibniz keinen dringendern Wunsch, als daß die deutsche Muttersprache in allgemeine Anwendung kommen möchte," obwohl er selbst nur wenig deutsch schrieb. Nicht nur im katholischen, sondern auch im protestantischen Deutschland stand es hierin damals schlecht. „Im katholischen Deutschland waren die Jesuiten der deutschen Sprache schon deshalb nicht recht hold, weil sie die Sprache Luthers war; sie galt nicht minder für ketzerisch, wie im ganzen Mittelalter die griechische Sprache für schismatisch gegolten hatte." Dieser Grund ist wenigstens pikant, wenn er auch nicht ganz buchstäblich zu nehmen ist. Wenn übrigens in der That auch L. selbst schon damals die Scheu der Jesuiten vor der deutschen Sprache beklagte, so hätte er jedenfalls heute noch viel mehr Grund, das Dociren der Theologie und gar der Philosophie in lateinischer Sprache für eine Calamität zu erklären. — Von Leibniz als Kritiker hebt P. dessen Gerechtigkeitssinn und Billigkeit rühmend hervor, aber in einer Weise, wodurch er nur an den Tag legt, wie wenig er selber davon besitzt. Denn was soll man dazu sagen, wenn er plötzlich auffährt und perorirt:

Er besaß einen so vorurtheilsfreien Blick und einen so großen Gerechtigkeitssinn, wie er kaum jemals in höherm Grade irgend einem Gelehrten eigen gewesen ist, und am allerwenigsten denjenigen, die sich in der Bekämpfung der Ketzer am eifrigsten erwiesen und am berühmtesten gemacht haben. Wie hoch steht Leibniz in dieser Hinsicht über dem gelehrtesten aller Kirchenväter, Hieronymus, und über dem Doctor Angelicus, Thomas von Aquin, oder auch, um von den spätern noch einen zu nennen, der erst jüngst heilig gesprochen worden, über dem Jesuiten Canisius und dem ganzen Jesuitenorden! . . . . . . Eine so inhumane, barbarische, durch und durch unchristliche Gesinnung, wie sie in den Regeln des römischen Index [auf den gesetzt zu werden Pichler sich gleichwohl alle Mühe gibt, weil dadurch seine Bücher mehr Absatz finden] und in der Handhabung derselben sich ausprägte, wonach nicht einmal irgend etwas natürlich Gutes und Schönes an einem Nichtkatholiken lobend erwähnt werden durfte, während anderseits auch notorische Verbrechen von Personen der Hierarchie, die schreiendsten Mißbräuche und Gewaltthätigkeiten verschwiegen und bemäntelt werden sollten, widerstrebte dem Gerechtigkeitsgefühle eines deutschen Mannes wie Leibniz ganz und gar.

Daß Leibniz sich auch für die Freiheit der Wissenschaft aussprach, ist sehr natürlich; aber nirgends hat er mit dieser Forderung ein solches Spectakel gemacht, wie heut zu Tage Viele, die, wenn man ihnen nicht überall Recht gibt, sogleich über Bevormundung klagen und gern als Martyrer der Freiheit gefeiert sein möchten. L. sagt ganz einfach: „Es ist meine Ueberzeugung, daß die edle Freiheit nicht zu unterdrücken sei, daß man der Wahrheit mehr Rechnung zu tragen habe als der Autorität," sofern man nämlich die Wahrheit haben kann ohne Autorität; er sagt aber auch: „Es heißt die Dinge übertreiben, wenn man sagt, daß man, um den Geist nicht aus der Welt zu verbannen, ihm volle Freiheit, selbst zur (Religions)spötterei lassen müsse . . . Man zerstört den Geist nicht, wenn man ihn hindert, sich zum Schlechten zu wenden." Daraus folgert nun P., der Wirkungskreis jeglicher Autorität sei nach L. nur der des „Präsidenten einer Versammlung freigeborener Männer," der nichts zu entscheiden, sondern nur für Aufrechthaltung der Ordnung zu sorgen habe. Daher müsse man auch den Irrthum frei laufen lassen; denn „nach Leibniz" sind die Irrthümer keine Willensacte, und Meinungen lassen sich weder ablegen, wenn man will, noch auch anbefehlen; das gelte, sagt P., auch in religiösen Fragen. Er läßt daher auch den Leibniz, zwar nicht sagen, aber meinen: „Es wäre nur sehnlich zu wünschen, daß es noch viel mehr Irrende in der Welt, und besonders in Deutschland, gäbe; es würde dann zugleich viel mehr denkende Menschen geben." Das soll wohl nur ein Witz sein gegen diejenigen, welche das Denken als Ursache des Irrthums scheuen und verbieten; aber die Feinheit der Ironie liegt eigentlich darin, daß P. selbst den Irrthum als nothwendige Folge des Denkens bezeichnet. „Der Irrthum, sagt er, ist allerdings an sich nichts Gutes, aber er ist für die Menschen, die überhaupt nach Wahrheit streben, unvermeidlich." Wenn es aber auch „nach L. eine Irrthumlosigkeit und Unfehlbarkeit in der Wissenschaft und in der Welt überhaupt nicht gibt, und damit also die Nothwendigkeit der Freiheit und die Unberechtigtheit der Maßregelung der wissenschaftlichen Thätigkeit von selbst erhellt, so ist gleichwohl dieselbe nicht ohne Compaß; und dies ist außer ihren innern Gesetzen vor allem die Geschichte," zu deren gründlichem Studium L. aufzufordern nicht müde wurde. Die Geschichte also, dieses Meer, auf dem sich Niemand zurecht findet ohne Compaß, durch welche P. selbst zu der Ueberzeugung gekommen ist, daß es keine Unfehlbarkeit in der Welt gibt, soll jetzt plötzlich selber als Compaß dienen zur Auffindung der Wahrheit! O Cicero, o Hegel! Jener nennt die Geschichte eine Lehrerin des Lebens, und dieser behauptet, sie lehre nur, daß die Menschen aus ihr nichts lernen. Daß beide das gesagt haben, ist wahr (denn die Geschichte selbst lügt nie!), aber daraus erkenne ich noch lange nicht, welcher von beiden wahr gesprochen hat.

Im weitern Verlaufe spricht der Verf. noch von den Bemühungen Leibnizens um Förderung der allgemeinen Bildung und unter anderm von seinen Hoffnungen auf die dereinstige wissenschaftliche Hegemonie der Deutschen, die nur „um keine Censur eines ihrer Gelehrten vom Auslande, vor allem vom römischen Index, sich kümmern sollen." Zuletzt endlich wird noch besonders hervorgehoben, daß L. als höchsten Zweck der Wissenschaft nicht materielle Vortheile, sondern die Religion und Tugend betrachtet, und darum auch die Theologie für die vornehmste Wissenschaft erklärt habe, worunter aber ja nicht die officielle Orthodoxie gemeint sei, die Leibniz „gerade im Namen der Religion bekämpfen zu müssen glaubte."

Die Krone des „Charakterbildes" bildet schließlich eine Darlegung der „Ansichten des Leibniz über Religion und Kirche, besonders über die deutsche Kirche, und seiner Grundsätze über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer solchen, unbeschadet der Einheit der Gesammtkirche," worin P. die Schale seines Zornes über das römische Papstthum ausgießt, den Tacitus aufruft zum Zeugniß für den Vorzug der Germanen vor den Römern und emphatisch ausruft:

Das deutsche Volk hat nie einen entschiedenern Feind des Ultramontanismus erzeugt als unsern Leibniz. Von diesem Krebsschaden muß Deutschland befreit werden, wenn es je einig werden soll, und er war auch überzeugt, daß diese Befreiung in dem Grade sich vollziehen würde, als mit dem Fortschritte der äußern politischen Einheit das Eigenthümliche, dem Romanismus Entgegengesetzte des deutschen Nationalcharakters gerade in Bezug auf das Religiöse zum allgemeinen Bewußtsein kommen würde . . . . Diese Einsicht von dem Schimpflichen fremder Bevormundung der gottgegebenen ureigenen Natur und Auffassung des Göttlichen müsse, glaubte er, mit innerer Nothwendigkeit die deutsche Nationalkirche aus sich gebären.

Daß aber L. bereits an die Verwirklichung der Pichler'schen Träume geglaubt habe, wird dadurch bewiesen, daß L. einmal an eine Dame schrieb, Luther habe das Menschengeschlecht [!] emancipirt (mis hors de page), und daß er in seinen Annalen sagt, Photius habe die Kirche der Griechen von der Herrschaft der Lateiner losgerissen (a iugo liberavit), außerdem aber einmal in einem Briefe sich etwas ungünstig über die „Herren von der römischen Kirche" äußert. Wer die Aussprüche, die L. wirklich gethan hat, mit dem, was P. daraus zu machen versteht, vergleicht, kann ihn nur für einen Meister in der Sophistik erklären. Der Zweck heiligt das Mittel! Was P. denkt, das läßt er den L. gedacht und gesagt haben, und wenn er es nicht gesagt hat, so spannt er ihn auf die Folter und maltraitirt ihn, bis er Dinge gesteht, an die sein Herz nie gedacht hat. Mag P. immerhin die göttliche Institution des Papstthums und Episkopats in Abrede stellen und ihnen nur geschichtliche Bedeutung zugestehen; mag er immerhin behaupten, „der Satz: ohne Papstthum kein Christenthum, würde das Christenthum selbst zerstören;" mag er den römisch-katholischen Traditionsbegriff für falsch erklären und leugnen, daß Häresie eine Sünde sei (ohne Rücksicht darauf, daß die römische Kirche selbst zwischen materieller und formeller Häresie unterscheidet); mag er das Cölibatsgesetz nicht bloß für unnatürlich, sondern auch für „nationalitätswidrig" erklären, und die Herstellung einer deutschkirchlichen Union vom Staate [!] erhoffen: das alles ist seine Sache; nur mache er den L. hierin nicht zu seinem Gesinnungsgenossen. Die deutsche Wissenschaft wenigstens kennt ihren L. aus den längst gedruckten Quellen gut genug, um das mit Benutzung „vieler noch ungedruckter Quellen" von P. gezeichnete Charakterbild als ein falsches zu erklären. Die deutsche Wissenschaft selbst, die historische Kritik wird das Pichler'sche Buch censuriren; sie braucht dazu den römischen Index nicht.

Die Darstellung des allgemeinen Charakters der Theologie des L. und ihres Verhältnisses zur (unphilosophischen und darum bornirten) Orthodoxie sowohl katholischer als protestantischer Theologen der damaligen Zeit enthält unleugbar sehr viel Wahres, und wir können P. nicht ganz Unrecht geben, wenn er sagt: „Gleich einem proceßsüchtigen Manne hatten die Theologen Religion und Vaterland und den gesunden Menschenverstand selbst verstritten," und wenn er in den Zänkereien der „Fachtheologen" eine Hauptursache kirchlicher und politischer Wirren, wie der Ueberhandnahme des religiösen Indifferentismus und der Lossagung Vieler von allem Kirchenthum sieht. Wie viel gerade in dieser Beziehung auf beiden Seiten gesündigt wurde, wird Gott wissen, und ob die orthodox-protestantischen Theologen der Vernunft in Glaubenssachen größere Rechte einräumten, als die katholischen, insbesondere die Jesuiten, wollen wir hier nicht untersuchen; aber wir constatiren auch hier wieder die Parteilichkeit des Verf., der für die Kampfweise der katholischen Orthodoxen nur Tadel, für die der protestantischen aber auch eine Entschuldigung hat, daß nämlich „der geschlossenen Phalanx des Jesuitismus und den 431 Anathemen des Tridentinums gegenüber" die protestantische Theologie sich nicht anders helfen konnte, als dadurch, daß sie „auch ihrerseits auf möglichst strenge Einheit und Gleichheit [!] drang" und „das Papstthum dem Volke nicht weniger schwarz malte, als die Päpste und Jesuiten mit dem ganzen Reformationswerk es machten." Die „Energie des Unwillens gegen den Papst" und den Jesuitismus also entschuldigt viel; denn „der Kampf gegen den Jesuitismus war und ist noch ein Kampf für das Christenthum."

Der charakteristische Vorzug der Leibniz'schen Theologie nun besteht nach P. darin, daß sie keine orthodoxe war, und, von confessionellen Rücksichten und Vorurtheilen frei, das Wesen des Christenthums viel reiner erfaßte als die „officielle Dogmatik." „Die Schule, aus welcher sie stammt, ist keine andere als die des Lebens und der eigenen Erfahrung." Auch war L. kein „bloßer Nachtreter eines von gewissen Meistern gebahnten Weges," und hatte „auf seinen Reisen in katholischen wie in protestantischen Ländern ausgedehnte Erfahrungen [in der Theologie?] gesammelt, während die orthodoxen Theologen jener Zeit es beinahe für ein Verbrechen hielten, eine nicht ganz orthodoxe Luft einzuathmen." Dabei hatte er eine so „umfassende Kenntniß der theologischen Literatur, wie kaum ein Theologe jener Zeit," wovon schon „seine erste Schrift Zeugniß ablegt, in welcher er die bedeutendsten ältern und neuern Scholastiker, Thomisten und Scotisten, wie auch Jesuiten und lutherische Theologen nach ihren eigenen Werken citirt, obwohl er sie natürlich nicht alle selbst kann noch gelesen gehabt haben." Ueberdieß leiteten ihn bei seinen theologischen Studien zeitlebens nicht polemische, sondern irenische Tendenzen, und „er bedauerte daher, daß eine vollständige Darstellung der Religionsvereinigungsversuche von den ersten Zeiten der Trennung bis auf die Gegenwart noch nicht vorhanden sei." Die bei L. zerstreut vorkommenden Urtheile über die Scholastik und ihre Licht- und Schattenseiten und über die Nothwendigkeit einer Reform der Theologie hat P. gut zusammengestellt, und es wäre nur zu wünschen, daß er auch sonst des „vielen in dem Wuste der Scholastiker verborgenen Goldes" mehr eingedenk geblieben wäre und nicht gewöhnlich das Wort Scholastik als gleichbedeutend mit Wortfuchserei genommen hätte. Ebenso hätte er sich die von ihm selber angeführten Aussprüche Leibnizens über die Nothwendigkeit fester Begriffe mehr zu Gemüthe führen dürfen; denn er selbst verbindet mit den Ausdrücken: Jesuitismus, Orthodoxie, Romanismus, Ultramontanismus und dgl. keine bestimmten Begriffe, sondern springt damit um, wie ein Journalist, dem es bloß ums Effectmachen zu thun ist. Möchte doch P. bedenken, daß, wo die Phrase angeht, die Wissenschaft aufhört.

Die Tendenz der Leibniz'schen Theologie war nach P. die Vereinigung aller christlichen Parteien in Deutschland in dem recht verstandenen, in deutschem Geiste erfaßten Wesen des Christenthums durch Ueberwindung der confessionellen Gegensätze und endliche Beseitigung aller Orthodoxie. Dazu bedurfte es vor allem „der möglichst reinen Erfassung des natürlichen und christlichen Gottesbegriffes," der, wie P. keck genug ist zu behaupten, „im Verlaufe der mittelalterlichen Lehrbildung unter dem Einflusse des Papstthums verunstaltet worden war," und zwar so sehr, daß „an die Stelle des christlichen Gottes beinahe ein ganz anderer getreten war."

Am Schlusse dieses Abschnittes wird noch gezeigt, daß die Theologie des L. lange ganz unbekannt, dann vielfach verkannt gewesen sei, und wie er selbst vollständig erst jetzt bekannt und anerkannt zu werden anfange. Endlich folgt noch eine Zusammenstellung verschiedener Urtheile berühmter und unberühmter Schriftsteller, die bald eingehend bald vorübergehend von L. gesprochen haben, wobei P. Gelegenheit hat, nach rechts und links Ohrfeigen auszutheilen nach Herzenslust, und Keiner ungeschoren bleibt, der von L. nicht so denkt, wie P. will.

Die Darstellung der Leibniz'schen Lehre vom Göttlichen und Uebernatürlichen im Verhältnisse zum Menschlichen und Natürlichen ist, mit Ausnahme weniger Stellen, ziemlich maßvoll und getreu und mit anerkennenswerther Umsicht geordnet. Daß nach L. Gott Anfang und Ende auch aller Wissenschaft sei, wird ausdrücklich hervorgehoben (obwohl weder L. noch P. die Frage be-

antwortet, in wie fern er Anfang und in wie fern er Ende sei, denn beides ist doch nicht dasselbe); daher ist insbesondere für die Theologie die Existenz und der Begriff Gottes das Fundament ihres Systems. Was nun die alle positive Theologie begründen sollenden und zugleich als Kriterien ihrer Wahrheit zu betrachtenden Vernunftbeweise für das Dasein Gottes betrifft, so erklärt P. mit Berufung auf L. sich von vornherein gegen diejenigen, welche die „mannigfachen Beweise dafür auf Einen zurückzuführen verlangen und die verschiedenen einzelnen für sich als kraftlos erklären," offenbar mit Unrecht, denn der vollkommene Beweis kann jedenfalls nur einer sein. Wenn er aber meint, L. habe die frühern mangelhaften Beweise vollständig durchgeführt, so täuscht er sich. Denn die Leibniz'sche Form des ontologischen (Haupt-)Beweises ist um nichts besser als die Cartesianische. L. meint (und P. schwört auf seinen Meister), die Wirklichkeit Gottes wäre evident bewiesen, wenn seine Möglichkeit bewiesen wäre, und letztere „lasse sich vor allem durch das System der prästabilirten Harmonie beweisen." Aber nach P. wie nach L. selbst ist ja diese Harmonie nur eine Hypothese, die noch dazu nicht einmal erklärt, was sie erklären soll. Allerdings „die Existenz Gottes ist die durch die Vernunft am leichtesten zu beweisende Wahrheit," wenn man unter Gott nur ein ewiges ens versteht und von der nähern Begriffsbestimmung gänzlich abstrahirt. Es kommt aber alles darauf an, was für ein Gott es ist, dessen Existenz bewiesen werden soll. P. bewegt sich hier offenbar auf einem Gebiete, wo er sich nicht recht heimisch fühlt und wo seine Tritte schwankend werden. Einerseits spricht er von Naturreligion und natürlicher Gotteserkenntniß und ist ihm der wahre Gottesbegriff ein auf natürliche Weise zu findender, anderseits aber setzt er immer wieder den christlichen Gottesbegriff als den allein wahren voraus und ist ihm der christliche Gottesbegriff doch kein ohne die positive Offenbarung erreichbarer. Diese Unklarheit finden wir freilich auch bei L. selbst. Daher hat P. allerdings Recht, wenn er von dessen Theodicee sagt:

Die natürliche und die positive Theologie greifen hier in einander . . . Der Gottesbegriff des Leibniz ist nicht eigentlich bloß natürliche Theologie, sondern er ist ein Reflex seiner christlichen Weltanschauung . . . . Sein ganzes System der prästabilirten Harmonie mit dem ihm zu Grunde liegenden [!] Gottesbegriffe ruht auf dem Christenthum.

Das ist es ja eben, was die Philosophen an L. tadeln, daß sein System kein reines Vernunftsystem sei, und weshalb es auch der positiven Theologie kein sicheres Fundament bietet. Aber weit entfernt, diesen Mangel einzusehen, weist P. vielmehr die philosophischen wie die theologischen Krittler zurecht und nennt nicht bloß den L. einen „christlichen" Philosophen, sondern auch seine Philosophie eine „christliche", er, der über eine „orthodoxe" Philosophie nur spotten würde. „Der Gottesbegriff aber ist das Kriterium der ganzen Theologie des Leibniz. Mit diesem Maßstab bestimmt er, was auf göttlichen Charakter und göttliches Recht in Wahrheit Anspruch machen könne oder nicht."

Bezüglich der göttlichen Eigenschaften unterscheidet L. die, welche den Geschöpfen nicht mitgetheilt werden können, wie die Schöpferkraft, die Ewigkeit und Unendlichkeit, und die moralischen, wie Güte, Gerechtigkeit, Weisheit. Nur die erstern sollen von den Eigenschaften des Menschen wesentlich verschieden sein, wobei leider nur die Frage unberücksichtigt bleibt, wie sich denn die göttlichen Eigenschaften überhaupt von einander unterscheiden, und ob denn nicht auch seine Güte, Gerechtigkeit und Weisheit schöpferisch (gut- und gerecht-machend) ewig und unendlich sind. Wenn P. zuerst über diese Frage ein wenig nachgedacht hätte, dann hätte er wohl einsehen müssen, wie überflüssig es sei, beweisen zu wollen, daß L. zwischen der göttlichen Urmonas und den endlichen Monaden nicht bloß einen „quantitativen," sondern auch einen „qualitativen Unterschied" angenommen habe.

Aus den oben gegebenen Andeutungen über den „Gottesbegriff" des L. läßt sich schon entnehmen, daß wir bei L. auch keine vollkommen befriedigende Erklärung über das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung finden werden. L. sagt selbst, „es sei die Frage hierüber noch lange nicht genügend gelöst und es müsse die Lösung mit der Wissenschaft ebenfalls in ihrer Entwicklung beständig fortschreiten; er selbst habe sich damit sein Leben lang beschäftigt." Auf der einen Seite wird die Vernunft gepriesen, auf der andern aber auf ihre Beschränktheit hingewiesen, die auch P. so sehr betont, daß er geradezu sagt, der Rationalismus führe zum Atheismus. Die Lösung soll nach L. darin liegen, daß man unterscheidet zwischen dem, was über und was gegen die Vernunft ist. Was gegen die Vernunft ist, kann nie geglaubt werden; was aber über sie ist, kann nur geglaubt werden. Allein gegen diese so oft gemachte Unterscheidung hat die Kritik von je den Einwurf erhoben, was über die Vernunft und also für sie unerreichbar sei, darüber könne sie auch gar nicht urtheilen, ob es nicht doch am Ende widervernünftig sei, wenn sie nicht im Stande sei, wenigstens die Möglichkeit desselben a priori zu beweisen. Das Gewicht dieses Einwurfes scheint denn auch L. wohl gefühlt zu haben, und er machte sich daher auch anheischig, „die Möglichkeit aller Mysterien des Christenthums, der Trinität, Incarnation und Eucharistie [also, wie es scheint, der Orthodoxie] gegen die Ungläubigen und Atheisten von allen Widersprüchen zu vindiciren." Wo L. das gethan habe, sagt uns P. nicht; um es aber thun zu können, hätte L. zuerst einen aus reiner Vernunft geschöpften Gottesbegriff aufstellen müssen, einen Begriff, wodurch zugleich auch das Verhältniß Gottes zur Vernunft begreiflich geworden wäre trotz der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens an sich. Allein einen solchen Gottesbegriff suchen wir bei L. vergebens, und P. stellt keine so hohen Anforderungen: er findet es, wie es scheint, bequemer, den Consequenzen auszuweichen und gegen die „Orthodoxen" sich auf die Kraft der Vernunft, gegen die Rationalisten aber auf ihre Schwäche zu berufen.

Fehlt es bei L. in Bezug auf das Verhältniß der Vernunft zur übernatürlichen Offenbarung an der erforderlichen Klarheit, so fehlt es auch an hinreichender Bestimmung des Inspirationsbegriffes. In der That scheint L. auch eine Art natürlicher Inspiration anzunehmen, bei welcher nur die uns unbekannten natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes zu Tage treten. Wenn er aber dann wieder von übernatürlichen Inspirationen redet, so vermag er den Unterschied zwischen beiden nicht festzuhalten, und P. schert sich auch nicht darum, sondern nimmt nur Anlaß, einen Hieb zu führen gegen das „ganze Visionen- und Revelations-Unwesen des Mittelalters, womit überspannte Leute sich selbst und Andere täuschten, und das auf die gesammte Gestaltung des römischen Kirchenthums, und theilweise selbst auf die Lehre, von so großem Einflusse gewesen."

Bezüglich der Frage vom Wunder, „womit nie ein größerer und entsetzlicherer Mißbrauch getrieben wurde, als es von den Jesuiten des 17. und 18. Jahrh. geschehen ist," bemüht sich P. zu zeigen, daß L., „der ja selbst ein Wunder war," auch an Wunder geglaubt habe. Aber der Wunderbegriff des L. ist in der That sehr schwankend, weil er den Unterschied zwischen Natur und Wunder nicht festzuhalten vermag, wie sehr auch P. diese Behauptung bestreiten mag. Es ist wahr, L. drückt sich überall sehr vorsichtig aus, aber gerade dadurch wird er unbestimmt. Was soll es z. B. heißen, wenn er sagt: „Da die Natur der Dinge nichts anderes ist, als die Gewohnheit Gottes, so ist es ihm gleich leicht, ordentlich oder außerordentlich zu handeln, je nachdem es seine Weisheit verlangt"? Das Außerordentliche ist ja dann doch nur für uns außerordentlich, und darum noch lange kein Wunder. Oder worin soll denn der innere und wesentliche Unterschied zwischen dem Ordentlichen und Außerordentlichen bestehen? Das einzige feste Unterscheidungsmerkmal, das P. zwar anführt, aber selbst nicht festhält, findet sich in denjenigen Stellen, wo L. den Unterschied von Natur und Wunder

auf den von Natur und Gnade zurückführen zu wollen und der Ansicht zu sein scheint, das Wunder gehöre überhaupt nur dem Bereich der Gnade an, sofern diese mit der Natur in Berührung tritt. Um aber das Verhältniß von Natur und Gnade selbst wieder principiell zu bestimmen, dazu gehören andere Grundbegriffe als die der Leibniz'schen Philosophie und namentlich ein anderer Begriff von Willensfreiheit als der des Leibniz'schen Determinismus.

Die Leibniz'sche Lehre von der Welt soll „ebenfalls wie seine Gotteslehre den beiden Irrthümern des Materialismus und Pantheismus entgegengesetzt" sein. Denn „er statuirt einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Welt; ersterer ist Schöpfer, letztere sein Geschöpf und in alleweg von ihm abhängig." Freilich statuirt L. einen solchen Unterschied, aber das ist eben bei ihm nur eine dogmatische Behauptung; bewiesen hat er es nicht, daß Gott Schöpfer ist; vielmehr steht gerade die Monadenlehre mit der Schöpfungslehre, streng genommen, im Widerspruch; denn nur ihre Existenz verdanken die Leibniz'schen Monaden dem göttlichen Willen, ihre Wesensbestimmtheit aber nicht. Und dazu gerade ist ja die Monadenlehre erfunden, um selbständige Wesen zu gewinnen, die nicht „in alleweg von Gott abhängig" sind, wie bei Spinoza die Modificationen der absoluten Substanz. Diese Selbständigkeit ist aber nach anderer Seite hin doch wieder nur Schein; denn frei handelt nach L. ein Wesen nur in sofern, als sein Wille durch die Vernunft bestimmt wird. Das gilt auch von Gott. Daher läßt L. die Welt nur in dem Sinne frei geschaffen sein, daß sie nicht mit metaphysischer Nothwendigkeit existirt; moralisch aber war Gott durch seine Weisheit und Vollkommenheit dazu bestimmt, die Welt zu schaffen, und zwar unter den unendlich vielen möglichen gerade die gegenwärtige, weil diese die beste ist, als ob der Wille Gottes abhängig von seiner Weisheit und diese eine höhere Vollkommenheit wäre als seine Freiheit! Doch das alles genirt P. nicht, wie er denn auch in der Leibniz'schen Erklärung der Harmonie von Körper und Geist keine Disharmonie findet, weil er überhaupt nicht im Stande ist, der Sache auf den Grund zu sehen, und stärker ist im Raisonniren als im Philosophiren. Uebrigens merkt er doch, daß das Uebel in der Welt dem Leibniz'schen Optimismus die größten Schwierigkeiten entgegengestellt habe; daß aber der Leibniz'sche Lösungsversuch dieser Schwierigkeiten keine wirkliche Lösung sei, das merkt er schon wieder nicht mehr. „Gewisse Unordnungen in den Theilen, sagt er, erhöhen die Schönheit des Ganzen," und „gleich wie auf Gemälden auch Schatten nothwendig sind, so muß es in der Entwicklung der Menschheit auch Uebel und Aergernisse geben." „Es wäre allzu fade, wenn es in der Welt gar keine Uebel gäbe." Und doch schimpft P. gerade bei dieser Gelegenheit über die „orthodoxe [?] Theologie mit ihrer Vertheidigung gewisser Sätze, wie die absolute Prädestination und Inquisition [!], wodurch der Christengott in einen Moloch oder Saturn verwandelt wurde," und beschuldigt anderseits Feuerbach des gröbsten Mißverständnisses der Leibniz'schen Gotteslehre, weil er mit dürren Worten das sagt, was Leibniz bei P. — im Grunde auch sagt, nur mit ein bischen andern Worten.

In der Lehre vom Menschen hebt P. gleich am Anfang hervor, daß L. im Gegensatz zur „orthodoxen Annahme" den Menschen nicht als Krone der Schöpfung betrachtet habe, um dessen willen alles andere geschaffen sei. Ein Mensch sei wohl mehr werth als ein Löwe, aber schwerlich mehr als das ganze Geschlecht der Löwen. Ist vielleicht auch der Verstand eines einzelnen Menschen weniger groß als der aller Esel mit einander? Das doch nicht; denn „die wesentliche Verschiedenheit des Menschen gründet sich auf die Vernunft, zu welcher die Thierseele sich nicht entwickeln kann." „Obwohl niemals eine Seele von allem organischen Körper ganz getrennt ist (so daß also offenbar der Körper gewissermaßen ein Bestandtheil ihres Wesens ist), so ist sie doch enger mit Gott als mit den Körpern verbunden." Aber die Art dieser „engen Verbindung" wird wieder nicht erklärt, so wenig als die von Leib und Seele, die beide von einander unabhängig sein und nur wie zwei gleichgehende Uhren durch die prästabilirte Harmonie zusammenstimmen sollen. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ergibt sich nach L. schon daraus, daß sie eine Monade (also einfache Substanz) ist; aber auch die Thierseele ist ja kein Monadencomplex, wie die Körper, sondern beherrschende Monas eines solchen, wie L. sagt; folglich ist nach ihm auch die Thierseele unsterblich, eine Ansicht, wogegen auch P. nichts hat, da ja doch die Unsterblichkeit des Menschen eine bewußte, persönliche, und somit eine ganz andere ist, als bei den unvernünftigen Wesen, „die vielleicht nach dem Tode lange Zeit in einem Zustande der Stupidität sich befinden," so daß also ein unsterblicher Esel mit der Zeit vielleicht noch avanciren könnte.

Die Lehre von der Freiheit war, wie P. selbst sagt, derjenige Punkt, an welchem L. von je am heftigsten angegriffen wurde, nicht bloß von den „Orthodoxen", sondern auch von denen, „in deren System wirklich die Freiheit keinen Platz hat." Aber das übereinstimmende Urtheil beider ist nach P. nichts als Verleumdung, entsprungen aus Dummheit und Bosheit: „L. wußte sich selbst von jeder Schuld der Beeinträchtigung der Freiheit vollkommen frei." Und dennoch behaupten wir entschieden, der Leibniz'sche Freiheitsbegriff ist nicht bloß veränderlich („lebendig", um mit P. zu reden), sondern überhaupt in keiner seiner Wendungen geeignet, Natur und Gnade zu vermitteln; denn eigentlich ist bei L. der Wille nie frei, sondern immer bestimmt durch die Vorstellung des Gewollten; umsonst sträubt sich L. selbst gegen diesen Vorwurf, er verwickelt sich dabei nur in Widersprüche, wie sogar die von P. beigebrachten Stellen hinlänglich beweisen. Daher ist es auch ganz richtig, wenn Schelling, — dem freilich P. hierin widerspricht, aber ohne Grund, — behauptet, daß „L. Gott zur Ursache des Materiellen der Sünde mache, und nur das Formelle der ursprünglichen Beschränktheit der Creatur zuschreibe." Das Problem der Freiheit hat L. nicht gelöst, ja nicht einmal ernstlich angefaßt. Seinem System nach gehört auch die Sünde, und zwar nicht bloß deren Möglichkeit, zum besten Weltplan; den Consequenzen seiner Ansicht aber sucht er zu entgehen dadurch daß er sich zuletzt immer zurückzieht in das Dunkel der göttlichen Weisheit. Wenn übrigens P. in dogmatischer Hinsicht den L. zum Tridentinum in Gegensatz stellt und zum Leugner der Erbschuld macht, so hätte er sich das ersparen können, da es sich hier lediglich um den Inhalt des Begriffes „Schuld" und „eigene Schuld" handelt, und L. nicht widersprechen, sondern vielmehr vermitteln wollte. Seine Bemerkung: durch die Sünde des Menschen habe der Teufel keine Herrschaft über denselben erlangt, „dies ist mit der prästabilirten Harmonie nicht vereinbar; die Herrschaft über die Welt, zu welcher als der besten auch die Sünde gehört, gibt Gott nicht aus der Hand, weder über das Leben noch über den Tod," ist sehr plump. Welcher vernünftige Mensch hat denn die Herrschaft des Satans je in einem so rohen Sinne verstanden? — Daß Tod und Schmerz an sich keine Folgen der Sünde, sondern etwas Natürliches seien, kann P. leicht behaupten, weil es nach ihm überhaupt keinen Tod, d. h. keine totale Scheidung von Leib und Seele gibt, sondern nur Transformationen, und weil er auch die natürliche Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit Schmerz nennt.

In der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, die der Verf. fast durchweg mit wohlthuender Ruhe behandelt, setzt L. einerseits den gewöhnlichen Begriff der (indeterminirten) Wahlfreiheit, anderseits aber die ausnahmslose Sündhaftigkeit und folglich Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen als ein Factum voraus, und bekennt sich constant in all seinen Schriften zu dem Glauben an den in Christus Mensch gewordenen Sohn Gottes, als den gemeinsamen Erlöser, außer dem kein Heil ist, jedoch so, daß nur diejenigen, die freiwillig außerhalb seiner Gemein=

schaft sind, obwohl sie von ihm wissen, verloren gehen, nicht aber die Unwissenden, wie die Heiden und ungetauften Kinder, welche als solche von dem Erlösungswerke nicht schlechthin ausgeschlossen sind. — Bezüglich der Lehre von der Trinität und der Person Christi ist er der Ansicht, viele subtile Fragen seien hierüber erregt worden, die man besser unberührt gelassen hätte; hierin „wäre es das Beste, sich so strenge als möglich an die Ausdrücke der Offenbarung zu halten.“ Das Werk Christi ist wesentlich Erhebung der Menschen zu Gott. Um aber zu seinem Reiche zu gelangen, muß man dazu gewählt werden, und die Erwählung ist ganz und gar Sache der Gnade durch Christi Tod und Leiden. „Dieselbe ist ein Geheimniß; man kann nur sagen, daß auch zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade eine vollkommene Harmonie besteht . . Die Natur führt zur Gnade und die Gnade vollendet die Natur. Durch die Harmonie des Ganzen ist Gott bei der Erwählung bestimmt.“ Durch diese Abhängigmachung des göttlichen Willens von der Weisheit entgeht L. allerdings manchen Widersprüchen, die sich aus der Annahme einer willkürlichen Wahl ergeben. Selbst die Behauptung, daß die verschiedene Vertheilung der Gnade ihren Grund immer in der verschiedenen Naturbestimmtheit der einzelnen Menschen habe, ließe sich damit vereinen. Dessenungeachtet verwickelt sich L. in Schwierigkeiten, und sieht sich später genöthigt, seine frühere Ansicht zu ändern. Aber auch die spätere enthält keine befriedigende Lösung. Daß Gott die letzte Ursache alles Guten und nur des Guten sei, und daß daher einerseits auch das gute Wollen und der Glaube des Menschen seine Ursache schließlich nicht im Menschen, sondern in dem göttlichen Heilsbeschlusse habe, anderseits aber Gott Niemanden zur Sünde und zur Verdammniß prädestinire, gilt ihm als unbezweifelbare Wahrheit; aber auch das will er festhalten, daß der Mensch bei der Vollbringung des Guten doch auch mitwirken müsse und sich dabei nicht rein passiv verhalten könne, activ aber nur beim Sündigen. Daraus würde aber dann folgen, daß der Mensch, auch im gefallenen Zustande, auch eine natürliche Kraft zum Guten habe, die nicht von der Gnade herrührt, und das getraut sich L. wieder nicht recht zu behaupten. Daher begegnet es ihm, daß er einmal sagt, der Mensch ziehe Nutzen aus der Gnade durch Ablassen vom Widerstande gegen dieselbe, aber ohne irgend welche Mitwirkung von seiner Seite, gerade so wie das Eis, wenn es gebrochen wird, und ein andermal, irgend eine Mitwirkung von Seite des Menschen sei doch immer nöthig. Wie L. diesen Widerspruch gelöst habe, sagt uns P. nicht. Die Lösung liegt aber nahe, wenn man bedenkt, daß eine Kraft zum Guten allerdings nicht von der Gnade (im Gegensatz zur Natur), und doch von Gott herrühren könne, sofern ja auch die Natur von Gott ist. Denkt man nun den Heilsbeschluß als beide, die Natur wie die Gnade, umfassend, so ist freilich das Heil des Menschen ganz ein Werk Gottes, aber keineswegs ganz und allein ein Werk der Gnade, außer man nimmt das Wort „Gnade“ in zweifachem Sinne, und nennt auch die natürliche Ausstattung des Menschen Gnade. Diese Lösung finden wir bei L. wohl angedeutet, aber nicht festgehalten. Daher sagt er denn auch in einer von P. citirten, noch ungedruckten Stelle:

Zuletzt werden wir bei der Untersuchung über die Erwählungsfrage doch genöthigt, zu dem verborgenen Gott Luthers unsere Zuflucht zu nehmen. Die Ursache, warum, da doch Alle gleich schlecht sind, vielmehr diese als jene durch die innere oder äußere Gnade in einen solchen Zustand versetzt werden, wo sie keinen Widerstand leisten, werden wir, wie auch Augustinus meinte, erst im künftigen Leben erfahren.

Daß diese Ursache nicht in dem Zustande, sondern schließlich nur im Willen des Menschen liegen könne, getraut er sich nicht zu sagen. — Ebenso schwankend drückt er sich aus, wenn er die Unwiderstehlichkeit der Gnade leugnet, und dann gleich darauf doch wieder eine „Art von, wiewohl nur scheinbar, unwiderstehlicher Wirkung“ annimmt, wenn wir nämlich „manchmal durch einen gewissen Instinct zu etwas Großem bewegt werden, ohne daß der Verstand daran Theil hat.“ Dieses „Manchmal“ macht es dann dem L. auch möglich, auch den Unterschied einer siegreichen (unwiderstehlichen) Gnade, die Gott nur Einigen gibt, und einer hinreichenden, die er Allen verleiht, zu acceptiren und dabei zu behaupten, es sei nicht Willkür, sondern eine aus Gottes Wesen fließende moralische Nothwendigkeit, daß er Einigen auch die siegreiche Gnade verleihe, ohne die Keiner sich bekehrt; warum er aber den Andern nur die hinreichende gibt, die ihnen nichts nützt und deren Empfang sie gleichwohl unentschuldbar macht, das sei ein Geheimniß, obschon wir daran festhalten müssen, daß, was Gott thut, das Beste sei. — P. ist, wie es scheint, mit diesen Ansichten des L. einverstanden; jedenfalls danken wir ihm, daß er sie mittheilt, wie er sie ausgesprochen findet. So erfährt man doch, was L. selber sagt, mag es befriedigend sein oder nicht.

Bezüglich der Rechtfertigung und der damit zusammenhängenden Punkte (Imputation, Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit der Werke, Wachsthum in der Rechtfertigung und Verlierbarkeit derselben) steht L. unstreitig principiell auf dem Standpunkte des Tridentinums, und wenn er damit nicht ganz übereinstimmt, so besteht die Differenz lediglich im Ausdruck, weil er auch hier immer zwischen den verschiedenen Bekenntnißformeln zu vermitteln und den vom Concilium mit dem Anathem belegten Meinungen einen Sinn abzugewinnen sucht, der allerdings nicht verwerflich ist. Daher erklärt er denn auch manchen confessionellen Controverspunkt für einen bloßen Wortstreit, u. a. hauptsächlich auch den über die Rechtfertigung bloß durch den Glauben, oder auch durch die Werke. Es komme dabei, meint er, lediglich auf den Begriff des Glaubens an, ob man darunter ein bloßes Fürwahrhalten, einen Verstandesact, oder aber eine Hingabe des Willens und des ganzen Menschen verstehe. Darin hat nun L. freilich Recht, und einen Streit, den man heut zu Tage hierüber noch erheben möchte, erklären wir unbedenklich für einen leeren Wortstreit. Aber damals war es ein Streit um ein Schlagwort, das sich nicht bloß auf die theologische Theorie von der Rechtfertigung bezog, sondern praktische Bedeutung hatte. Darin hätte auch P. den Grund finden können, warum „das Tridentinum den schweren Hammer des Anathems geschwungen“ hat in einem Punkte, worüber L. den Streit für einen „im Grunde leeren Wortstreit erklärte.“ Wenn P. das bedacht hätte, so würde er nicht so leichten Sinnes, unter dem Vorwande, mit L. über den religiösen Confessionen stehen zu wollen, das Tridentinische Bekenntniß fast in die gleiche Kategorie mit dem Augsburgischen u. s. w. rechnen. Oder hält er vielleicht den ganzen Reformationsstreit für einen bloßen Wortstreit? Man kann P. zugeben, daß auch das Tridentinische Bekenntniß in gewisser Hinsicht „Menschenwerk war und als solches immer auch eine polemische, tendenziöse Spitze hatte, die von einer gewissen Einseitigkeit und Schroffheit in der Abweisung des Gegensatzes zeugte;“ aber folgt denn daraus, daß man es um der Herstellung des religiösen Friedens willen fallen lassen müsse? Ist denn P. ein so schlechter Historiker, daß er nicht wüßte, daß es jene „Spitze“ heut zu Tage ohnedem verloren hat, daß von denen, gegen welche sie gerichtet war, nur wenige mehr existiren, daß die Gegensätze heute ganz andere sind als damals, und daß, wenn man auch das Tridentinum fallen lassen könnte und würde, deswegen doch keine Vereinigung der Getrennten erfolgen würde. P. polemisirt gegen die „alleinige, absolute Geltung“ des Tridentinums oder eines andern Concils „für alle Zeiten“ und behauptet, „daß auch dem Tridentinum keine abschließende Gültigkeit und unwandelbare Fehlerlosigkeit für seine Canonen zukomme.“ Aber diese ganze Polemik ist eitel. Wenn ihm absolute und abschließende Gültigkeit beigelegt würde, so müßte es das letzte Concil gewesen sein; und daß in ihm diejenigen Bestimmungen noch fehlen, die damals noch gar nicht möglich waren, jetzt aber nothwendig sind, liegt in der Natur der Sache.

Die Darstellung der Leibniz'schen Lehre über das wahre Wesen

der Tugend ist wohl geordnet und zeigt uns die echt menschliche, alle Seiten der menschlichen Natur berücksichtigende Gesinnung des L. in hellem Lichte. Sie enthält des Wahren, Schönen und Beherzigenswerthen so viel, daß dadurch selbst die Ausbrüche Pichler'scher Untugend und die wenigstens theilweise ganz unberechtigten Ausfälle des Verf. gegen gewisse Einseitigkeiten von allerdings sonderbaren Heiligen, gegen die Nichtanwendung des Lichtes der Vernunft und der Wissenschaft bei dem Streben nach Vollkommenheit, gegen die Vorschrift blinden Gehorsams, namentlich im Jesuiten-Orden, gegen ascetische Phantastereien, gegen den orthodoxen Pharisäismus, gegen die am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts selbst „von den gefeiertsten Theologen (wie Bossuet!) vielfach genährte,“ oft mit der „losesten Ausschweifung verbundene kirchliche Bigotterie“ am französischen Hofe und in dem „alleinseligmachenden [!] katholischen Frankreich“ und dgl. ziemlich im Schatten gestellt werden.

Bezüglich des scandalösen, stellenweise förmlich wahnwitzigen, Capitels über Mönchthum und Cölibat bemerken wir nur dieses: 1) daß die Ansichten des Leibniz und Pichlers hierüber so weit von einander abstehen, als die eines besonnenen Mannes und eines Fanatikers; 2) daß die „römische Theologie“ nie einen absoluten Vorzug des Cölibats vor dem Ehestande gelehrt und die Ehe nie als bloßen coitus carnalis aufgefaßt hat, wie P. lügt und durch eine falsche Uebersetzung einer Stelle im Katechismus von Canisius zu beweisen sucht; 3) daß die Uebernahme der mit dem Priester- und Ordensstande verbundenen Verpflichtungen rein freiwillig ist und die Kirche jede Art von Zwangsmitteln oft genug feierlich verboten und verdammt hat. Wenn P. gerade gegen den letzten Punkt allerdings mit Recht bemerkt, der Zwang bestehe eben darin, daß die Ablegung des Cölibatsgelübdes eine Bedingung sei zum Eintritt in den Priesterstand und das Gelübde unwiderruflich binde, so ist zu erwiedern, daß diese Bedingung durchaus nichts Unbilliges enthalte, und daß die Unwiderruflichkeit des Gelübdes eben auch eine freiwillige sei. Wenn aber P. gerade das für unnatürlich, unmoralisch und sogar nationalitätswidrig erklärt, und es selbst für polizeiwidrig erklärt wissen möchte, weil das Gelübde nur zu oft von solchen abgelegt werde, die in der jugendlichen Begeisterung über ihren Beruf und das donum continentiae sich täuschen, so müssen wir fragen, ob denn P. nicht weiß, daß auch Unzählige in der Zeit jugendlicher Schwärmerei in den Ehestand eintreten und es hinterher bitter bereuen? Will darum P. auch die Unauflöslichkeit der Ehe für unmoralisch und nationalitätswidrig erklären und, um die so häufigen, notorischen und geheimen Ehescandale und Ehebrüche zu verhüten, die Ehe selbst brechen? Ein Unterschied zwischen der Unauflöslichkeit der Ehe und des Cölibatsgelübdes muß freilich anerkannt werden, weil die erstere aus der Natur der Ehe folgt, das Cölibatgesetz aber nicht aus der Natur des Priesteramtes. Die Kirche könnte daher wohl den Cölibatszwang aufheben, wenn sie es im Ganzen für heilsamer und besser hielte, ihn aufzuheben als beizubehalten; oder sie könnte vielleicht auch eine Dispense und die Laisirung solcher Priester gewähren, die sich über ihren Beruf getäuscht haben. L. beantragt allerdings nicht bloß das letztere, sondern auch das erstere, weil er die Aufhebung für besser hielt, u. a. auch wegen der leichtern Union mit den Protestanten; aber keineswegs bestreitet er, wie P. behauptet, die Erlaubtheit und Gültigkeit des Gelübdes ewiger Keuschheit, sondern gesteht sie vielmehr ausdrücklich zu.

Was den Anhang über Leibnizens Beurtheilung der Jesuiten betrifft, so können sich diese trotz einiger tadelnden Bemerkungen, die P. umsonst recht scharf hervorzuheben sucht, nur freuen über die Anerkennung, die L. ihren Verdiensten widerfahren läßt. — Schließlich machen wir noch aufmerksam auf die falsche Uebersetzung der Anm. 2, S. 56.

Freising. Hayd.

Literarische Notizen.

— Die „neue vermehrte Ausgabe“ des „Handbuchs deutscher Alterthümer“ von Georg Pfahler (Frankfurt a. M., Christ. Winter 1868, VIII u. 808 S. 8.) ist keine neue Auflage, sondern unterscheidet sich von der ersten Ausgabe nur dadurch, daß eine Anzahl von Blättern durch Cartons resp. neugedruckte Bogen ersetzt und dem Ganzen ein „Anhang,“ S. 773—808, beigegeben ist. Die neugedruckten Blätter sowie der Anhang haben den Zweck, die Schwächen und Unvollkommenheiten der ersten Ausgabe möglichst zu verbessern und die nothwendigsten Nachträge mit Rücksicht auf die germanistische Literatur der letzten Jahre zu geben. Der Hauptfehler des Buches ist damit freilich nicht beseitigt, der Umstand nämlich, daß das Werk nur von S. 456 an, also in seiner kleinern Hälfte seinem Titel entspricht, während die ganze vorausgehende Partie der Geschichte des deutschen Volkes und seiner Stämme bis zur fränkischen Monarchie gewidmet ist. Wenn der Verf. diese Ausdehnung (die er übrigens selbst für ungebührlich erklärt) der historischen Einleitung damit motivirt, daß ohne eine solche die eigentlichen Alterthümer gar nicht verstanden werden können, so ist das an sich nicht unrichtig, beweist aber nichts, weil zuviel: ebenso gut hätte Pfahler dann auch der deutschen Religion und Mythologie, die er sehr kurz abmacht, einige hundert Seiten widmen müssen; denn ohne sie ist die Rechtsgeschichte unserer Vorfahren wie überhaupt die deutschen Alterthümer noch unbegreiflicher. Im Uebrigen ist anzuerkennen, daß Pfahlers Handbuch, wenn auch in seinem letzten Theile kurz und knapp, doch eine dankenswerthe Uebersicht der mit Sorgfalt und Sachkenntniß zusammengestellten deutschen Antiquitäten gewährt. Neues und Originelles bietet es nicht, doch füllt es eine Lücke in der germanistischen Literatur nicht unwürdig aus. Die vom Verf. in Aussicht gestellte völlige Neubearbeitung und Umgestaltung des Werkes wird das Publicum mit Dank entgegennehmen. F. X. Kraus.

— Von der Sp. 540 besprochenen „Bibliothek der Kirchenväter,“ welche die Köselsche Buchhandlung in Kempten zu äußerst billigem Preise (das Bändchen von 8—9 Bogen 4 Sgr.) und in sehr gefälligem Formate herausgibt, ist jüngst das zweite Bändchen erschienen. Es enthält eine kurze Biographie des h. Cyprian, dann folgende Schriften desselben: an Donatus, über den Stand der Jungfrauen, über die Einheit der katholischen Kirche und 27 Kapitel der herrlichen Schrift über die Gefallenen. Der Uebersetzer, Ulrich Uhl, hat seiner Arbeit die neueste Ausgabe der Cyprianischen Werke von Hartel zu Grunde gelegt und bei engstem Anschluß an das Original doch so fließend und frisch übersetzt, daß man fast durchweg ein ursprünglich deutsch geschriebenes Buch zu lesen glaubt. Mögen an den kostbaren Perlen Cyprianischer Schriften, welche uns in dieser wohlgelungenen Uebersetzung geboten werden, recht viele Leser in unserm deutschen Vaterlande ihr Seelenauge weiden! Th.

— Von der Hurter'schen Sammlung kleiner Schriften von Kirchenvätern (Sanctorum Patrum opuscula selecta; vgl. Sp. 335) ist die 6. Lieferung erschienen ($8\frac{1}{2}$ Sgr.). Sie enthält die Schriften de utilitate credendi, de fide rerum quae non videntur und de fide et symbolo von dem h. Augustinus und die expositio in symbolum apostolorum von dem h. Thomas von Aquin. Eine Dissertation hat der Herausgeber (mit Recht) nicht beigefügt, aber einige (für den Zweck der Sammlung übermäßig lange) Anmerkungen.

Berichtigung. Sp. 793, Z. 2 v. u. l.: „Die Urform erscheint, wie gesteigert durch die Blüthe in den Phanerogamen, so zerlegt in den Kryptogamen, so daß die Entwicklung in Phanerogamen und Kryptogamen gleichsam einen logischen Gegensatz bildet.“ — Sp. 795, Z. 3 v. o. l. „schwankenden“ st. „schwebenden“, Z. 14 l. „Lonizeren“ st. „Vaizeren“.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 8. November 1869. № 23.

Biblische Theologie.

Le Règne temporel de Jésus-Christ. Étude sur le Millénarisme par le R. P. **L. Lescoeur,** prêtre de l'Oratoire, professeur suppléant de Théologie morale à la Sorbonne. Paris, C. Douniol 1868. VII u. 360 S. 12. 1 Thlr.

Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber. Eine historisch-exegetische Studie von Dr. **W. Volck,** Prof. an der Universität Dorpat. Dorpat, Gläser 1869. IV u. 185 S. 8. 24 Sgr.

Die letzten Dinge unter besonderer Berücksichtigung der Eschatologie Schleiermachers nach der Lehre der h. Schrift dargestellt von Dr. **Hermann Gerlach,** Lic. der Theol., Docent an der königl. Universität zu Berlin und Pfarrer des. für Friedersdorf in N. M. Berlin, W. Hertz 1869. III u. 163 S. 8. 20 Sgr.

In religiös so fieberhaft aufgeregten Zeiten wie die unsrige wiederholt es sich mit einer gewissen innern Nothwendigkeit, daß die Gemüther Vieler, abgespannt und unbefriedigt mit dem Gegenwärtigen, sich der Betrachtung der letzten Dinge zuwenden und keinen andern Ausweg aus dem vorhandenen Labyrinthe zu finden glauben, als die Annahme des nun bald bevorstehenden Weltendes. Die Schriften des A. wie des N. T. enthalten über letzteres so manche räthselhafte und vieldeutige Hinweisungen, daß es namentlich für historisch und bibelwissenschaftlich Ungebildete ungemein verlockend ist, ungeachtet der so zahlreichen mißlungenen frühern Versuche, den Prophetenstuhl von neuem zu besteigen und mit einer an Geistesstörung grenzenden Zuversicht die seltsamsten Dinge für die nächste Zukunft in Aussicht zu stellen. Krankhafte Erzeugnisse dieser Art von katholischen wie protestantischen Verfassern entziehen sich natürlich der wissenschaftlichen Beurtheilung. Aber selbst die dogmatische und exegetische Wissenschaft bleibt in der Regel von einer psychologisch so nahe liegenden Verirrung nicht völlig frei. Und so regen sich denn auch heutzutage wieder vielfach chiliastische Erwartungen, Vermuthungen über die Nähe des Weltendes und ähnliches selbst unter den Theologen von Fach. Den neuesten Beweis hierfür liefert die Arbeit des Lutheraners Volck, während die Schrift des französischen Oratorianers gegen den Chiliasmus gerichtet ist. Freilich haben nicht die chiliastischen Verirrungen unserer Zeit, welche auch in Frankreich ziemlich verbreitet sind, Letztern zur Abfassung seines Buches veranlaßt, sondern die Behauptung Renans und Anderer, Christus selbst und die Apostel seien von chiliastischen Erwartungen bei ihrer Wirksamkeit ausgegangen. Aber nothwendig mußte eine Widerlegung dieses Irrthums auch zur Besprechung des Chiliasmus überhaupt führen, und so doch factisch sich zugleich gegen die phantastischen Ideen richten, deren Vertheidigung Niemanden erwünschter sein kann als dem Rationalismus. Les extrêmes se touchent.

Volcks Schrift soll eine Widerlegung der von Keil in dessen Commentar über Ezechiel gegen den Chiliasmus erhobenen Einwendungen sein. Zuerst sucht der Verf. den Nachweis zu liefern, daß diese Lehre altchristlich und von dem jüdischen Chiliasmus wohl zu unterscheiden sei. Dann folgt die exegetische Beweisführung für die Richtigkeit derselben, — eine wahre nubes testium; freilich nur eine Wolke, die der 2 Petr. 2, 17 geschilderten Klasse angehört: Wolken vom Sturme daher getrieben, wasserlose Quellen. Dieser zweite Theil der Arbeit ist weder wohl geordnet, noch frei von unlogischen Schlüssen, und entbehrt die Exegese des Verf. besonders fester, hermeneutischer Grundsätze. Meist werden die biblischen Aussprüche buchstäblich genommen; wo dies aber durchaus nicht zulässig erscheint, greift der Verf. plötzlich ohne sichtbaren Grund zur allegorischen Deutung. Von einer historischen Auffassung bei der Interpretation der h. Schrift, von einer Scheidung zwischen der durchweg aus dem Judaismus herübergenommenen Form und dem Inhalte der Offenbarung hat er keine Ahnung. So kommt er denn zu dem Ergebniß, daß am Ende der Zeiten Israel nach dem Lande Kanaan zurückgeführt und Jerusalem, allerdings nicht wie jetzt rund um von Bergen eingeschlossen, sondern nach Mich. 4, 1; Zach. 14, 10 als Mittelpunkt hoch aus dem Lande hervorragend, wiedererbaut werden solle. Die hierin liegende Consequenz von der Erneuerung der Opfer im Tempel u. s. w. weist V. als vom christlichen Standpunkt unzulässig ab, obgleich dies von den biblischen Schriftstellern (vgl. Ezech. 37, 27 f. Apok. 11, 1 ff.) in derselben bildlichen Weise angedeutet wird, wie jenes. Ebenso willkürlich nun, wie der Verf. hier (von seinem Standpunkte aus) die Tragweite der Bibelstellen verkürzt, verlängert er sie anderweitig, nur um zu seinem Ziele zu kommen. Röm. 11, 25 ff. läßt er den Apostel nicht allein die Bekehrung der Juden für die letzten Zeiten in Aussicht stellen, sondern schließt auch hieraus sofort auf deren Zurückführung nach Palästina. Wenn Matth. 27, 53, meint er, Jerusalem die „heilige Stadt“ nenne noch nach der Kreuzigung des Messias, so könne sich das nur darauf beziehen, daß sie wirklich dereinst in der Geschichte der Offenbarung wieder zu Ehren kommen solle. Da kann man sich denn nicht mehr verwundern, daß er alle Ausdrücke wie *βασιλεία τοῦ θεοῦ, καιροὶ ἀναψύξεως, ἀποκατάστασις πάντων, παλιγγενεσία* u. s. w. auf die irdische Reichsherrlichkeit des Messias deutet. Im Einzelnen hier alle exegetischen und logischen Unrichtigkeiten aufweisen wollen, wäre verlorene Mühe. Zur Charakterisirung der Methode des Verf. heben wir nur noch hervor, daß er S. 41 mit neutestamentlichen Resultaten an die Erklärung alttestamentlicher Stellen herantritt, während doch gerade auf diesem Gebiete, auf welchem von dem Hintergrunde der ältern Weissagungen die

neuern Ahnungen und Erkenntnisse sich abheben, sicher das Umgekehrte geschehen muß.

Die Geschichte des Chiliasmus in der Schrift von Volck ist etwas dürftig, oberflächlich und nicht frei von Unrichtigkeiten. Unrichtig ist vor allem die Behauptung, daß der christliche Chiliasmus nicht aus dem jüdischen hervorgegangen sei (S. 3). Wie sehr sich auch die crasse jüdische Erwartung von der geläutertsten chiliastischen Idee der Kirchenväter unterscheiden mag, so ist doch, wie in vielen andern eschatologischen Anschauungen, auch bei dem Chiliasmus der jüdische Ursprung unverkennbar. Hätte der Verf. es für ersprießlich gehalten der chiliastischen Lehre des Papias etwas auf den Grund zu gehen, so würde er gefunden haben, daß dieser Apostelschüler seine detaillirtesten chiliastischen Vorstellungen der kürzlich wieder aufgefundenen jüdischen Apokalypse des Baruch verdankt, und als die älteste Quelle derselben das vorchristlich-jüdische Buch Henoch sich klar zu erkennen gibt (vgl. mein Programm De Apoc. Baruch. Freiburg 1867, p. 20). Sicher würde ja auch selbst der Apostel Johannes in der Apokalypse nicht von dem tausendjährigen Reiche gesprochen haben, hätte er nicht die desfallsige jüdische Ansicht unter Beibehaltung der äußern Form christlich umbilden wollen. Daß er die christliche Kirche während ihrer irdischen Dauer darunter verstand, kann doch kaum mehr bezweifelt werden. Ob der römische Presbyter Cajus, wie V. S. 8 behauptet, Cerinth für den Urheber der johanneischen Apokalypse hielt, ist sehr zweifelhaft. In der Zeit Constantins, glaubt der Verf. (S. 10), habe der Chiliasmus aufgehört in Folge der neuen äußern Weltstellung, in welche damals die Kirche eintrat. Dies ist im Allgemeinen richtig; aber wie mächtig die alte Idee auch noch in der constantinischen Zeit die Geister beherrschte und wie klar noch der damalige Chiliasmus selbst in der äußern Form seinen jüdischen Ursprung verräth, zeigt das unserm Verf. jedenfalls unbekannte Zeugniß des Julius Hilarianus (De mundi duratione c. 16, bei *Migne,* Patr. lat. XIII, 1104), nach welchem die Welt 6000 Jahre, bis 470 n. Ch. stehen sollte; dann folgt die erste Auferstehung, die der Gerechten, mit dem irdisch-messianischen Reiche für das siebente Jahrtausend, welches geradezu als Sabbath bezeichnet wird u. s. w. Diese ganze prophetische Chronologie wurzelt im Judenthum. Die Juden nämlich lehrten, was allerdings aus ihrer Literatur ziemlich allgemein in die patristische überging, die Welt werde 6000 Jahre bestehen nach Analogie der Schöpfungswoche. Sie sagten specieller in der spätern Zeit, 2000 Jahre sei Tohuvabohu gewesen, 2000 das Gesetz, und 2000 die Tage des Messias. Die erste und zweite Auferstehung, die 1000jährige Sabbathruhe der Gerechten, d. i. das siebente Jahrtausend der Weltdauer, alles dies ist schon im vorchristlichen Judenthum vorhanden. Hätte nicht der Apostel Johannes dem Scheine nach diese Ideen zum Theil in seinen apokalyptischen Bildern bestätigt, so würden wohl so nahe Beziehungen zwischen einzelnen jüdischen und patristischen Anschauungen auf diesem Gebiete nicht nachweisbar sein; aber um so mehr thut es Noth, an die Worte des h. Hieronymus zu erinnern, der in der jüdischen wie in der christlichen Literatur gleich bewandert war. Er schreibt an Marcella (Ep. 59, 3): Entweder ist die ganze Apokalypse geistig zu verstehen, wie wir glauben, oder man muß, der buchstäblichen Erklärung folgend, in jüdischen Fabeln seine Befriedigung finden.

Während Volck den Chiliasmus zum Gegenstand der apostolischen Ueberlieferung macht, sucht Lescoeur nachzuweisen, daß er nur von wenigen kirchlichen Lehrern des Alterthums vertheidigt, von der Kirche aber in jeglicher Gestalt, wenigstens mittelbar verworfen worden sei. Vorzüglich Renan gegenüber unternimmt er zu zeigen, daß derselbe der Lehre Christi und der Apostel durchaus fremd gewesen; daß Christi Doctrin über das Messiasreich mit dem in der damaligen jüdischen Tradition, resp. der Apokryphenliteratur vorkommenden Chiliasmus nichts gemein habe. Dann folgt eine Erklärung der neutestamentlichen Weissagungen über die Parusie Christi, eine Betrachtung über den Chiliasmus der Väter in den vier ersten Jahrhunderten, dessen Bekämpfung und dessen Unvereinbarkeit mit der Kirchenlehre. Schließlich legt der Verf. zwei entgegengesetzte Anschauungen über die heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Zustände dar, von denen man die eine als Pessimismus, die andere als Optimismus bezeichnen könnte. Mit jener steht die Erwartung des baldigen Weltunterganges in enger Verbindung; diese hingegen hofft mit Zuversicht auf einen noch lange dauernden, alle Errungenschaften der Industrie und der wissenschaftlichen Forschung sich dienstbar machenden Triumph der Kirche, wie er schon in den häufigen Bischofversammlungen in Rom unter Pius IX. begonnen habe. Der Verf. theilt diese Hoffnungen in ächt französisch-sanguinischer Weise. In einem Anhange folgt „die chiliastische Ueberlieferung seit dem 5. Jahrh." und eine kurze Anzeige einiger neuen Schriften über die Ankunft des Reiches Gottes. Im Allgemeinen ist das Buch methodisch und nüchtern gehalten, vielfach freilich oberflächlich, wenngleich weitschweifig. Manche ausführliche Expositionen gehören strenge genommen nicht zur Sache, während Nothwendiges übergangen oder doch nur kurz berührt wird. So erscheint die Lehre Christi über sein Reich für den Zweck der Schrift zu ausführlich behandelt; dagegen ist der jüdischen Apokryphenliteratur nur dürftig gedacht und überhaupt das Verhältniß des christlichen Chiliasmus zum jüdischen nicht scharf genug ins Auge gefaßt worden. Der Verf. brauchte sich mit dem Beweise, daß der Chiliasmus der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen fremd sei, nicht so viel Mühe zu machen, hätte aber auf die Lehre der Apokalypse ausführlicher und tiefer eingehen müssen. Anstatt dem Rationalismus vorzuwerfen, er suche das N. T. durch Hinzuziehung der damaligen jüdischen Literatur zu erklären (S. 202), hätte er, diese Aufgabe selbst in die Hand nehmend, die schönste Gelegenheit gehabt, zu zeigen, — nicht bloß zu behaupten, wie er thut, — daß die johanneische Eschatologie sich der Sache nach wesentlich von der jüdischen unterscheide. Auch wäre dann eine Würdigung der vielen für den Chiliasmus ausgebeuteten Stellen des A. T. nöthig geworden, die jetzt nur nebenbei erwähnt werden. Interessant und werthvoll ist der Anhang über den mittelalterlichen Chiliasmus, während die S. 271 ff. gebotene Ausführung über die verschiedenen Ansichten der Kirchenväter bezüglich des Weltendes dürftig genannt werden muß. Vieler vereinzelter Ideen nicht zu gedenken, wird nicht einmal erwähnt, daß man für die Zeit des Unterganges des römischen Reiches, auf Grund biblischer Stellen für das Jahr 470, allgemeiner für 500 das Weltende erwartete.

Nicht mit dem Chiliasmus speciell, sondern mit der Eschatologie überhaupt beschäftigt sich die Schrift von Gerlach. Dieselbe soll, nach dem Titel zu schließen, zunächst eine Kritik der Ansichten Schleiermachers sein, schlägt aber immer mehr zugleich zur Kritik der „kirchlichen Lehre" aus, unter welcher der Verf. die der symbolischen Bücher und der orthodoxen Theologen (Lutheraner wie Reformirten) des 16. und 17. Jahrh. versteht. Die katholische Lehre wird wenig berücksichtigt, dann aber mit den Anschauungen einzelner katholischen Theologen verwechselt und als craß-materiell verworfen. Während G. selbst die freilich allein richtige Mitte zu halten versucht zwischen dem alles in bloße Ideen auflösenden System Schleiermachers und der jüdisch- (oder nach seiner Ansicht auch katholisch-)materiellen Auffassung, verliert er zugleich alles feste Princip bei der Erklärung der einschlägigen Bibelstellen und schwankt mitunter willkürlich zwischen Allegorisirung und buchstäblicher Deutung hin und her. Auch sind weder die exegetischen Erörterungen immer tief genug, noch die speculativen stets hinreichend durchdacht. Charakteristisch für die Methode und den Standpunkt des Verf. ist es z. B., wenn er S. 51 sagt:

Anderseits müssen wir uns aber auch hüten, den Lehren der Apostel da eine fundamentale Bedeutung beizulegen, wo sie diese nach dem ganzen Charakter ihrer Briefe selbst nicht beanspruchen: so z. B. wenn man die Lehre vom Weltuntergange durch Feuer, die doch nur symbolische und ausschließlich theologische Bedeutung haben kann, als Glaubenssatz und Voraussetzung für etwaige physische Untersuchungen wollte geltend machen.

„Fundamentale Bedeutung" soll wohl so viel heißen als „dogmatische;" aber wie kann man „theologische" und „symbolische" Bedeutung mit einander identificiren im Gegensatz zu „physischer" und „eigentlicher?" So behauptet er S. 106, die Bibelstellen über die persönliche Wiederkunft Christi zum Gerichte seien nicht klar genug, um die Behauptung Schleiermachers, die Lehre der h. Schrift über diesen Punkt sei unsicher und schwankend, entschieden widerlegen zu können; fährt dann aber einige Zeilen weiter im Widerspruch mit sich selber fort:

Daß Christus dies Gericht abhalten und dazu wieder erscheinen werde, ist Lehre der h. Schrift. Bei der Beschreibung seines Kommens müssen wir uns aber in Bezug auf das, was die äußere Erscheinung und Begleitung Christi betrifft, vor zu sinnlichen Auffassungen, die so gern den symbolischen Darstellungen (z. B. dem Sitzen Christi auf dem Throne) materialistische Grundlagen geben, zu bewahren suchen.

Den Versuch, der Auferstehungslehre eine mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen unserer Zeit übereinstimmende Fassung zu geben, welchen auch katholischer Seits jüngst Oswald angeregt hat, würden wir mit Freuden begrüßen, wenn derselbe befriedigender ausgefallen wäre. Bekanntlich ist die Theorie vom Stoffwechsel, den Alten nur theilweise bekannt, keine Hypothese mehr, sondern eine der sichersten Erkenntnisse auf dem Gebiete der heutigen Naturwissenschaft. Nach ihr befindet sich der menschliche Leib gleich aller Materie in beständigem Flusse, in einem unaufhörlichen Wechsel der Atome, so daß nach Ablauf einer geraumen Zeit auch nicht das kleinste Stäubchen vom frühern Leibe am gegenwärtigen mehr vorhanden ist. Wie man dieser Thatsache gegenüber sich die Auferstehung des Leibes zu denken habe, ist eine Frage, deren Beantwortung den Dogmatikern obliegt. Die Antwort, welche unser Verf. bietet, kann weder exegetisch noch speculativ genügend genannt werden. Er nimmt nämlich einen Stoff und Geist vermittelnden Seelenleib an, einen innern Leib (S. 78), der von der Seele als deren Gebilde nicht getrennt werden könne (S. 89 ff.); nur hier auf Erden sei dieser innere Leib in die Hülle des Stoffes gekleidet und erscheine als Körper; in dem Tode streife man diese stoffliche Hülle ab, aber der Leib bleibe. S. 117 erklärt der Verf. ausdrücklich, daß nach seiner Theorie freilich die Lehre von der allgemeinen, gleichzeitigen Auferstehung aller Menschen aus ihren Gräbern unrichtig sei, und deutet er demgemäß die neutestamentlichen Stellen, welche jene Lehre ganz unzweifelhaft enthalten, in seinem Sinne um. Aber auch speculativ befriedigt diese Anschauung nicht. Denn was soll man sich unter einem Seelenleibe denken, in dem sich die Individualität der Seele ausprägt, der aber nicht sichtbar, überhaupt nicht stofflich ist? Im Grunde genommen hält der Verf. doch nur formell an der Auferstehung (resp. dem Bleiben) des Leibes fest, indem er die Seele im Tode für immer von der Materie Abschied nehmen läßt, um für sich allein fortzuexistiren. Wenn er darum S. 63 gegen Schleiermacher bemerkt: „Nur auf dem Grunde des biblischen Christenthums kann ja von einer Fortentwicklung der evangelisch-kirchlichen Eschatologie die Rede sein. Sonst hätten wir keine Fortentwicklung, sondern eine Umbildung nicht nur der kirchlichen, sondern auch der biblischen Lehre," so fällt dieser Vorwurf mit der gleichen Schwere auf ihn selbst zurück. Dies Schicksal vermag der Verf. nicht mit Erfolg von sich fern zu halten durch das stete Bestreben, vorzüglich im Gegensatz zur katholischen Anschauung, wie es z. B. S. 68 zu Tage tritt, die reine evangelische Lehre herstellen zu wollen. Mit der unzweideutigen dogmatischen Lehre der Evangelien hat er, wenngleich nicht in demselben Umfange, so doch nicht weniger entschieden gebrochen, als Schleiermacher, den er bekämpfen will.

Von kleinern Irrthümern bemerke ich nur, daß S. 49 die Stelle Weish. 4, 1—15, welche einen allgemeinern Sinn hat, speciell auf Henoch gedeutet wird, daß S. 112 die ἅγιαι μυριάδες bei Jud. 14 nicht Engel, sondern Heilige sein sollen, daß in dem neutestamentlichen Sprachgebrauche für ᾅδης S. 67 ausschließlich der Begriff „Hölle" festgehalten ist, während S. 72 der Verf. καταβαίνειν εἰς ᾅδου gleichbedeutend mit „sterben" nimmt. Erfolglos schützt er hier die Analogie mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch vor, da ja überhaupt die Bedeutung von ᾅδης im N. T. sich nur nach der des שְׁאוֹל im A. T. gebildet hat.

Bonn. Langen.

Der Hirt des Hermas.

Der Hirt des Hermas untersucht von **Theodor Zahn**, Licentiat und Privatdocent der Theologie in Göttingen. Gotha, Perthes 1868. XII u. 506 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Die besonnensten neuern Kritiker haben, gestützt auf das von Muratori entdeckte Fragment, den Bruder des Papstes Pius I. (142—157) für den Verfasser des Hirten erklärt. Diese Ansicht wird in der vorliegenden umfangreichen Monographie mit nicht unerheblichen Gründen bekämpft. Ihr zufolge hat weder der Bruder des Papstes Pius oder ein Zeitgenosse desselben, noch der apostolische Hermas (Röm. 16, 14), sondern ein einfaches Mitglied der römischen Gemeinde, ein Mann von reiferm Alter, zur Zeit des römischen Clemens unter Nerva oder im Anfang von Trajans Regierung, innerhalb der Jahre 97—100 die fragliche Schrift verfaßt (S. 92. 134). Sie fällt demnach ungefähr in dieselbe Zeit, wie der bekannte Brief des römischen Clemens an die Korinther, der gemäß dem Verf. keinenfalls vor dem Regierungsantritt Nerva's im Sept. 96, wahrscheinlich erst im J. 97 geschrieben wurde (S. 69). Zwischen dem im 3. Jahre Trajans erfolgten Tode des Clemens (100 oder 101) und dem letzten Termin, bis zu welchem irgend Jemand den Hirten herabdrückt, liegen demnach etwa 50 Jahre. Diesen Umstand weiß der Verf. mit großem Scharfsinn zu Gunsten seiner Behauptung auszubeuten. Hermas hatte nämlich in einer Vision den Auftrag erhalten (Vis. II, 4), eine Abschrift des Ganzen dem Clemens einzuhändigen, damit er es, wie solches ihm obliege, in die auswärtigen Städte sende; eine andere Abschrift sollte er der Grapte schicken, damit sie die Wittwen und Waisen danach unterrichte, während er selbst es an Ort und Stelle den der Gemeinde vorstehenden Presbytern vorlesen sollte (S. 42). Hienach war angeblich auf höhere Anweisung für die möglichste Verbreitung der Schrift alle Vorsorge getroffen. Wäre nun der Hirt, wie der Muratori'sche Fragmentist behauptet, um die Mitte des 2. Jahrh. verfaßt worden, so hätte jeder aufmerksame Leser sich fragen müssen, woher es komme, daß man bisher von dieser Schrift, obgleich sie vor 50 Jahren den Vorstehern der römischen Gemeinde und den auswärtigen Kirchen mitgetheilt worden, nichts erfahren habe (S. 75). War die Beziehung auf Clemens (Z. beweist weitläufig, daß es kein anderer als der berühmte römische Clemens sein konnte) nur eine Fiction, durch welche der Hirt in den Personenkreis des Apostels Paulus vorrücken und seinen Visionen größeres Gewicht verleihen wollte, so war das Mittel dazu unvernünftig, zumal in einer Zeit, wo man von der Unzertrennlichkeit des christlichen Glaubens und der vollsten Wahrhaftigkeit auch in diesem Punkte tief überzeugt war und mit dem Begriff des Pseudepigraphen, auch wo der Inhalt nicht dazu nöthigte, fast immer den des Häretischen verband (S. 88).

Mit dem Gesagten wird das Zeugniß des Fragmentisten nicht wenig entkräftet. Um es vollständig zu widerlegen, müßte man

aus innern und äußern Gründen die Unmöglichkeit oder Unrichtigkeit desselben nachweisen können. Jedoch die Nichtigkeit einer immerhin möglichen Aussage eines Zeitgenossen nachzuweisen, wo man sich nicht auf andere zuverlässige Quellen stützen kann, ist äußerst schwierig. Indeß bringt Z. gegen den Fragmentisten so gewichtige Gründe vor, daß man kaum umhin kann, seiner Behauptung beizutreten. Wie nämlich Tertullian andeutet (de pud. c. 10) und der Fragmentist nahe legt, forderte eine Partei die Aufnahme des Hirten in den Kanon. Dieser Forderung widerspricht der Fragmentist mit sichtlicher Entrüstung. Sein Widerspruch ist dadurch motivirt, daß eine Schrift, die dem Kanon eingereiht werden solle, der christlichen Urkirche angehören müsse, daß aber der Hirt erst neulich von Hermas geschrieben worden sei, während sein Bruder Pius auf dem bischöflichen Stuhle Roms saß. Wie aus dieser Aeußerung erhellt, hatte der Fragmentist den Hirten nicht aufmerksam gelesen, da in demselben deutlich gesagt wird, daß er zur Zeit des Clemens verfaßt worden sei. Dem Fragmentisten kam es lediglich zur Begründung seines nachdrücklichen Protestes auf die Zeitbestimmung und nicht auf die Person des Verfassers an. Und da Pius einen Bruder, Namens Hermas, hatte, so hält er ohne alle Begründung diesen mit dem Verfasser des Hirten für identisch. Hätte er von dem Selbstzeugniß ein klares Bewußtsein gehabt, so würde er nicht so bestimmt versichern, das Buch müsse gelesen werden (legi oportet); er hätte es voraussichtlich nach den in der alten Kirche herrschenden Grundsätzen über pseudonyme Literatur als ein trügliches Machwerk bei Seite geschoben (S. 17).

Nachdem der Verf. die Aussage des Fragmentisten erschüttert hat, trägt er zur weitern Stütze seiner Behauptung einzelne biographische Züge aus dem Hirten zusammen, wodurch der Autor sich genau gekennzeichnet und nach welchen er vor denen, die ihn und seine persönlichen Verhältnisse genau kannten, sich nicht den Schein geben konnte, ein gefeierter Mann des 1. Jahrhunderts zu sein, falls er der Mitte des 2. angehörte (S. 87). Ferner ist nach dem Hirten die Generation der Apostel und ihrer Zeitgenossen, mit Ausnahme einiger Vertreter, nicht mehr am Leben. Fast unbegreiflich wären die darauf bezüglichen Aussagen, „wenn ein Schriftsteller vom J. 140 sich Mühe gäbe, für einen Genossen der apostolischen Zeit zu gelten; sie sind hingegen der richtige Ausdruck für die letzten Jahre des 1. Jahrh. und entsprechen genau den Angaben des Clemensbriefes" (S. 96). Zudem sollen einzelne geschichtliche Züge im Hirten ganz genau mit den Besonderheiten der Domitianischen Christenverfolgung übereinstimmen, die, beginnend mit dem J. 93, bis zum Tode ihres Urhebers fortdauerte:

> Die Güterconfiscationen, die Verbannung der Vornehmern, das Angeberwesen, das Hervortreten des persönlichen Willens des Kaisers und die Durchführung desselben in juristischer Form: alle diese Thatsachen der Jahre 95 und 96 spiegeln sich aufs treueste in unserm Buche wieder und wir besitzen an demselben eine werthvolle Urkunde für die Geschichte der Domitianischen Christenverfolgung (S. 130).

Da sofort unter Nerva die Regionsprocesse niedergeschlagen wurden und auch in allen übrigen Punkten eine schnelle und gewaltsame Reaction eintrat, so war zu fürchten, daß man sich die traurigen Erfahrungen in der Domitianischen Verfolgung nicht gehörig zu Nutze machen würde und bei erneuertem Kampfe abermals zahlreiche Apostasieen vorkommen könnten. Um dieses nach Kräften zu verhindern, hat eben Hermas seinen Hirten geschrieben, worin wir es „mit dem unverfälschten Ausdruck einer dem Schriftsteller lebendigen Gegenwart und nicht mit der farblosen Darstellung eines gelehrten Apokalyptikers zu thun haben" (S. 135). — Diese hier in Kürze zusammengestellten Gründe hat der Verf. im 1. Buch (S. 7—137) mit Scharfsinn und großer Sachkenntniß entwickelt; eine Menge gelegentlich eingeflochtener Notizen verschiedenen Inhalts sind ein Beweis seiner allseitigen Belesenheit.

Wenn aber Z. in der vom Hirten gezeichneten Gemeindeverfassung, im Gegensatz zu der Kirchenverfassung der altkatholischen Kirche, einen weitern Grund für die frühere Entstehung desselben findet, so verläßt er offenbar den Weg historischer Forschung. „Dieser Zeit [97—100 n. Chr.] und, wenn man nicht die Kirchenverfassung der altkatholischen Kirche durch einen Zauberschlag hervorgerufen denkt, nicht mehr der um die Mitte des 2. Jahrh. entspricht das Bild der Gemeindeverfassung, welches der Hirt zeigt" (S. 98). Der „Zauberschlag" scheint mir nicht viel geringer zu sein, wenn das bischöfliche Amt zwischen dem Ende des 1. und den vierziger Jahren des 2. Jahrh., oder, da die Briefe des h. Ignatius dasselbe mit zweifelloser Bestimmtheit voraussetzen, gleich im Anfang des 2. Jahrh. überall aufgekommen ist. Wie sodann der Verf. sich die Entstehung des bischöflichen Amtes denkt, wird hinlänglich durch folgenden Satz angedeutet: „Es ist nicht der Versuch eines Einzelnen unter ihnen [den Presbytern], unter dem Widerspruch seiner Amtsgenossen den Bischof zu spielen" (S. 99), und doch ist bereits, wie es einige Zeilen früher heißt, „der Name πρωτοκαθεδρῖται ohne Zweifel scharfer Tadel eines unter ihnen, wie es scheint, ziemlich allgemein erwachten Strebens nach vorwiegendem Einfluß" (S. 98). Die Consequenz des Urtheils und der Darstellung verschwindet, sobald man mit einem durch Vorurtheile getrübten Auge die alten Quellen durchforscht. Der Verf. sucht mit allen Kräften das Zeugniß, welches man möglicher Weise aus dem Auftrag des Hirten an Clemens zu Gunsten des römischen Primats machen könnte, niederzudrücken, obschon wir Katholiken nicht gewohnt sind, auf diese Stelle besondern Nachdruck zu legen. Indessen kann er nicht umhin, gegen Hilgenfeld zu behaupten, daß das ἐκείνῳ (Κλήμεντι) γαρ ἐπιτέτραπται von einer Obliegenheit verstanden werden kann und hier im Interesse eines erträglichen Sinnes verstanden werden muß (S. 43). Was er sich aber unter dieser „Obliegenheit" denkt, wird nicht klar. Wirft Z. Hilgenfeld vor, daß er den Clemens „zum Postexpedienten der römischen Gemeinde" herabsetze (S. 42), so bringt er ihn kaum zu einem einfachen „a literis" von einer, man weiß nicht welcher Autorität. Zu dem Ende stellt er als allgemeinen Grundsatz auf:

> Die erste und einfachste Form, welche die Kirchen verschiedener Orte mit einander verband, war der briefliche Verkehr. Alle Fragen . . ., die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts auf Synoden verhandelt wurden, sind vorher auf diesem Wege erledigt worden . . . Es war das zweisprachige Rom der natürliche Durchgangspunkt alles Verkehrs dieser Gemeinden mit der Gesammtkirche, deren Schwerpunkt noch immer im griechischen Orient lag (S. 100).

Diese Behauptung, namentlich wenn sie so absolut, wie es der Verf. thut, aufgestellt wird, ist geschichtlich unhaltbar. Es genüge hier bloß an das Apostelconcil und an die Thatsache zu erinnern, daß der h. Polycarpus zur Zeit des Papstes Anicet in Sachen des Osterfeierstreites nach Rom ging (*Eus.* h. e. 4, 21) und der h. Irenäus persönlich mit dem Bischof Eleutherus in Rom über die Montanisten verhandelte. Zudem war das christliche Rom im Anfang nicht zweisprachig. Das Griechische war die vermittelnde Welt- und Umgangssprache der damaligen Völker, und die christlichen Actenstücke Roms erschienen noch in griechischer Sprache, selbst nachdem Tertullian und Minucius Felix als erste Schriftsteller in lateinischer Sprache aufgetreten waren.

In naher Verwandtschaft mit der Leugnung einer göttlich eingesetzten hierarchischen Ordnung steht die Aeußerung, die Lehrthätigkeit erscheine noch in keiner festen Verbindung mit einem Kirchenamt (S. 101), eine Aeußerung, die um so auffallender ist, als zum wenigsten, wie Z. eingesteht, Presbyterat und Diakonat als ständiges Amt im Hirten figuriren (S. 101), und dieser wiederholt neben den Aposteln, Bischöfen, Diakonen ausdrücklich „Doctoren" nennt, „die den Sohn Gottes verkündigt haben." Dieses Prädicat hat damals wie auch später die Lehr-

autorität, das Magisterium ausgedrückt, mochte dessen Inhaber ein Bischof oder einfacher Priester gewesen sein (vgl. *Dodwell*, dissert. de presb. doct. bei *Migne*, Patr. lat. V, 34; Döllinger, Hippolytus S. 339). Cyprian bezeugt, daß er diejenigen, welche in den Klerus sollten aufgenommen werden, mit den Priestern, die zugleich Doctoren waren, geprüft habe (quando cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, ep. 24). — Die principielle Bestreitung einer göttlich angeordneten Lehrautorität veranlaßte den Satz:

Wenn Hermas von etwas entfernt ist, dann von jenem Begriff des Glaubens, wonach er eine auf vorangegangener Prüfung der Glauben fordernden Auctorität beruhende Annahme von Lehrsätzen ist. Er ist ihm überall persönliche That des einheitlich und rücksichtslos auf Gott gerichteten Menschen (S. 170).

Es wäre leicht, sowohl aus dem Hirten wie aus der Darstellung des Verf. selbst die Mängel dieser Behauptung aufzudecken. Schon der von Hermas aufgestellte und von Z. zugestandene Gegensatz des Zweifels zum Glauben setzt nothwendig eine Autorität voraus:

Während der δίψυχος zweck- und ziellos hin und her gezerrt wird, nichts mit ganzer Seele auch nur will, weil er sich selbst nicht traut und darum nichts erreicht, gibt der Glaube, wie Hermas ihn meint, dem Menschen erst Inhalt, festen Halt und einheitliche Richtung (S. 171).

Dieser einzige Satz hätte den Verf. veranlassen sollen, die Lehre des Hermas über den Glauben etwas tiefer und objectiver zu ergründen. Aber daran hinderte ihn die Scheu vor der Anerkennung einer sichtbaren Kirche. Selbst das Wort „sichtbare Kirche" kommt ihm nirgends in die Feder und die gelegentlichen Aeußerungen über ideale und empirische Kirche sind meistens so verschwommen, daß man den Inhalt nicht leicht ergreifen kann. Daß aus diesem Grunde die Anschauungen des Hermas vom Wesen der Kirche und des Christenthums, sowie andere kirchliche Institute in vielfach getrübter Darstellung erscheinen, liegt auf der Hand. Aber abgesehen von dieser confessionellen Einseitigkeit bietet die Schrift sehr viel Belehrendes dar und sind auch namentlich die Beziehungen des Hirten zu den neutestamentlichen Schriften im vierten Buche (S. 389—477) sorgfältig und gewissenhaft hervorgehoben. Ein Sachregister wäre um so mehr erwünscht gewesen, als die Schrift sich eben nicht durch Kürze und strenge Methode auszeichnet.

Luxemburg. Peters.

Kirchenrecht.

Die juristische Persönlichkeit der katholischen Kirche, ihrer Institute und Stiftungen, so wie deren Erwerbsfähigkeit nach dem gemeinen, bayerischen, österreichischen, preußischen, badischen, würtembergischen, hessischen, sächsischen und französischen Rechte, von Dr. **Johann Friedrich Schulte**, ordentl. Professor des canonischen und deutschen Rechtes zu Prag. Gießen, Roth 1869. VI u. 215 S. 8. 20 Sgr.

Die juristische Persönlichkeit der durch das Konkordat vom 24. Oct. 1817 in Bayern neu errichteten Erzbischöflichen und Bischöflichen Domkapitel in privatrechtlicher Beziehung. Nachgewiesen aus einem gegen das Bischöfliche Domkapitel zu Augsburg geführten Processe, von Dr. **Franz Joseph von Allioli.** Augsburg, Kollmann 1868. V u. 112 S. kl. 8. 9 Sgr.

1. Die erstgenannte Schrift ist, wie der Verf. im Vorworte erklärt, hervorgerufen worden durch die Wahrnehmung, daß die Rechtspersönlichkeit und Erwerbsfähigkeit kirchlicher Institute fortwährend in einzelnen Ländern angezweifelt und in Fällen abgesprochen wird, wo dies nach dem Geiste des gemeinen oder des besondern Landesrechtes, ja selbst nach dem Wortlaute der Gesetze kaum als denkbar erscheinen sollte. Dieselbe hat den praktischen Zweck, das geltende Recht in den verschiedenen deutschen Staaten, sowie in Frankreich und in den mit Frankreich vereinigt gewesenen linksrheinischen deutschen Landesgebieten darzustellen, so weit es sich handelt um Beantwortung der Frage: welche Institute, Anstalten, Stiftungen u. s. w. der katholischen Kirche und unter welchen Bedingungen sie mit privater Rechtspersönlichkeit anerkannt seien, und welchen Grundsätzen der Vermögenserwerb derselben unterliege. Die nächste Veranlassung zu einer tief eingehenden Erörterung dieser für den praktischen Juristen wie für den Geistlichen gleich wichtigen Fragen scheint der am Schlusse ausführlich dargestellte Rechtsfall aus Bayern dargeboten zu haben, welcher die Frage zum Gegenstande hatte: ob dem erzbischöflichen Ordinariate zu Bamberg, welches durch die letztwillige Verfügung des daselbst verstorbenen Stadtkirchners zum Zwecke der Begründung eines katholischen Missionsfonds zu dessen Haupterben eingesetzt worden war, die testamenti factio passiva zustehe, und im Verneinungsfalle, ob nach dem Gesammtinhalt des betreffenden Testamentes nicht sowohl das erzbischöfliche Ordinariat, sondern vielmehr die zu gründende Missionsstiftung als instituirte Erbin, das Ordinariat dagegen nur als Vollstrecker der desfallsigen Anordnungen des Testators zu betrachten und demnach die Klage der Intestaterben auf Vernichtung dieses Testamentes jedenfalls als ungegründet abzuweisen sei. Durch die in extenso mit den Entscheidungsgründen mitgetheilten conformen Urtheile dreier Instanzen waren beide Fragen, und zwar die erstere, rein juristische, aus dem Grunde, weil das erzbischöfliche Ordinariat, als eine kirchliche Verwaltungsstelle, seine Thätigkeit nur im Gebiete des öffentlichen Rechtes zu entfalten, keineswegs aber unter dem Schutze juristischer Persönlichkeit als Rechtssubject mit selbständigem Vermögen in den Privatverkehr einzutreten den Beruf habe, — die andere dagegen, mehr factischer Natur, aus dem Grunde nach dem Antrage der klagenden Intestaterben entschieden worden, weil der klare, keiner mehrfachen Deutung fähige Wortlaut des betreffenden Testaments der Annahme widerstreite, daß dadurch nicht das erzbischöfliche Ordinariat, sondern die von diesem mit dem Nachlaßvermögen des Testators zu gründende Missionsstiftung als Erbe instituirt worden sei.

Ob der Versuch, diese Entscheidungsgründe, und insbesondere die auf den Charakter des Ordinariates als eines bloßen Verwaltungsorgans des Bischofes und die daraus hergeleitete Folgerung bezüglichen, zu widerlegen, als gelungen zu betrachten sei, dürfte nach der Ansicht des Ref. großen Bedenken unterliegen; erfreulich ist es aber, daß dem Verf. dadurch Veranlassung gegeben worden, die kirchenrechtliche Literatur mit einer über die Grenzen des gegebenen Falles weit hinaus gehenden gediegenen Erörterung einer praktisch wichtigen Rechtsmaterie zu bereichern.

Von dem Satze ausgehend, daß in Sachen des Vermögensrechtes auch die katholische Kirche, wie der Klerus, dem Civilrechte unterworfen, mithin auch die Erwerbsfähigkeit kirchlicher Institute nach den betreffenden Landesgesetzen zu beurtheilen sei, verbreitet sich die Abhandlung, ihrer Ueberschrift entsprechend, nicht nur über die desfallsigen Bestimmungen des in Deutschland als positive Norm recipirten und überall in subsidium zur Anwendung kommenden römisch-kanonischen Rechtes, sondern auch über jene der verschiedenen Particular-Gesetzgebungen, einschließlich der französischen, welche, soviel die Rechtspersönlichkeit der kirchlichen Institute betrifft, in den deutschen linksrheinischen Gebieten von Preußen, Hessen und Bayern durch Consularbeschluß vom 20. Prairial X = 9. Juni 1802, jedoch mit dem wichtigen und nicht genug zu beachtenden Unterschiede eingeführt worden, daß, während in Frankreich im Verlaufe der Revolution alle kirchlichen Institute supprimirt und die Güter derselben confiscirt worden waren, es daher nach Maßgabe des Concordates vom Messidor IX einer theilweisen Neuerrichtung derselben bedurfte, in den erst später mit der französischen Republik vereinigten vier Departements des linken Rheinufers eine solche Suppression bis dahin nicht Statt gefunden hatte, daher in diesen Landestheilen, um dem Concordate und dem organischen Gesetze zu demselben vom 18. Germinal X zu genügen, nicht sowohl eine Neuerrichtung und Dotation der erforderlichen Zahl von Bisthümern, Pfarreien, Kathedralcapitel und Seminarien,

als vielmehr nur deren Beibehaltung geboten war, weshalb denn auch durch den klaren Wortlaut des vorgedachten Consularbeschlusses von der dadurch angeordneten Suppression alle „titres et établissements ecclésiastiques" der in Gemäßheit des Gesetzes vom Germinal X etablirten oder noch zu etablirenden Bisthümer, Pfarreien, Kathedralcapitel und Seminarien ausdrücklich ausgenommen und die betreffenden Kirchengebäude, Curien, Kanonical- und Pfarrhäuser, sowie die zum Gebrauche der Seminarien bestimmten Gebäude zur Verfügung der Bischöfe, Haupt- und Succursalpfarrer belassen wurden. Der Verf. leitet daraus die auch nach der Ansicht des Ref. vollkommen richtige Folgerung ab, daß die in neuester Zeit vielfach in Anregung gebrachte Frage: wer als Eigenthümer der durch den vorgedachten Consularbeschluß zur Verfügung der Bischöfe, Pfarrer und prêtres desservants belassenen Kirchengebäude, Pfarrhäuser u. s. w. zu betrachten sei, lediglich nach dem zur Zeit der Erlassung jenes Beschlusses in den betreffenden Landestheilen in voller Geltung bestandenen kanonischen Recht beantwortet werden müsse.

Daß die in Rede stehende Abhandlung den Zweck, welchen sich der Verf. dabei vorgesetzt hat, zu erreichen in jeder Beziehung wohl geeignet, und daher deren Verbreitung nicht nur ihres praktischen Nutzens wegen, sondern auch im Interesse rechtswissenschaftlicher Kritik und als Material für legislatorische Arbeiten wünschenswerth sei, bedarf bei den bekannten vielfachen und umfassenden Leistungen desselben auf dem Gebiete des Kirchenrechtes keiner Versicherung.

2. Die zweite Schrift hat lediglich die Darstellung eines von dem Verf. Namens des Domcapitels zu Augsburg über die Gültigkeit einer zu dessen Gunsten, jedoch mit einer Zweckbestimmung, getroffenen letztwilligen Verfügung eines Privatmannes aus Kaufbeuern geführten Rechtsstreites durch Mittheilung sämmtlicher darauf bezüglichen Gerichtsverhandlungen und der darin zu Gunsten des gedachten Domcapitels ergangenen conformen gerichtlichen Bescheide und Erkenntnisse zum Gegenstande. Eine solche Art der Darstellung ist für Nicht-Juristen leicht verwirrend, schwer verständlich, jedenfalls ermüdend, und es wäre daher in deren Interesse zu wünschen gewesen, daß der Verf., statt der ausführlichen Mittheilung von protokollarischen Erklärungen und Proceßschriften, sich auf eine summarische Darstellung des Status causae et controversiae beschränkt hätte. Die in dem gegebenen Falle zu entscheidende Streitfrage bestand aber — abgesehen von der hier nicht weiter in Betracht kommenden Behauptung der Intestaterben, daß dem Testator zur Zeit der Errichtung des in Rede stehenden Testamentes die erforderliche freie Willensbestimmung gefehlt habe, — lediglich darin: ob den in Gemäßheit des Concordates vom 24. Oct. 1817 in Bayern neu errichteten erzbischöflichen und bischöflichen Domcapiteln die juristische Persönlichkeit und die dadurch bedingte Erwerbsfähigkeit, insbesondere die testamenti factio passiva zustehe, während das Factum, welches zur Erhebung dieser Streitfrage vor Gericht Veranlassung gegeben, sich auf den klaren, keiner mehrfachen Deutung fähigen Inhalt der letztwilligen Verfügung eines Privatmannes reducirt, wodurch derselbe nebst Aussetzung verschiedener Particular-Legate „das bischöfliche Domcapitel der Diöcese Augsburg in Augsburg zum Erben seines Rücklasses mit der Auflage ernannt hatte, das anerfallende Erbvermögen zur Unterstützung wenig bemittelter Pfarrkirchen der Diöcese Augsburg zu verwenden." Die Gründe, auf welche der Einwand der Ungültigkeit dieses Testamentes von Seiten der Intestaterben gestützt wurde, bestanden, soweit sie hier in Betracht kommen, in der Behauptung, daß das Domcapitel selbst nicht wirklich, sondern nur nominell als Erbe eingesetzt worden, daß vielmehr die wenig bemittelten Pfarrkirchen der Diöcese Augsburg als Erben berufen, jedoch nicht bestimmt und auch nicht so kennbar bezeichnet seien, daß darüber kein Zweifel obwalten könne; dann aber — und darin beruht der eigentliche Kern der Sache, — daß das Domcapitel lediglich eine geistliche Behörde sei, welche zwar wie jedes andere Beamten-Collegium eine corporative Existenz habe, jedoch nur insofern, als ihm eine staats- oder kirchenrechtliche, auf das Gebiet des öffentlichen Rechtes beschränkte Persönlichkeit zukomme, in deren Folge es bei Erfüllung seiner amtlichen Wirksamkeit nach Maßgabe seiner Verfassung äußerliche Rechtsacte vollbringe, daß aber die juristische Persönlichkeit in privatrechtlicher Bedeutung, deren Wesen in der Vermögensrechtsfähigkeit liege und nur auf Verhältnisse des Privatrechts bezogen werden könne, den Domcapiteln weder im öffentlichen noch im Privatrecht zugesprochen sei. Daß es dem Verf. der Darstellung als Vertreter des Domcapitels in der betreffenden Proceßsache gelungen, die Unhaltbarkeit dieser Behauptungen überzeugend nachzuweisen und durch Erwirkung dreier conformen Erkenntnisse die Anbahnung zur Verhütung ungleichförmiger Entscheidungen des obersten Gerichtshofes über die in drei Instanzen ventilirte Rechtsfrage zu erringen, so wie die Veröffentlichung dieser die Materie gründlich erschöpfenden Erkenntnisse ist sicherlich ein nicht geringes Verdienst, welches durch den gerügten Mangel der Darstellung in keiner Weise geschmälert wird.

Bonn. Bauerband.

Das bevorstehende Concil.

Der evangelische Oberkirchenrath in Berlin und das Concil. Zum Besten des Peterspfennigs. Freiburg, Herder 1869. 59 S. 8.

Vor dem Concil. Von Dr. **Fr. Lorinser.** Breslau, Aderholz 1869. 72 S. 8. 10 Sgr.

Der Papst und das Concil von **Janus.** Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà. Leipzig, Steinacker 1869. XIX u. 451 S. kl. 8. 1 Thlr.

1. Der päpstliche Erlaß an die Protestanten und Akatholiken überhaupt, betreffend das beabsichtigte Concil, hat sich darauf beschränkt, dringend auf diese Gelegenheit für die Zwecke der religiösen Verständigung und Einigung aufmerksam zu machen. Ein Weiteres war, wie zu wiederholten Malen auch an dieser Stelle angedeutet worden, vorderhand kaum möglich. Fand der Ruf Anklang und offenbarte sich in maßgebenden Kreisen entschiedene Geneigtheit zur Wiederaufnahme des Friedenswerkes, so lag es an den für die Betreibung desselben aufgestellten Organen, sich mit der Synode selbst in Beziehung zu setzen. So dachten wir uns die mögliche Entwicklung dieser Angelegenheit. Der päpstliche Erlaß fand eine öffentliche (ablehnende) Beantwortung von Seiten des evangelischen Oberkirchenrathes in Berlin, worin das Vorgehen des Papstes als „ein unberechtigter Uebergriff" in die evangelische Kirche bezeichnet wird. Diese Erwiderung hat zu dem vorliegenden, zuerst in den ‚Hist.-pol. Blättern' und auch in italienischen und französischen Uebertragungen erschienenen Aufsatze Anlaß gegeben. Der Verf. will damit „einen Beitrag zur Klarlegung der Fragen der Gegenwart liefern." Aus dem Inhalte selbst geht hervor, daß er einen zweifachen Beweis beabsichtigt: 1. das päpstliche Schreiben enthält keinen „unberechtigten Uebergriff", und 2. das päpstliche Schreiben war nicht an die Adresse des Berliner Oberkirchenraths gerichtet, sondern an die Protestanten und Akatholiken, war ein Appell an „die wahre sittliche Freiheit des Individuums," und „so eine weltbefreiende That" (S. 59).

Der erste Satz bildet den Hauptinhalt der Broschüre, indem der Verf., zumeist auf historischem Wege, zu erhärten sucht, daß die vornehmste Basis des protestantischen Kirchenthums in Deutschland die Augsburger Confession sei, daß aber diese nach der auch die Zukunft bindenden Willensmeinung ihrer Urheber und Ueberreicher, sowie nach ihrem selbsteigenen Inhalt keine neue Kirche neben die alte stellen wolle, sondern das Definitivum von einem

durch den Papst zu berufenden Concil in Aussicht nehme, unter ausdrücklicher Wahrung der alten hierarchischen Verfassung und der Verschiedenheit von geistlichem und weltlichem Regiment, dergestalt, daß das auf dem protestantischen Gebiete nachher eingetretene landesherrliche Kirchenregiment vom Standpunkte des Bekenntnisses aus nicht etwas Rechtliches, sondern lediglich etwas Thatsächliches sei.

Die Richtigkeit dieser rechtshistorischen Deduction vorausgesetzt, drängen sich die Folgerungen von selbst auf. Die Berechtigung des Papstes, sich in der Concilsangelegenheit auch an die Protestanten zu wenden, ist nicht bloß eine subjectiv-moralische, insofern er sich in seinem Gewissen als das irdische Oberhaupt der ganzen Christenheit weiß, sondern es hat dieselbe auch Grund und Wurzel in dem officiellen Bekenntniß der Protestanten selbst, welches (wie auch noch der westfälische Friede gethan) die Beilegung der Controverse einem vom Papste zu berufenden Concil überweist. „Der evangelische Oberkirchenrath in Berlin" ist nicht einseitig Herr dieses Abkommens, ja nicht einmal der rechtmäßige Vertreter des andern Religionstheiles, sondern entweder gänzlich autoritätslos oder Vertreter des preußischen Staatsoberhauptes, welches, wie andere deutsche Territorialherren, gemäß des Nothstandes ihrer Confession und wohl auch in Gemäßheit des Religionsfriedens von 1555, nicht im Einklange mit der Augustana, sondern im Widerspruch mit derselben, das Summepiskopat sich angeeignet hat, mit der durch das Normaljahr aufgelegten Beschränkung des Cuius regio eius religio, daß es die katholischen Landesangehörigen bei ihrer Religion belassen muß und auch die protestantischen zum Katholischwerden nicht zwingen darf. Bei dieser Sachlage war es, meint der Verf., eine „weltbefreiende That," daß sich der Papst in seinem Ausschreiben einfach an die akatholischen Christen gewendet hat.

Ref. glaubt, daß nicht diese juristischen Erwägungen das Verhalten des apostolischen Stuhles bestimmt haben, sondern die einfache Rücksichtsnahme auf die thatsächlich gegebenen Verhältnisse der unmittelbaren Gegenwart, sowie er auch zur Zeit der Trienter Kirchenversammlung, ohne damit das Princip des Cäsareopapismus anerkennen zu wollen, kein Bedenken getragen hat, mit den protestantischen Fürsten und Reichsständen in Unterhandlungen zu treten. (Das genannte Concil selbst hat ohne Rücksicht auf die politische Lage seine Geleitsbriefe für Geistliche und Weltliche, Hohe und Niedere ausgestellt, also die „weltbefreiende That" anticipirt, ja bei der dritten Ausfertigung sich an die Akatholiken aller Herren und Länder gewandt.) Auch ist Ref. noch der weitern Ansicht, daß Pius IX. auch ohne solche Rechtstitel handeln durfte, wie er gehandelt hat; denn er ist, wie s. Z. W. Menzel ganz richtig bemerkt hat, jedenfalls der oberste legale Vertreter der ältesten und zahlreichsten christlichen Religionsgesellschaft und braucht zum Apostolate des Friedens gar kein anderes Mandat, als die Zugehörigkeit zu dem, welcher als der Fürst des Friedens verheißen und geschenkt worden ist.

2. Zur Vermittlung des Friedens, vornehmlich unter seinen katholischen Glaubensgenossen, über die Concilsfragen will F. Lorinser durch seine Broschüre einiges beitragen. Dieselbe ist gut gemeint und gut geschrieben, läuft aber uno tenore fort, außer den üblichen Alinea's dem Leser keinerlei Ruhepunkte gönnend. Der Verf. hat sich vor Abfassung derselben durch die Lectüre von Görres' „Athanasius" und „Triarier" aufgefrischt und auch die Manier dieses Altmeisters der Publicistik, bewußt oder unbewußt, nachgeahmt. Aber es steht nicht Allen alles gleichmäßig gut, und Derbheit und Spott dürfen niemals die Stelle von Gründen vertreten. Wer es z. B. über sich gewinnen kann, die Mitglieder der theologischen Facultäten zu München und Würzburg (denn nur diese können gemeint sein, da nur diese von der Staatsbehörde um gutachtliche Aeußerungen ersucht worden sind) unter dem allgemeinen Titel „Hoftheologen" in die Erörterung einzuführen, der darf nicht über ein ihm angethanes Unrecht klagen, wenn man seiner Leistung die so nöthige Unbefangenheit und Würde abspricht.

Die Rede des Verf. lenkt sich auf fast alle besonders in der Zeitungsliteratur aufgetauchten Fragen und Probleme, mit welchen sich allenfalls das bevorstehende Concil befassen könnte, und widmet einzelnen sogar weitere, nicht immer sehr fruchtbare Excurse: Liberalismus, Constitutionalismus, Trennung von Staat und Kirche, rein geistiger [?] Charakter der kirchlichen Strafen, Wissenschaft und Autorität, Syllabus, Ultramontanismus und sein Gegentheil, Fortschritt, Concordate, Obrigkeit von Gottes Gnaden, Toleranz und Intoleranz (theoretische und praktische), Gewissensfreiheit, päpstliche Unfehlbarkeit und ihre (mit Unrecht) gefürchteten Folgen, die dogmatischen Controversen der nachtridentinischen Zeit, Modification der kirchlichen Gesetzgebung nach den Bedürfnissen der Gegenwart. Ob die da und dort angebrachten Muthmaßungen, ob und inwieweit das Concil auf diese oder jene Materien sich einlassen werde oder nicht, im Ganzen genommen sich als zutreffend ausweisen werden, darüber wollen wir selbst nicht auch wieder Muthmaßungen aufstellen.

Um des vielen Guten willen, das in dieser Broschüre enthalten, thut es uns leid, daß sie so manche unfruchtbare Herzensergießungen über rein Nebensächliches darbietet und bei brennenden Concilsfragen auf der Oberfläche sich hält, den Proceß nicht vollständig instruirt, selbst dem Syllabus, für welchen sie doch in die Schranken tritt, nicht überall gerecht wird (einzelne Sätze scheinen dem Verf. beim Schreiben nicht mehr gegenwärtig gewesen zu sein), und demzufolge Entscheidungen gibt, durch welche die fraglichen Controversen völlig unberührt bleiben. Einige Beispiele zum Beleg!

Was hat der politische Constitutionalismus mit dem Concil zu schaffen? Zunächst und unmittelbar gar nichts. Warum dieses Ereifern gegen ihn? Nicht weil er in sich schlecht ist, sondern weil er von den Pseudoliberalen, von den Kirchenfeinden mißbraucht wird oder mißbraucht werden kann. In den rechten Händen würde er Gutes leisten können. Was soll an seine Stelle treten? Etwa die absolute Monarchie mit einem Nikolaus I. an der Spitze? Oder eine ständische Verfassung ohne lebensfähige und lebenskräftige Stände? Oder eine Republik, sei es aristokratisch, sei es ochlokratisch? Der „Solon" hat sich noch nicht gefunden, bekennt der Verf. selbst, der etwas Besseres an die Stelle setzt; die Kirche kann sich mit jeder Staatsform vertragen, und auch dem Concil wird es nicht einfallen, „auf Wiederherstellung antiquirter Zustände, die sich überlebt haben und nie mehr von den Todten auferweckt werden können, zu dringen" (S. 22). Wenn es so steht, wozu die Erhitzung? Etwa damit man weitere Handhaben gewinne, die klericale Partei als volksfeindlich und absolutistisch zu verschreien? — Im Princip ist es vollkommen richtig, daß nur die Wahrheit, nicht der Irrthum ein Recht auf Existenz hat. Es klingt daher milde und sogar liberal, wenn gelehrt wird, daß die Kirche im Kampfe für die Wahrheit und gegen den Irrthum nur geistige Mittel gebrauchen und billigen könne. Wenn nun aber — und es handelt sich um die praktische Gewissensfreiheit im Staatsleben — sogleich hinzugefügt wird:

Dagegen ist aber wohl zu erwarten, daß sie (die Kirche) zwar die unbeschränkte Gewissensfreiheit für sich selbst und ihre Gläubigen in Anspruch nehmen, für die Freiheit des Irrthums aber, dessen Recht der Existenz sie nicht anzuerkennen vermag, jedenfalls auch nur insoweit eintreten werde, als eine Vergewaltigung desselben mit der dem Menschen von Gott selbst gewährten Willensfreiheit in Widerspruch tritt (S. 47. 48)

so fühlt man gleich heraus, daß hier eine Halbheit im Spiele ist. Denn wie man dieses und was noch folgt auch deuten möge, so viel bleibt immer haften, daß der Katholik in concreto für seinen religiösen Gegner (Protestant, Schismatiker u. s. w.) nicht das gleiche Maß von Gewissensfreiheit in Anspruch nehme. Wozu diese Erörterung? Etwa um die „liberalen Katholiken" bei dem bevorstehenden Concil in Erinnerung zu bringen? Ge=

setzt aber, der Protestant, der Schismatiker hielte seine Religion für die allein wahre und objectiv berechtigte und hätte zugleich in einem bestimmten Staate das Heft in der Hand: wäre er nicht subjectiv frei zu sprechen, wenn er im Anschluß an den obigen Gedanken uns Katholiken, als seinen angeblich im Irrthum befangenen Gegnern, nicht das gleiche Maß praktischer Gewissensfreiheit wie sich selbst zugestehen wollte? Wir fragen daher abermals: wozu derartige Perspectiven?

Eine derartige Perspective war es, nicht von Gegnern, sondern von übereifrigen Vorkämpfern der Sache eröffnet, was die Politik der Unfehlbarkeits-Frage gegenüber in (wirkliche oder scheinbare) Unruhe versetzt hat. Auf der einen Seite wurde die Wiederherstellung des mittelalterlichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat als ein in Aussicht zu nehmendes Ziel bezeichnet, auf der andern die Unfehlbarkeit des Papstes verlangt und zugleich auf päpstliche (unfehlbare) Lehrentscheidungen über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche hingewiesen. Hätte der Verf. hieran gedacht und erinnert, seine Behandlung dieses Punktes würde eine andere, würdigere Gestalt gewonnen haben. Seinen eigenen Grundsätzen gemäß hätte er zum wenigsten die Unklugheit beklagt, mit welcher die Uebereifrigen ohne alle Noth das ohnehin so rege Mißtrauen der Staatslenker gegen die Loyalität der glaubenstreuen Katholiken noch mehr anfachen. — In der Unfehlbarkeits-Frage ist der Verf. im Wesentlichen der nämlichen Ansicht, wie wir selbst, versäumt es aber auch hier wieder, dem heutigen Stand der Controverse gerecht zu werden, und dies in einer zweifachen Hinsicht. Fürs Erste nennt und würdigt er nicht genugsam die wider die Opportunität erhobenen Bedenken, gibt vielmehr zu, daß geschichtliche Vorgänge (außer den frühern jansenistischen Streitigkeiten die hermesischen und günther'schen) die Dringlichkeit der Entscheidung befürworten, nicht beachtend, daß in diesen Vorgängen weniger die Unfehlbarkeit selbst, als vielmehr die quaestio iuris et facti in Frage kam, welche mit dem Lehrpunkte vom Subject der Unfehlbarkeit lediglich nichts zu schaffen hat, und daß jene Systeme heut zu Tage so gut als aufgegeben zu betrachten sind. Es könnte sich also höchstens um eine vorbeugende Maßregel handeln. Fürs Andere ist unerwähnt und ungewürdigt geblieben, welche Fassung heute der Unfehlbarkeits-Lehre gegeben und welche Folgerungen daraus gezogen werden. Nicht Kirchenfeinde, sondern eifrige Verfechter der Dringlichkeit stellen die Sätze auf: die päpstliche Vollgemacht ist Alleingewalt; was die Bischöfe an Gewalt haben, das haben sie von dem Papste und durch den Papst; in diesem allein residirt die Unfehlbarkeit der Kirche und von ihm haben die Concilien ihre ganze Autorität; auf denselben sind die Bischöfe bloß seine Rathgeber, haben daher auch nicht mit zu richten und als Mitrichter zu unterschreiben, sondern einfach zuzustimmen und sich zu unterwerfen gegenüber von dem, was der Papst decretirt[1]). Das heißt doch wohl so viel als: der Papst ist nicht bloß das Haupt, sondern der Herr der Kirche, unter dem Ausdruck Kirche den Episkopat mit einbegriffen.

1) So heißt es in der ‚Civilta cattolica' vom 2. Oct. 1869, S. 82: „Was ist der Papst gegenüber dem zum Concil vereinigten Episkopate? Als Nachfolger des h. Petrus ist er nach der h. Schrift der Grundstein der Kirche, der Inhaber der Schlüssel des Himmelsreichs, der Hirt der ganzen Heerde Christi; nach dem Concil von Lyon ist er der Leiter der allgemeinen Kirche; nach dem Concil von Florenz ist er das Haupt, der Vater, der Lehrer der ganzen Christenheit, derjenige, welcher vom Herrn volle Gewalt erhalten hat, die allgemeine Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren; mit Einem Worte, er ist der Stellvertreter Jesu Christi. Der Art sind die Beziehungen zwischen dem Papste und der Kirche, mag diese nun im Einzelnen oder collectiv oder in corpore angesehen werden, und der Art sind folglich die Beziehungen des Papstes gegenüber dem Episkopate auf dem Concil, da dieser die verschiedenen Theile der Einen Kirche vertritt. Was bedeuten aber alle diese einzelnen Beziehungen? Zweierlei: souveräne Autorität und Subordination, erstere bei dem Papste, letztere bei der Vereinigung des Episkopates, beide beruhend auf der unmittelbaren Anordnung Christi." Und S. 87: „Die Päpste haben nicht nur, wenn sie es für nützlich oder angemessen hielten, den Wortlaut der Definitionen [der Concilien] festgesetzt, sondern auch verboten, darüber irgendwie zu disputiren oder daran das Mindeste zu ändern." Reusch.

3. Was Lorinser und Andere, sei es geflissentlich, sei es aus Unbekanntschaft mit dem Gesammtmaterial, verschweigen und unerörtert lassen, das wird von anderer Seite reichlich nachgeholt und nach allen Richtungen ausgebeutet, nicht allein um von der Dogmatisation der Unfehlbarkeit abzuschrecken, sondern auch um eine Reduction der päpstlichen Vollgewalt auf das bescheidene Maß des ersten Zeitraums der christlichen Kirchengeschichte als höchst dringlich erkennen zu lassen. In jener erblicken sie einen von den Jesuiten und deren Freunden und Helfern angezettelten und dem jetzigen Kirchenoberhaupte selbst eingeredeten Plan, den päpstlichen Absolutismus zum Abschluß zu bringen, um fortan alle freie Bewegung, wie der Wissenschaft, so der Sonderbestandtheile der einen großen katholischen Kirchengemeinschaft unterdrücken, für jede unliebsame Lebensregung und Meinungsäußerung ein rasches unfehlbares Verdammungsurtheil extrahiren zu können und so ein für alle Mal die Protestanten und Schismatiker abzuschrecken, je wieder die Sehnsucht nach der verlassenen Mutterkirche in sich aufkommen zu lassen. Die schärfste, gewandteste, dem äußern Anschein nach erudisteste, von Katholiken ausgegangene Conciliumsschrift dieser Art ist das Buch von „Janus" von mehrern Krieg und Frieden verkündenden, vor- und rückschauenden Streitern ans Licht gestellt. Dasselbe ist nur cum grano salis als eine Erweiterung der Concilsartikel der ‚A. A. Z.' anzusehen, präsentirt sich vielmehr als eine auf besondern, diesem Zwecke gewidmeten Studien beruhende Arbeit, welcher eine Literatur zur Verfügung stand, dergleichen in ihrer Gesammtheit man selten an einem und demselben Orte begegnen dürfte. Der Eindruck, welchen namentlich die historischen Rückblicke im Ref. hervorgerufen, ist ein wehmüthig-peinlicher: der römische Bischof ist auch den Verff. der Amtsnachfolger des Petrus, das sichtbare Oberhaupt der Kirche, der Statthalter Christi auf Erden; und doch konnten sie es über sich bringen, fast nur die Schattenseite der Papstgeschichte in Erwähnung und Erwägung zu ziehen, die Zeugenverhöre mit unverkennbarem Interesse für das Ungünstige anzustellen, den mildernden Umständen kaum einige Berücksichtigung zu gönnen. Wollte man in ähnlicher Weise den Lebenslauf und Charakter eines im Ganzen ehrenwerthen Mannes schildern: die Zeichnung wäre vielleicht völlig naturgetreu, und doch würden alle Andern, welche den Mann ebenfalls beobachtet und beurtheilt haben, in jener Schilderung ihn nicht wieder erkennen, weil von der ganzen Erscheinung die Lichtseiten fehlen und die Schattenseiten ins Groteske getrieben sind. Die Verff. sind sich dieser ihrer Verfahrungsweise wohl bewußt; aber, sagen sie, „man kann eine Institution lieben und ehren und doch zugleich ihre Schattenseiten aufdecken, ihre Gebrechen rügen und die schädlichen Wirkungen dieser Gebrechen geflissentlich hervorheben" (S. IX). Diese geflissentliche Hervorhebung und ihre starke Sprache halten sie für nothwendig, um noch wenigstens einigermaßen einen heilsamen Erfolg ihres Mahnrufes hoffen zu dürfen. Unser Erachtens konnte das Mißbräuchliche, Usurpirte, Verwerfliche in der zeitweiligen Stützung und Anwendung der Primatialgewalt ungeschminkt dargestellt werden neben gleichzeitiger bereitwilliger Anerkennung der Wohlthaten, welche ihre Geltendwerdung gerade in diesen bestimmten Formen unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen der Kirche und der Gesellschaft überhaupt vermittelt hat und noch vermittelt. Gehen wir nun zum Inhalte des Buches über.

Die Einleitung liefert eine Art von Indicienbeweis dafür, daß mit dem bevorstehenden Concil die Vollendung des päpstlichen Absolutismus beabsichtigt werde. Hieher zählt auch die Vermuthung, daß neuestens von Rom aus „an die Provincialsynoden die Weisung ergangen" sei, sich über die Infallibilität des Papstes „im bejahenden Sinne auszusprechen" und so die spätere Dogmatisirung vorzubereiten. Zu diesen Synoden gehört

auch die Kölnische vom Jahr 1860 (S. 6). Diese Synode nun, nachdem sie in herkömmlicher Weise sich über den Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit ausgesprochen, erklärt sich allerdings dahin, daß die Bischöfe das unfehlbare kirchliche Lehramt auch bethätigen durch Anschluß an die Entscheidungen des Papstes (exercent — sc. magisterium etc. — demum, dum sequuntur sententia praeeuntem et pro summa auctoritate fidei controversias dirimentem summum pontificem etc.). Es geschieht dies namentlich unter Berufung auf Conc. Lat. IV. c. 5 und auf die vierte der vom Papste verworfenen gallicanischen Propositionen (Conc. prov. Col. P. I. c. 24. p. 57). Da aber diese Synode, wie leicht darzuthun wäre, auch anderwärts unter Lehrmeinungen eine Auswahl trifft, welche möglicher Weise durch ein allgemeines Concil auch abgelehnt werden könnten, so darf aus jenem Lehrverhalten derselben nur gefolgert werden, daß sie die gallicanische Auffassung unseres Fragepunktes nicht theilte, und nicht theilen konnte, wenn sie auf eine Bestätigung ihrer Decrete durch den apostolischen Stuhl rechnen wollte.

Es zerfällt dann das Buch selbst in drei dem Umfange nach sehr ungleiche Abtheilungen, entsprechend den doctrinellen Hauptmaterien, welche von den Herausgebern der ‚Civilta' und ihren Gesinnungsverwandten als die wichtigsten Lehrvorwürfe des bevorstehenden Concils in Anregung und Empfehlung gebracht worden sind, also Dogmatisation I. des Syllabus in der von P. Schrader u. A. vorgeschlagenen Fassung und vorgetragenen Vertheidigung, II. der leiblichen Himmelfahrt Mariä, III. der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes.

In Bezug auf den Syllabus beschränken sich die Verff. darauf, etwa zehn Sätze einer Kritik zu unterziehen, was bei der großen Zahl der darin verworfenen Propositionen sich wirklich als bescheiden ausnimmt. Ohne uns hier abermals auf die Frage einzulassen, welche Autorität dem Syllabus zukomme, können wir an „Janus" unbedenklich das Zugeständniß machen, daß die betreffenden Sätze in dem speciell gemeinten Sinne der bezüglichen päpstlichen Erlasse zu verstehen seien und nicht so ohne Weiteres, wie geschehen, generalisirt werden dürfen, sowie auch, daß manche Erklärungen und Vertheidigungen des Guten, oder vielmehr des Schlimmen, viel zu viel geleistet haben, wofür aber lediglich die Urheber verantwortlich sind. Wir gestatten uns nur noch hinzuzufügen, daß bei dem in den nichttheologischen Kreisen vorhandenen geringen Verständniß für die scholastisch-theologische Terminologie und der möglichen Vieldeutigkeit einzelner Thesen dem großen gebildeten Publicum gegenüber die Form des Syllabus sich nicht besonders empfiehlt, sowie es auch in jedem zutreffenden Falle sehr wünschenswerth sein möchte, daß jede einzelne reprobirte Proposition genau qualificirt würde. Wäre im vorliegenden Falle letzteres geschehen, dann hätten die Verff. nicht wiederholt behaupten können, daß die von ihnen bekämpfte Partei die Dogmatisirung des g a n z e n Syllabus betreibe, weil bekanntlich nur solche Lehren als h ä r e t i s c h verworfen werden können, welche mit dem Bestande der offenbarungsmäßigen Wahrheit im Widerspruch stehen, sowie auch nur offenbarungsmäßige Lehren zu formellen Dogmen können erhoben werden. Weiter haben wir zu erinnern, daß es sich in einzelnen Thesen nur um das Princip handelt, also weder um die Auslegungen von Schneemann u. A., noch selbst um die Anwendung, welche dasselbe unter ganz bestimmten Zeitverhältnissen erfahren hat. Nehmen wir Beispiele! Die Halsgerichtsordnung Karls V. berechtigt noch nicht, dem Staate alle Strafgewalt abzusprechen. Ebenso gab die Wahrheit, daß die Kirche geistige Zwecke mit geistigen Mitteln verfolge, dem Kanonisten Nuytz keineswegs die Befugniß, dem kirchlichen Forum alle das Leibliche und Zeitliche berührende Strafgewalt abzusprechen, d. h. den kirchlichen Richter der Competenzüberschreitung zu bezüchtigen, wenn er den Schuldigen zu einer derartigen Strafe verurtheilt. Oder sollte wirklich der Priester im Bußgerichte den Schlemmer nicht zu Fasten und Casteiungen, den Geizhals und Wucherer zu reichlichen Almosen, den Tagdieb zu außergewöhnlich anstrengenden Arbeiten verurtheilen können; sollte er wirklich, weil er kirchlicher Richter ist, nur Gebete, Betrachtungen und Werke der geistlichen Barmherzigkeit als Buße auflegen dürfen? Ist die privatio beneficii aus dem kanonischen Recht zu tilgen? Sollen unwürdige Priester nicht mehr zur Pönitenz in Klöster oder domus demeritorum verurtheilt werden können? Das Schlimmste in dieser Partie ist indessen der Vorwurf, daß das Papstthum ein principieller Feind der bürgerlichen und politischen Freiheit sei, alle gut Päpstlichen demnach ebenso denken und handeln müssen. Wir treten in die Discussion hierüber nicht ein, sondern bemerken nur, daß das grellste der angeführten Beispiele nicht zutrifft. Nicht der auch der kirchlichen Freiheit und Selbständigkeit zu Gute kommende I n h a l t der englischen magna charta libertatis hat Innocenz III. zu seinem S. 25 f. geschilderten Einschreiten vermocht, sondern die revolutionäre Art der Ertrotzung derselben (Alzog, Handb. der Kirchengesch. 8. Aufl. II. 38 f.). Wir zählen wahrlich nicht zu denen, welche irgend einer Art von Despotismus das Wort reden möchten; aber um deßwillen können wir uns nicht dazu verstehen, das Unrecht als solches, gehe es aus von wem immer, als etwas sittlich Erlaubtes und selbst Verdienstliches zu begrüßen, weil etwa seine Folgen uns gefallen oder selbst einen wahren Fortschritt in dem freiheitlichen Leben der Völker begründen helfen. Wir glauben hiemit der Gesinnung Ausdruck gegeben zu haben, welche das bürgerliche und politische Verhalten der alten Kirche bestimmte, und wenn die Päpste der spätern Zeit theoretisch und praktisch an den daraus fließenden Grundsätzen festhielten und dies selbst dann, wo Kirchenfeinde und Kirchendränger die Vortheile davon ernteten, so können wir uns zu mißbilligenden Aeußerungen nicht entschließen. Daneben behalten wir uns auch das Recht vollkommen frei, alles Liebäugeln mit dem Despotismus und der Bureaukratie, dessen sich die Curie zeitweilig schuldig gemacht haben sollte, mit den Verff. zu mißbilligen und als ein Unglück nicht allein für die kirchliche, sondern für die gesellschaftliche Ordnung überhaupt zu betrachten, so günstig auch für die kirchlichen Interessen die augenblicklichen Folgen eines solchen Verhaltens gewesen sein mögen.

Zum zweiten, ganz kurz behandelten Punkte: „Das neue Mariendogma," erlauben wir uns nur zu bemerken, daß an dieser Stelle eine kurze Untersuchung der Frage über das Verhältniß der Lehrmeinung von der Himmelfahrt der Gottesmutter zum mariologischen Dogma überhaupt angezeigter gewesen wäre, als der Vorschlag, das Concil möchte die katholische Welt auch mit der Dogmatisirung der jesuitischen „Probabilitätslehre" und mit dem Gesetze beschenken, daß sofort alle kirchlichen Gelehrtenschulen den Jesuiten zu überliefern seien (S. 39).

Die dritte Abtheilung: „Die päpstliche Unfehlbarkeit," nimmt von S. 40 an den ganzen Raum des Buches für sich in Anspruch. Wie vielerlei Material für diese scheinbar einfache dogmatische Frage von den Verff. in Verwendung gebracht worden sei, mögen unsere Leser aus den Titeln der Inhaltsanzeige entnehmen:

Der Ultramontanismus. Folgen des Unfehlbarkeitsdogma's. Irrthümer und Widersprüche der Päpste. Stellung der römischen Bischöfe in der alten Kirche. Der Primat in der alten Kirchenverfassung. Zeugnisse der Kirchenväter über den Primat. Pseudo-Isidor und seine Wirkungen. Die Gregorianischen Fälschungen. Rückblick auf die frühesten römischen Fictionen (das Papstbuch, die Schenkung Constantins, Schenkungen Pipins und Karls des Großen). Gratians Decret. Gratians Autorität. Fortschritte der Papstgewalt im 12. und 13. Jahrhundert. Legatenwesen. Exemtionen und Dispensen. Das Pallium. Plenitudo potestatis. Appellationen. Pfründenvergebung. Reservationen. Obedienz-Eid. Eingriffe in die Diöcesen. Verschuldung der Bischöfe. Zerrüttung der Kirche. Persönliche Stellung der Päpste. Centralisation durch die Curie. Die Päpste und die Concilien im Mittelalter. Vernachlässigung der Theologie in Rom. Vorherrschen der Jurisprudenz. Das Cardinalscollegium. Die Curie. Urtheile der

Zeitgenossen. Stimmung im 13. und 14. Jahrhundert. Die Inquisition. Die Hexenprocesse. Neue Fälschungen durch die Dominicaner. Ihre Folgen. Die Unfehlbarkeit bestritten. Irrthum der Reordination. Gefälschte Geschichtschreibung. Spanische Geschichtsfälschung. Der falsche Cyrillus. Die Interdicte. Die Kirchenspaltung. Concil von Constanz. Concil von Basel. Kirchenvereinigung mit den Griechen. Die pragmatische Sanction von Bourges. Päpstliche Erfolge. Reaction des Papstthums. Rom und die Concordate. Stimmung und Zustände im 15. Jahrhundert. Lateranische Synode. Sicherheit der Curie. Kanzlei-Taxe. Conecte und Savanarola Italien und die Curie. Stimmen in Italien. Leo X. Die französischen Bischöfe über Rom. Cajetans Geständniß. Contarini. Geständnisse der italienischen Bischöfe und der Legaten in Trient. Die Trienter Synode. Stimmung in Deutschland. Die italienischen Theologen über Unfehlbarkeit. Hadrian VI. Geständnisse der Unfehlbarkeitsvertheidiger. Bulle Pauls IV. Die Abendmahlsbulle. Der Jesuitenorden und die päpstliche Unfehlbarkeit. Bellarmin. Baronius — neue Fälschungen. Die Lehrentscheidung ex cathedra. Kirche und Papst bezüglich der Unfehlbarkeit. Die Päpste unter dem Einfluß der Unfehlbarkeitsmeinung. Begriff der conciliarischen Freiheit.

Das ist ein Reichthum des Materials zum Erdrücken. Ref. würde demselben hierorts nicht vollständig gerecht werden können, auch wenn ihm das Dreifache des ihm vergönnten Raumes zur Verfügung stände und wenn seine kirchenhistorischen und kanonistischen Detailkenntnisse ihren dermaligen Bestand weit überträfen. Zum Glück ist weder das eine, noch das andere für den nächsten Zweck, die Concilsfrage, unerläßlich. Mit einer Detail-Widerlegung, soweit eine solche nach den Grundsätzen der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit möglich ist, mögen sich jene befassen, deren Extravaganzen diesen Gegensatz herausgerufen haben. Wir thun in Kürze, was unseres Amtes ist.

Eingang und Schluß dieser Abtheilung lassen Charakter und Zweck ihres Inhaltes mit wünschenswerthester Klarheit erkennen: Verwerflichkeit des päpstlichen Absolutismus in seinen Zielen und Mitteln einerseits, und Erweckung gründlichen Mißtrauens gegen das bevorstehende Concil auf der andern Seite. „Wenn wir von der Kirche reden," so sagte z. B. der deutsche Jesuit Gretser, „so meinen wir den Papst," und schon früher hatte Cardinal Cajetan gelehrt: „die Kirche (Gläubige, Klerus und Bischöfe) ist die Sclavin des Papstes" (S. 40). Dies wäre demnach das „l'église c'est moi", dessen Verwirklichung ein hervorragender Theil der Papstgeschichte gewidmet gewesen und welches durch das nächste Concil zum Abschluß kommen soll. Dieses Concil nämlich soll dem ganzen Gebäude die Krone aufsetzen, die Unfehlbarkeit des Papstes zum Glaubenssatz erheben. Indessen „volle, wahre Freiheit für Jeden, Freiheit von moralischem Zwang, von Furcht und Einschüchterung und von Bestechung gehört zum Wesen eines Concils." Wird das bevorstehende diesen Charakter haben?

Mit vollem Rechte hat man im 16. Jahrhundert in halb Europa, als über das Concil verhandelt wurde, die beiden Forderungen gestellt, daß es nicht in Rom, nicht einmal in Italien gehalten werde, und daß die Bischöfe von ihrem Obedienz-Eide entbunden würden. Das neuestens angesagte Concil wird nicht nur in Italien, sondern in Rom selbst gehalten werden, nnd schon ist angekündigt worden, daß es als das sechste lateranische [? Vaticanum I.] treu an das fünfte sich anschließen werde. Damit ist alles gesagt — auch dies gesagt, daß, was auch immer der Gang der Synode sein möge, eine Eigenschaft derselben nie beigelegt werden wird, nämlich die, daß es ein wahrhaft freies Concil gewesen sei (S. 446).

Abgesehen nun davon, wo, in welchem Sinne und Zusammenhange die Aeußerungen von Gretser und Cajetan gemacht seien (der literarische Nachweis fehlt a. a. O.), so kommt doch für den vorliegenden Fall alles darauf an, von welchen Gesinnungen das Vatican-Concil selbst beseelt sein wird. Land und Oertlichkeit der Versammlung, Schmeicheleien, Drohungen, Subventionen und dergl. können auf Männer von Ehre und Gewissen keinen maßgebenden Einfluß ausüben. Von ernstem Belange kann also nur der Hinweis auf den „Obedienz-Eid" der Bischöfe sein. Lauten nun auch die (S. 446, Note 475) mitgetheilten Hauptstellen ganz augenscheinlich nur auf die regelmäßige bischöfliche Amtsverwaltung, so wollen wir dennoch deren Gültigkeit auch für die conciliarische Thätigkeit der Bischöfe als selbstverständlich annehmen. Wie aber, kann ein eidtreuer Mann zu Maßregeln seine Zustimmung geben, welche nach seiner Ueberzeugung das Ansehen und die Macht des Papstes und der römischen Kirche, anstatt zu befestigen und zu mehren, zu erschüttern und zu untergraben geeignet wären? Dabei kommt noch in Betracht, daß der Bischofseid den Priestereid nicht aufheben oder abändern kann. Dieser aber verpflichtet auf das Katholischsein in der Lehre, somit auf diejenigen Wahrheiten und nur auf diese als Dogmen, welche in der Schrift und apostolischen Ueberlieferung enthalten sind.

Was zum Erweise der Unstatthaftigkeit der Dogmatisation der päpstlichen Infallibilität die stärkste Partie dieses Buches sein sollte, ist die schwächste: der dogmengeschichtliche Gegenbeweis. Gleich der erste Anlauf (S. 54) ist ein verunglückter. Innocenz I. u. A. haben nicht gelehrt, daß die Communion, sondern daß die Taufe den unmündigen Kindern zur Seligkeit nothwendig sei. Die Bezugnahme auf Joh. 6 ändert nichts an diesem Thatbestande. Es liegt daher auch der Fall eines Widerspruches mit Conc. Trid. sess. 21. cap. 4. cf. can. 4 nicht vor. Verhielte es sich anders, Augustinus, auf welchen in der Note Bezug genommen wird, hätte sich seines großen Lobes darüber enthalten (*Aug.* contr. Iulian. I. c. 4. n. 13 [Opp. X, 648]. Ep. 182. Innoc. ad Conc. Milevit. n. 5 [*Aug.* Opp. II, 785]. — Der nächste Fall von der Reordination liegt ganz anders, als es den Verff. scheint, wie schon eine genauere Einsichtsnahme von der angerufenen Gesetzesstelle erkennen läßt (S. 54 ff. vgl. caus. I. q. 7. c. 24). Die Frage war nicht, ob das Sacrament der Weihe wiederholbar sei, sondern ob eine in bestimmten Fällen und von bestimmten Ordinanten ertheilte Weihe eine wahre (wenn auch unerlaubte) Weihe sei. Der begründete Zweifel an letzterm berechtigte zur Anwendung des Satzes: Qui nihil habuit, nihil dare potuit. Ob und in wie weit der Zweifel objectiv begründet war, vermögen wir aus Mangel an genauer Einsicht in die Thatbestände mit Sicherheit nicht zu beurtheilen. — Unter den weitern angerufenen Fällen, die Sacramentenlehre betreffend (S. 57 ff.), deren gründliche Besprechung uns viel zu weit führen würde, ist der stärkste von Papst Stephan II., „welcher bestimmte, daß eine mit Wein ertheilte Nothtaufe ein gültiges Sacrament sei." Hefele (Conciliengesch. III. 542) scheint die Wirklichkeit des Vorfalls („soll"!) und somit auch die Echtheit des Actenstückes zu bezweifeln. Das Weitere gibt der genannte Gelehrte mit folgenden Worten:

Wichtig ist (in der fraglichen Antwort des Papstes) die Nummer 11 des Inhalts: wenn Jemand ein todkrankes Kind, weil durchaus kein Wasser zu haben, mit Wein tauft, so soll er nicht gestraft werden, et infantes sic permaneant in ipso baptismo, d. h. sie sollen nicht nochmals getauft werden. Mansi u. A. halten diese lateinisch angeführten Worte für ein Glossem.

Völlig unerfindlich ist uns, was die Verff. mit folgendem Passus erreichen wollen: „Wenn dieses Decret des Papstes (Eugens IV. „pro Armenis") wirklich Glaubensnorm wäre, dann hätte die morgenländische Kirche statt sieben nur noch vier Sacramente; die abendländische Kirche würde mindestens acht hundert Jahre lang drei Sacramente entbehrt haben" u. s. w. (S. 64). Sie können doch, wenn sie anders in einem beliebigen umfangreichern dogmatischen Werke über die Sacramentenlehre sich näher umgesehen, ihre Glossen zum Decret nicht für wahrhaft begründend erachten.

Auch in der Ausbeutung der Väter-Literatur für ihre Zwecke sind die Verff. nicht viel glücklicher. Es ist z. B. in gewissem Sinne wahr, daß der h. Augustinus über die Lehre von der Kirche „mehr geschrieben (d. i. sich häufiger geäußert), als alle andern Väter zusammengenommen" (S. 34); aber eine eigene Abhandlung hat er diesem Gegenstande nicht gewidmet; selbst seinen zwei Büchern de moribus ecclesiae catholicae et de moribus

Manichaeorum lag der hier in Rede stehende Gegenstand fern. Gleichwohl ist die gelegentliche, aber in ihrer Beweiskraft angezweifelte Aeußerung Augustins (Ep. 43. n. 8) noch lange nicht sein Alles über den römischen Primat. In demselben Actenstücke kommt auch noch anderes vor (n. 2), und die am Schlusse einer Predigt gethane Aeußerung dürfte geeignet sein, manche zweifelhafte Gegenstellen aufzuwiegen: Iam de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error (Serm. 131. c. 10. Opp. V, 734. Vgl. S. 74). Auch dürfte das Gesuch der afrikanischen Bischöfe an den Papst, ut statutis nostrae mediocritatis etiam apostolicae sedis adhibeatur auctoritas (*Aug.* Ep. 175. n. 1; cf. n. 3: Maiore gratia de sede apostolica praedicas etc. Opp. II, 760) immerhin zu beachten sein. Andere Aeußerungen (Ep. 190. c. 6. n. 22. c. Cresc. III. c. 24. n. 38 etc.) möchten wenigstens einige Berücksichtigung verdient haben. Hinsichtlich der Behauptung, daß die für den Primat classischen Bibelstellen (Matth. 16, 18; Joh. 21, 15 ff.; Luc. 22, 32 ff.) von keiner namhaften patristischen Autorität „auf die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri" ausgelegt würden (S. 97 ff.), begnügen wir uns, auf den Commentar von Calmet zu verweisen, wo sich die Namen Augustinus und Ambrosius beispielshalber vorfinden, sowie auf die bekannte Thatsache, daß die renommirtesten patristischen Autoritäten im römischen Bischof den Amtsnachfolger des h. Petrus erblicken. Die Folgerung ergibt sich von selbst.

Die Verff. würden dem Standpunkt, den sie vertreten, besser gedient haben, wenn sie ein ruhigeres und gründlicheres Verfahren beobachtet und namentlich die Unfehlbarkeitsfrage von der Primatialfrage sorgfältig getrennt hätten. So aber sind sie selbst in denselben Fehler gefallen, welcher vielen ihrer Gegner anklebt, und haben sich nicht zu beklagen, wenn man der Vermuthung Raum gibt, daß die formelle Lehre von der Primatialgewalt nicht zu ihren Lieblingsdogmen zähle.

Bonn. Dieringer.

Archäologie.

Die harmonikale Symbolik des Alterthums von **Albert Freiherr von Thimus.** Erste Abtheilung. Die esoterische Zahlenlehre und Harmonik der Pythagoreer in ihren Beziehungen zu älteren griechischen und morgenländischen Quellen insbesondere zur altsemitisch-hebräischen Ueberlieferung. Köln, M. Du Mont-Schauberg 1868. XXIII u. 399 S. 4. 6 Thlr.

Wenn der gelehrte Autor S. 36 sagt, „er habe so lange als irgend möglich es vermieden, gegen irgend Jemanden den Titel seiner Arbeit zu nennen; er würde auch jetzt noch, hätte er nicht den Einspruch des Hrn. Verlegers zu befürchten, das vorliegende Buch am liebsten ohne Titel erscheinen lassen:" so fühlt auch der Recensent sich in Verlegenheit, wie er dieses denkwürdige Buch nennen, unter welche Kategorie er es subsumiren und wie er demselben die gebührende Anerkennung aussprechen soll. Es ist ein Werk von monumentaler Bedeutung, zeugt von immensem, vielseitigem und gründlichem Wissen, von feinem kritischem Tacte und einem ausgeprägten Adel der Gesinnung. Es dürfte kaum einen zweiten praktischen Juristen geben, der neben seiner Fachwissenschaft noch einen so tiefen Blick in die manchfachsten Wissensgebiete gethan hat, aber auch in der Lage ist, das klar Erkannte in so plastisch-anziehender Weise dem Papiere anzuvertrauen. Der Verf. documentirt sich bei seinen archäologischen Forschungen als Geistesgenosse eines Görres, Windischmann, Molitor, Lasaulx und ähnlicher Theosophen; aber auch mit den Resultaten der modernen Naturwissenschaft ist er genau vertraut und findet sich mit denselben in correctester Art ab. Der erhabene Idealismus, welcher dem ganzen Werke eine höhere Weihe verleiht, hindert unsern Gelehrten nicht, auch der Realität besonnen ins Auge zu blicken. Dieser Umstand sichert der epochemachenden literarischen Erscheinung die Zukunft.

Mit Vorliebe geht Th. auf die Lösung der räthselhaften Aussprüche des „dunklen" Heraklit ein, welchen auch der sel. Lasaulx bei seinen Vorträgen gern seinen „alten Freund" nannte. Bekanntlich sagte nun aber Sokrates von der mysteriösen Heraklit'schen Schrift, welche dieser im Tempel der Diana zu Ephesus niederlegte: „Was ich davon verstand, ist vortrefflich; darum muß dasjenige, was ich nicht verstand, noch vortrefflicher sein." Aehnliches dürfte dem Kritiker bei Würdigung unseres Werkes begegnen. Was die mythologischen, symbolischen, linguistischen, theologischen, philosophischen, historischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Deductionen betrifft, so hielt sich Ref. für competent, ein Urtheil abzugeben und hatte er sogar die Genugthuung, auf viele Grundanschauungen zu stoßen, die er selbst seit Jahren mit wissenschaftlicher Ueberzeugung vertritt. Was aber die musikalischen Doctrinen anlangt, so bekundet der Verf. eine so außerordentliche und bewunderungswürdige Tiefe und Feinheit, daß ihm wohl in dieser Hinsicht nur Wenige ganz folgen können. Es tritt uns hier eine Philosophie der Musik entgegen, die einzig in ihrer Art ist. Sogar mancher Musik-Virtuose dürfte solcher Leistung gegenüber in mehr denn einer Hinsicht zum Schüler werden. Ref. wenigstens dankt dem Verf. in dieser Beziehung sehr vieles. „Was ich (insofern) davon verstand, ist vortrefflich; darum muß dasjenige, was ich nicht verstand, noch vortrefflicher sein."

Die moderne Naturwissenschaft, stolz auf ihre Erfolge, schaut nicht selten mit Souveränetät und mitleidsvollem Selbstbewußtsein auf die mystischen Träumereien der Pythagoreer. Daß Keppler, Galilei, Descartes, Leibniz u. A. über die Leistungen des Philosophen von Kroton ganz anders dachten, kümmert viele unserer streng „exacten" Forscher sehr wenig. Und doch müssen die tiefsinnigsten unter ihnen zugestehen, daß (so zu sagen) eine strenge Mathematik im Weltall herrscht, eine unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit, welche durch Pythagoras in symbolischer Form ihren Ausdruck fand. Hier stoßen wir nicht auf willkürliche Erdichtungen, sondern auf wirkliche Naturgesetze und deren geistreiche Conception. Es gehört nur ein Stück von der idealen und religiösen Pythagoreischen Geistesrichtung dazu, um den alten Weisen wenigstens annähernd zu begreifen. Allerdings, wenn selbst ein Whewell und Fortlage noch dem alten Märchen Glauben schenken, Pythagoras sei zufällig an einer Schmiede vorübergegangen und durch das Hämmern von vier Gesellen auf die Entdeckung der Prim, Quarte, Quinte und Octave, sowie zur Auffindung der Zahlenrationen der musikalischen Intervalle veranlaßt worden: so ist es bei den Kleinern noch mehr zu entschuldigen, wenn sie den Schlüssel zur harmonikalen Symbolik des Alterthums nicht finden konnten.

Wo liegt nun aber der Grund für dieses lange vererbte Mißverständniß bezüglich des alten mathematischen Philosophen? Th. hat meines Ermessens die eigentliche Ursache für diese historische Erscheinung entdeckt. Er behauptet nämlich nicht bloß, sondern weist auch urkundlich nach, daß die Lehre der Pythagoreer, wie diejenige aller ältern priesterlichen oder philosophischen Geheimbünde, sich in eine esoterische, für die Eingeweihten bestimmte, und in eine exoterische, für neu eingetretene Mitglieder des Ordens und die außerhalb desselben Stehenden eigens ersonnene, spaltet. Darauf liegt der Tenor des Buches. Insbesondere wird der Beweis angetreten, daß der Gegensatz jener beiden Zweige und Methoden der Lehrart sich in weitgreifendster Weise auch durch die ganze inductive Behandlung wissenschaftlicher und technischer Fragen und namentlich der musikalischen Lehrsätze hindurchzog. Es stand nämlich nicht nur die eigentlich philosophische Forschung, sondern auch das exacte arithmetische und geometrische, das astronomische und physikalische Wissen der Schule in seiner specula-

tiven Anwendung auf die obersten Urgründe alles Erkennens in der engsten Beziehung zu den Symbolen der heiligen, religiösen Ueberlieferung des Gründers der Schule. Nicht in Griechenland, sondern in der semitisch-hebräischen Tradition, in der Kabbala, und sogar in dem fernen China findet der Verf. die ersten Anfänge der harmonikalen Symbolik. Aus diesen Quellen habe auch Pythagoras geschöpft. Der Gedanke ist wohl an sich nicht neu; denn die Krotoniaten nannten den Meister schon den „hyperboreischen Apollon;" die Hyperboreer aber waren die Chinesen, die man sich über Scythien, das heutige Rußland, hinaus wohnend dachte, als Feinde des Kriegs im steten Frieden lebend und als treue Diener des Apollon. Neu jedoch ist die grundgelehrte Art und Weise, wie der Verf. seine Grundüberzeugung nach allen Seiten wissenschaftlich zu verfestigen sucht.

Höchst instructiv ist schon die umfangreiche „Einleitung" des Werkes. Sie enthält einen gedrängten historischen Excurs, durch welchen der Boden geebnet und der eigentliche Fragepunkt in seiner wissenschaftlichen Berechtigung klar gestellt wird. Den ersten Impuls zum Mißverständniß der tiefsinnigen Pythagoreischen Doctrin gab schon Aristoteles. Er gehörte zu den exoterischen Kennern derselben. Th. regt wenigstens mit Recht den Zweifel an: „ob Aristoteles, — der keinen der Pythagoreer zum Lehrer gehabt, der nicht wie Thales und Platon Aegypten besucht und Unterweisung in den Geheimlehren der dortigen Priester genossen, auch nie wie Demokrit den Orient bereist hatte, oder, wie unverkennbar der Ephesier Herakleitos, unter dem Einflusse orientalischer Religionslehrer gestanden, ebenso wenig ein sonderlicher Liebhaber orphischer oder bakchischer Weisheit gewesen zu sein scheint, der also — abgesehen von den Vorträgen des Platon — seine Bekanntschaft mit den Pythagorischen und verwandten ältern Lehren nur aus demjenigen geschöpft haben kann, was eben der Allen zugängliche Büchermarkt von solchen Dingen bot, — in seinen Berichten und Deutungen uns esoterische oder exoterische Weisheit der Pythagoreer vorträgt" (S. 10). Seit den Tagen des Aristoxenus und des alexandrinischen Neuplatonismus überhaupt aber war der Verfall der speculativen Musikwissenschaft bei den Griechen ein so vollständiger, daß selbst Männer wie Euklid, Aristides Quintilian und Ptolemäus unfähig waren, z. B. in der Lehre von den Klanggeschlechtern und deren Färbungen auch nur einigermaßen sich zurecht zu finden. Aristoxenus hat die Harmonik nicht verbessert, wohl aber dazu beigetragen, daß fast bis zur unmittelbaren Gegenwart der echte Pythagoras unverstanden blieb. Nur dadurch erklärt es sich, wie Nesselmann u. A. ein so vernichtendes Urtheil über den Pythagoreismus aussprechen konnten. Das vorliegende Werk macht in Zukunft ähnliche Urtheile unmöglich. An der Hand der Geschichte, mit Sachkenntniß und kritischem Scharfblick werden die verkehrten, halb wahren und entsprechenden Ansichten über Pythagoras und seine Lehre ins rechte Licht gestellt.

In seinen Special-Untersuchungen hebt der Verf. mit dem vielgenannten Quadrivium an, welches bekanntlich auch beim Lehrgange im Mittelalter eine bedeutende Rolle spielt. Schon das Alterthum bezeichnet die Disciplinen desselben als den Weg zur Weisheit. Mit diesem Quadrivium steht nun aber die Zahlenlehre in der innigsten Beziehung. Um dies darzuthun, wird der Begriff der quantitativen Größe, sowie die Unterscheidung der Begriffe Größe und Menge, theilige und nicht theilige Zahlengröße treffend fixirt. Und in der That ist ohne klare Anschauung von diesen Grundbegriffen kein Verständniß der Pythagoreischen Philosophie möglich. Allein nicht bloß in Griechenland, sondern auch im Orient, bei den Chinesen, begegnet man dem nämlichen Ideengange bei Lösung dieses Problems. Mit außerordentlicher Erudition werden zu diesem Zwecke alle Ueberbleibsel der frühern chinesischen Literatur gewürdigt. Nicht bloß die Sammlung der tiefsinnigen Aussprüche altchinesischer Weisen durch Confucius, sondern auch alle andern literarischen Documente bis herauf zu den Forschungen der christlichen Missionäre, namentlich der französischen, finden eine eingehende kritische Exposition. Nicht ohne Grund meint der Verf.: „daß wahrlich, wenn die griechische Harmonik und Zahlenlehre griechischen, und die chinesische chinesischen Ursprungs ist, in Beziehung auf Zeit und Ort kaum eine schlagendere Bestätigung des alten Satzes gefunden werden könnte: daß es hier auf Erden unter der Sonne zu keiner Zeit Neues gegeben hat" (S. 79).

Dies gilt in noch höherm Grade von der Einsicht in die physikalische Natur des Tons. Man ist gewohnt anzunehmen, die von Galilei, Mersenne, Descartes, Newton, Leibniz u. A. vorgetragene physikalische Erklärung des Wesens der musikalischen Consonanz sei erst durch die akustischen Entdeckungen der Neuzeit wissenschaftlich möglich geworden. Jedoch schon Helmholtz macht S. 2 seines ausgezeichneten Werkes „Die Lehre von den Tonempfindungen" in dieser Hinsicht dem Pythagoras große Concessionen. Th. aber geht noch weiter und vindicirt dem alten Philosophen einen wissenschaftlichen Blick in die physikalische Natur des Klanges, wenn auch zugegeben werden muß, daß Pythagoras wahrscheinlich eine analytisch begründete und vollkommen entwickelte Wellentheorie in ihrer Anwendung auf Schallwellen noch nicht kannte. Es wird nachgewiesen: daß nach der Ansicht der Alten und Neuern in zwei den allgemeinen Bewegungsgesetzen entspringenden Klangphänomenen die Unterscheidung zwischen Dur und Moll wurzelt; daß ferner die Rationen der Oscillationsgeschwindigkeiten für die tonalen Durgebilde in der arithmetischen, diejenigen der Mollgebilde in der harmonischen Proportionalität gefunden werden. Aus der Begegnung und aus der wechselseitigen Durchkreuzung dieser beiden Proportionalitäten entspringt die geometrische Proportion. Die harmonikale Zahlenlehre des Alterthums stellt an die Spitze der hierauf bezüglichen Darlegungen die Erfassung des Begriffs der endlichen im Gegensatz zur unendlichen Größe. Die Formulirung dieses Gegensatzes bildet das speculative Theorem vom „Einen" und von der „unbegränzten Zweiheit." Bei Würdigung dieser Fragen wirft der Verf. in einer Anmerkung (S. 119) auch wieder einen Seitenblick auf Heraklit. Wir möchten es indessen als sehr problematisch bezeichnen, wenn er nicht abgeneigt ist, anzunehmen: Heraklit habe durch den Ausdruck *κοινὸς λόγος* in zweiter Linie auch an *ἱερὸς λόγος*, d. h. an die heilige Ueberlieferung gedacht. Es bedarf unseres Ermessens dieser Hypothese gar nicht, und der von Th. geführte Beweis bleibt doch gültig.

Im dritten Hauptstück begegnen wir sehr interessanten Untersuchungen über das Lambdoma der griechischen Arithmetiker und über die musikalischen Eigenschaften dieser Tafel im Vergleiche zu dem Abacus der Pythagoreer, welchen Boëthius genauer beschreibt. Auch diesen Abacus und die sog. indo-arabischen Zahlzeichen führt der Verf. auf altsemitischen Ursprung zurück, und thut dar, daß das dekadische Zahlensystem auch bei den mittelalterlichen Arithmetikern des 10. bis 12. Jahrh. eine bekannte Sache war. Dabei werden die wissenschaftlichen Verdienste des Papstes Sylvester II. (Gerbert) in das gehörige Licht gesetzt, aber auch die harmonikalen Zahlen der platonischen Timaios-Stelle in Betracht gezogen. Die herrschende Meinung, daß unsere heutigen Zahlen indo-arabischen Ursprungs seien, findet, außer vielen andern von Chasles entwickelten Gründen, schon darin ihre Widerlegung, daß sowohl die Indier als die Araber sich von jeher ganz anderer, von unsern zehn Zeichen völlig abweichender Schriftzüge für die Zahlen bedienen.

Der sich aus dem Lambdoma entwickelnden Intervallen-Tafel widmet der Verf. noch ein besonderes Capitel. Zunächst werden die geometrischen Eigenschaften derselben genauer untersucht. Es ergibt sich daraus, daß in derselben der Stern eines durch die Radien der wiederkehrenden Rationen eines und desselben Intervalls gebildeten Strahlenbündels sich zeigt, — eine Wahrnehmung, welche in theilweise Parallele mit dem „Sterne des Ple-

roma" bei den Gnostikern zu bringen sein dürfte. Sodann wird der Versuch gemacht, das berühmte Kosmos-Diagramm der Pythagoreer nach Anleitung der Aussprüche des Buches Jezirah wissenschaftlich zu entziffern. Mit Recht hebt der Verf. S. 177 hervor, daß zum tiefern Verständnisse des harmonikalen Baues der auf- und absteigenden Reihen der zu einem Tonsystem sich gruppirenden Klänge nach Dur- und Moll-Accorden 2c. ein geistiges Auge gehöre. Hier entscheide nicht die sinnliche Wahrnehmung, nicht die nüchterne, trockene Reflexion, sondern unmittelbare Intuition, welche hienieden nur in beschränkter Weise möglich sei. Als sinnbildlicher Ausdruck für die unendlichen Maaße der in den Tiefen der Gottheit selbst verborgenen Harmonieen finden die Zahlenreihen der wachsenden und der sich verkleinernden Größe, sowie der beschleunigten und verlangsamten geordneten Bewegung nur in den Begriffen des Unendlich-Großen und des Unendlich-Kleinen nicht sowohl ihre Schranke, als ihren einheitlichen Ausgangspunkt. Vor Gott dem Herrn ist das Unendlich-Große Null und das Unendlich-Kleine Alles, sind beide Formen dieser unendlichen Zweiheit Eins. Nicht vergebens befahl daher der sterbende Pythagoras, wie Aristides Quintilian „de musica" erzählt, seinen Gefährten, „die Töne des Monochordes anzuschlagen, andeutend hierdurch, daß die in der Tonkunst verborgenen Beziehungen auf die höchsten Wahrheiten nicht sowohl mittelst der sinnlichen Wahrnehmung gehörter Töne, als auf dem Wege der intellectuellen Betrachtung der Zahlen zu erfassen seien." Für die Geschichte der neuern Entwicklung der Geometrie aber erscheint die Lehre vom harmonischen Strahlenbündel und der harmonisch geschnittenen Transversale von hervorragender Bedeutung. Bekanntlich gründeten nämlich die bahnbrechenden Autoritäten in diesem Zweige der mathematischen Wissenschaft die systematische Entwicklung der Abhängigkeit geometrischer Gestalten von einander, sowie insbesondere die Lehre von den Kegelschnitten im Anschlusse an die Lehrsätze vom enharmonischen Verhältnisse vorzugsweise auf die Betrachtung des harmonischen Strahlenbündels und der harmonischen Proportionalität.

Eine Cardinalfrage für die Musik aber bildet die Melodik. Durch die Bestrebungen Richard Wagners ist dieselbe neuestens in den Vordergrund getreten. Der Verf. beschäftigt sich mit diesem wichtigen Thema im fünften Hauptstück, und es gelingt ihm auch in dieser Beziehung die Ehrenrettung der Pythagoreer mit dem Aufgebot streng wissenschaftlicher Gründe. Vergebens suchen wir nach einer gediegenern Ausführung, als sie uns hier geboten wird. Wie viel Absurdes wurde seit den Tagen des Aristoxenus schon über das diatonische, chromatische und enharmonische Klanggeschlecht im Verhältnisse zum Tetrachord als elementarer Type der Melodik geschrieben! Wie wenig Verständniß herrschte bezüglich des Systema maximum immutabile der Griechen! Da die Exoteriker die tiefe musikalische Bedeutung der Fünfzahl nicht erkannten, konnten sie auch nicht zur Einsicht in das Wesen der Enharmonik gelangen. Und doch beklagt schon Plutarch den Untergang des genus enharmonicum um der ernsten Würde willen, welche demselben eigen gewesen, und Aristides Quintilian berichtet, daß sich mit demselben gerade die hervorragendsten alten Musikgelehrten in ihren theoretischen Schriften vorzugsweise beschäftigten, und daß wegen dessen Gefährdung der Musiker Timotheus durch ein Decret der Könige und Ephoren aus Sparta verbannt wurde. Treffend bemerkt daher Fortlage (Das musikalische System der Griechen in seiner Urgestalt, Leipzig 1847, S. 3): „Das Ohr der Griechen empfand die melodischen Verhältnisse der Musik eben so, wie das unsrige, und man kannte bereits in der vorpythagorischen Zeit das vollständige System aller möglichen Tonleitern, wie wir dasselbe besitzen; nur mit dem Unterschiede, daß das System der Alten das unsrige in Beziehung auf rationelle Anordnung der Tonleitern unter einander schon damals noch weit übertraf." Noch viel gründlicher geht Th. auf die Sache ein, und mit geistiger Ueberlegenheit wie Sachkenntniß zerstört er all die irrthümlichen Anschauungen der alten und neuen Zeit über die Entstehung und praktische Anwendung der viersaitigen enharmonischen Tetrachord-Scala, sowie der Melodie überhaupt. Der Hellene hielt viel auf das Melos nicht bloß in der Musik, sondern auch in der Poesie und Kunst im Allgemeinen. Wer es aus der neuern Musik zu verbannen sucht, versetzt ihr den Todesstoß und untergräbt den Weg der Musik in das Menschenherz.

Der Begriff der Melodik ist jedoch so lange nicht erschöpft, als man über die Unterscheidung der Klangverhältnisse in homoiophone, symphone, paraphone, diaphone und antiphone Verbindungen ungleich hoher Töne noch nicht klar geworden. Darum widmet der Verf. auch diesem wichtigen Probleme einen eigenen Abschnitt. Es wird wissenschaftlich erhärtet, daß die Pythagoreer die Ausgangspunkte für die Bestimmung dieser Begriffe den zehn Arten der für die Zahlenlehre aufgestellten reciproken Doppeleintheilung des Verhältnisses der Ungleichheit des Größern und Kleinern entnahmen. Dabei bekundet der Verf., wie überall, wieder eine staunenswerthe Literaturkenntniß und schneidende Kritik hinsichtlich der Leistungen griechischer Harmoniker. Was über das Verhältniß der Symphonie zur Paraphonie im Gegensatze zur Diaphonie je Falsches und Wahres vorgebracht wurde, unterliegt seiner strengen wissenschaftlichen Sonde. Zugleich ergibt sich daraus, daß dem Alterthum eine mehrstimmige Harmonie, sowie der Unterschied consoner und dissoner Mehrklänge nicht unbekannt war. Sogar das früheste Mittelalter entbehrte nicht einer bis zur vollstimmigen Entwicklung consoner Accorde vorgedrungenen Polyphonie. Von der Antiphonie der Töne gibt Th. eine Begriffsbestimmung, welche von der herkömmlichen Weise allerdings abweicht, jedoch schwer zu widerlegen sein dürfte. Auf solche Weise sucht er die Wahrheit des Heraklit'schen Satzes darzuthun: „Die Lyra ist ein System gegenklingender Töne und zusammenklingender. Das aus dem Gegenüberliegenden Eine aber ist Harmonie, so der Lyra, wie des Weltalls." Wir begegnen hier in der Musik „dem spielenden Ausdruck des auch im Makrokosmos aller geordneten Gestaltung zum Grunde liegenden Gesetzes der gegenseitigen Durchdringung und Ausgleichung zwiefacher Bewegung," gewissermaßen einer „mikrokosmisch-abbildlichen Bethätigung der einheitlichen Verbindung einander durchkreuzender und dennoch sich gegenseitig bedingender Kräfte," wie wir S. 275 lesen. Das aber durchschaute Niemand klarer, als Pythagoras.

Die beiden Schluß-Capitel sind noch reicher an Details, als die vorausgegangenen. Zugleich beweist der Verf. hier vorzugsweise, über welch bedeutenden linguistischen Apparat er neben seiner eminenten Musikkenntniß gebietet. Von den gewonnenen Principien der Melodik aus wird dargethan, wie das modulatorische System allmählich seine Erweiterung und Vollendung fand. Was wir u. a. über die diatonischen Tetrachordsaiten der phrygisch-äolischen und der lydisch-jonischen Doppeloctave, sowie über die dorisch-mixolydische Dekasformel in ihrer Beziehung auf die Zahlenwerthe der Buchstaben des heiligen Namens יהוה lesen, dürfte Vielen neu erscheinen, ist aber im höchsten Grade interessant. Gleiches gilt von der Ausbildung des Dodekachordes und der Art und Weise, wie Th. die Rationen der vier letzten Zeuger des Dodekachordes mit den harmonikalen Zahlenwerthen der vier chinesischen Hexagramme Kien, Kouen, Wei-ki und Ki-ki in ein inniges Verhältniß bringt. An die Modulationslehre des altgriechischen Systemes reiht sich die Lehre von den fünfzehn Tropen der Octavengattungen an. Die Anzahl von fünfzehn Tropen entstammt der ursprünglichen Lehre der alten Schule. Das aristoxenische, vermeintlich ältere System von nur dreizehn Tropen ist jüngern Ursprungs.

Diese Andeutungen mögen genügen, um sich zu überzeugen, welcher Reichthum von Ideen in diesem Buche uns geboten wird.

Der Verf. ist auf seinem Gebiete ein ganz selbständiger Forscher, und entdeckte bei seinen gründlichen Studien eine große Zahl von neuen, bisher unbekannten Wahrheiten. Er übergab uns ein Werk, auf welches Deutschland stolz sein darf. Wer in Zukunft über Musik, namentlich über deren Genesis, etwas Gediegenes vorbringen will, kann diese Schrift nicht ignoriren. Sie zerstörte für immer eine Menge falscher Auffassungen. Wir bedauern daher, daß Fortlage von ihr keine Notiz genommen hatte, als er seine „Sechs philosophischen Vorträge," Jena 1869, der Oeffentlichkeit übergab. Der sechste Vortrag: „Ueber die Anfänge der Musik" würde dann wohl eine andere Physiognomie angenommen haben, und manche einseitige und irrthümliche Anschauung wäre ungedruckt geblieben. Allerdings ist Th. bisweilen etwas kühn in seinen Conceptionen, Combinationen und Interpretationen. Er selbst deutet mehr denn ein Mal an, daß es sich um eine Muthmaßung und wissenschaftliche Hypothese handle; allein es geschieht niemals ohne Grund. Ueberhaupt weiß der Verf. mehr, als Pythagoras und das Alterthum über seinen gewählten Gegenstand wußten. Ihm steht der Fortschritt in der Physik und Physiologie zur Seite, sowie nicht minder ein Detailwissen in der Musik, wie wir es unmöglich von dem alten Weisen in Kroton annehmen können. Darum las er vielleicht manchmal etwas in Pythagoras hinein, statt aus demselben heraus. Das ändert indessen an der Hauptsache nichts. Was Pythagoras etwa weniger klar angeschaut haben sollte, das begriff Freiherr von Thimus; und er versteht es, seine Ueberzeugung mit allen wissenschaftlichen Mitteln vor der Mit- und Nachwelt zu vertreten. Ist auch das klassische und epochemachende Werk nur einem engern Kreise zugänlich, so darf man ihm dagegen wohl mit Recht eine um so längere Zukunft verheißen. Darum sehen wir dem baldigen Erscheinen des zweiten Bandes mit großer Spannung entgegen.

Bamberg. Katzenberger.

Roswitha.

Hrotsuit von Gandersheim. Zur Literaturgeschichte des zehnten Jahrhunderts von **Rudolf Köpke.** Mit einem photolithographischen Bilde der Münchener Handschrift. A. u. d. T.: Ottonische Studien zur deutschen Geschichte im zehnten Jahrhundert. II. Berlin, Mittler & Sohn 1869. XVI u. 314 S. 8. 1 Thlr. 25 Sgr.

Die vorliegende Schrift, wohl die eingehendste und beste Monographie, welche die Literatur über die alte Gandersheimer Nonne Hrotsuit oder Roswitha besitzt, schließt sich der Schrift: „Widukind von Korvei, Berlin 1867" an, in welcher S. 39—45 sich eine Untersuchung der Frage befindet, ob Widukind das panegyristische Werk der Nonne gekannt und benutzt habe, — eine Untersuchung, deren affirmatives Resultat von Aschbach in seiner bekannten und viel besprochenen Schrift: Roswitha und Conrad Celtes, 2. Aufl., (vgl. Sp. 55), gerade im entgegengesetzten Sinne ausgebeutet ward, welche Ausbeutung im Vereine mit den übrigen Behauptungen Aschbachs wohl die Hauptveranlassung zum Erscheinen dieser trefflichen historischen Forschung Köpke's wurde, die auf jeder Seite den tiefen Ernst kund gibt, mit dem der Verfasser seine „Studien" machte. Das in neun Abschnitte getheilte Buch — 1) Literatur; 2) Leben und Schriften im Allgemeinen; 3) Legenden und Dramen nach ihren Quellen; 4) Die historischen Gedichte; 5) Gelehrsamkeit und Form; 6) Rückblicke; 7) Legende, Drama und Geschichte; 8) Kirchlicher Standpunkt; 9) Beilagen — verdient es nach diesen seinen neun Theilen besprochen zu werden.

Der Verf. beginnt 1. „Literatur" S. 1—25 mit einer allgemeinen Betrachtung über den Anklang, den ein Schriftsteller bei seinen Zeitgenossen findet, welcher, sei er nun größer oder kleiner, nie der erschöpfende Ausdruck seines Wesens werden könne, weil hier noch gar viele Factoren eintreten, deren Wirksamkeit sich erst auf späte Jahrhunderte vertheilt. Eine solche Schriftstellerin war die Nonne Hrotsuit, deren Ruf nahezu vier Jahrhunderte verschollen war, bis die spätere Zeit der Richter aber auch zugleich der Bewunderer ihrer Werke ward, welche ihre eigene Zeit kaum in ihrem vollen Werthe zu würdigen verstand, wie schon der Umstand zeigt, daß während sich von einem Sigbert und andern Chronikschreibern zahllose Handschriften vorfinden, von Hrotsuits Werken sich nur eine einzige Handschrift erhielt, obschon sie als dramatische Dichterin ihrer Zeit vorausgeeilt war. Denn es gibt „der Dichterin einen universalen Charakter in der vorwiegend einseitigen literarischen Richtung jener Periode, daß sie sich in den Besitz des epischen und des dramatischen Stils zu setzen vermochte, während die wenigsten Schriftsteller kaum jenes mächtig waren." In diesem Abschnitte will nun der Verf. einen Ueberblick der literarischen Schicksale Hrotsuits geben, den Spuren der Benutzung im Mittelalter folgen, „alles, was man ihre Literatur nennen kann, zusammenfassen." Als erste, aber auch nahezu einzige Spur einer Benutzung der im 10. Jahrh. verfaßten Schriften derselben weist der Verf. auf die im J. 1216 in niederdeutscher Sprache gefertigte Reimchronik des Stift-Gandersheimischen Priesters Eberhard hin, wo sich eine mit der Hrotsuit'schen Dichtung fast gleichlautende Stelle findet. (Eberhard II. 10. Hrotsuit, Primordia 21.) Der Verf. versucht in der ersten Beilage: „Der Presbyter Eberhard und zwei andere Chronisten von Gandersheim" S. 229—237, mehrere Nachweise über die Benutzung der Hrotsuit beizubringen; und in der That spricht für eine solche, wie die ungemein fleißige Vergleichung zeigt, die höchste Wahrscheinlichkeit. Mit Eberhards Zeugniß schwindet auf mehr als dritthalbhundert Jahre jede Spur ihrer Benutzung oder auch nur Namensnennung. „Einer Entdeckung bedurfte es . . . um ihr in der Zeit der Restauration ihre Stelle in der Literatur wieder zu geben. Die Ehre dieser Rettung gebührt den Humanisten, namentlich Conrad Celtis." Die diesem von Aschbach vorgeworfene Falsification verweist der Verf. in eine eigene Beilage, auf die wir später kommen werden, indem er im Contexte jedes fernere Wort für überflüssig hält, „da die Echtheit der Handschrift die Widerlegung der Hypothese und Celtis' eigene Rettung ist." Celtis ist der erste Herausgeber ihrer Werke und in eben seiner Ausgabe von 1501 nennt er sich auch deren Entdecker, obschon vor ihm bereits im Jahre 1494 Johannes Trithemius sie in seinem zu Basel durch Johann Amerbach gedruckten „Liber de Scriptoribus Ecclesiasticis" Fol. 59 mit den Worten aufführt: Rosuida nobilis mulier in Saxonia nata: in Gandeshemensi coenobio quod non longe ab Hildeshem distat sacromonialis: miro ingenio et doctrina claruit: et in utroque scribendi genere admirabilis. Ad virgines enim sacratas castitatem et continentiam hortando latino sermone conscripsit: Comoedias sex u. s. w. Wenn nun deshalb Köpke sagt: „Sehr fraglich ist es, ob er (Trithemius) nicht die Handschrift früher kannte; dann wäre er der Entdecker" und damit S. 8 die Worte des Trithemischen Briefes vom 11. April 1495 an Celtis: Rosvidam needum rescripsi in Verbindung bringt, sie dahin erklärend: „Das soll schwerlich heißen: abgeschrieben, sondern umgeschrieben, umgearbeitet" und diese Umarbeitung auf den Artikel „Rosuida" im „Catalogus de illustribus viris Germaniae" (mitgetheilt S. 10) bezieht, so können wir ihm hierin nicht beistimmen. Celtis würde sicherlich einem Manne wie Trithemius gegenüber es nicht gewagt haben, sich als Entdecker zu rühmen, wenn er es nicht gewesen wäre. Er war es zweifelsohne, der dem Trithem, von dem er wußte, wie er sich mit jenem Literaturwerke, das man heute Schriftsteller-Lexicon nennen würde, befaßte, die erste Notiz über Hrotsuit mittheilte und später den Codex selbst zur Abschrift mittheilte. Trithem hat ihn jedenfalls begierig gelesen, seine Notizen in Folge

der Lectüre ergänzt und dann den Codex, wie er sich heute noch in der gräflich von Schönborn'schen Bibliothek zu Pomersfelden als „Cod. cart. N. 2883" findet, eigenhändig abgeschrieben. Im übrigen hat Köpke mit wahrer Eleganz die erste Ausgabe und deren Entstehungsgeschichte beschrieben, wobei er noch speciell gegen Aschbach bemerkt: „Welche Prädicate Celtis auch der Hrotsuit beilegen möge, ich stelle sogleich fest, mulier Cimbrica hat er sie nicht genannt, weder in dieser Vorrede noch meines Wissens sonst wo," — ein Punkt, auf den K. S. 249 abermals zurückkommt, der aber durch meine Recension der Aschbach'schen Schrift im ‚Theol. Lit.=Bl.' Sp. 102 sattsam aufgeklärt wurde, wie nicht minder Sp. 61 das die Charitas Pirkheimer'sche Correspondenz Betreffende, auf die K. S. 13 zu sprechen kommt. Da theilt er auch mit, daß Adam Werner von Themar, Erzieher der Söhne des Pfalzgrafen Ruprecht, ein Freund des Celtis und Trithem, den Abraham 1503 ins Deutsche übersetzt habe, so wie daß der Doge von Genua, Baptista Fulgoso, der Hrotsuit in seinem Buche: De dictis factisque memorabilibus collectanea — nach der Mailänder Ausgabe von 1509 — gedenke, wobei Trithem übrigens sein Führer war. Es versteht sich von selbst, daß dieser Zeuge, weil lediglich auf Trithem gründend, keinen Werth hat[1]). Dagegen ergibt sich ein neuer Zeuge in der Person des Heinrich Bodo, Mönchs im Kloster Clus, der eine Gandersheimische und Clusische Chronik schrieb und letztere wahrscheinlich 1538 vollendete. Er war es, der zuerst die „Primordia" oder das Büchlein „De constructione coenobii Gandersheimensis" sah und benützte, wie er selbst schreibt: Opusculum illud illustrissimae sanctimonialis feminae Hroswithae, in quo ecclesiae memoratae fundationem heroico canit poemate, fateor, me et accendit et ad rem propemodum compulit. Hoc namque post sexcentos annos latenter in aliquorum notitiam deductum u. s. w. Wenn aber K. aus dieser Stelle und aus den weiter folgenden Worten: pulveribus longissimis temporibus abditum . . aliquibus etiam foliis privatum. Taceo, quod et vetustate nonnullis in locis non litterae tantum, verum et totae sententiae absumptae sunt schließt: „Er hatte also eine Handschrift der Primordien vor sich, deren Alter er auf 600 Jahre schätzte; er meinte, sie stamme aus Hrotsuits Zeit:" so finden wir eine **Altersbestimmung** des Codex nicht. Denn abgesehen davon, daß bekanntlich der Ausdruck sexcenti im Lateinischen oft eine unbestimmte lange Jahresreihe bezeichnet, sagt Bodo nur, daß es 600 Jahre gebraucht habe, bis das Gedicht in die rechten Hände „in aliquorum notitiam" gekommen sei. Nimmt man an, daß die Nonne um 962 (nach gewöhnlicher Meinung) gedichtet, und zieht man diese Zeit von 1538 ab, so erhält man 576 Jahre, also nahezu „sexcentos annos". Uebrigens gab Bodo die Primordia leider nicht heraus, und so kam es, daß bereits 1573 dem Senior des Klosters Marienrode, Franz Bersem, diese Primordien nicht mehr bekannt waren. — Mit großem Fleiße verfolgt nun K. jeden auf Hrotsuit sich beziehenden literarischen Nachweis bis herab auf die zweite nach 200 Jahren erschienene und von Schurtzfleisch besorgte Wittenberger Quartausgabe von 1707, welche ein fehlerhafter Abdruck der ersten ist. Die Primordia wurden zuerst 1709 von Leuckfeld in den Antiquitates Gandershemenses herausgegeben und 1710 von Leibniz, indessen das Beste über das Leben der Nonne selbst Joh. Alb. Fabricius in seiner Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis im J. 1734 in präciser Kürze gab. Mit Gottsched begann in der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Versuch, das deutsche Publicum mit Hrotsuit durch Popularisirungen bekannt zu machen, indessen die eigentliche gründliche Bearbeitung der Hrotsuit dem 19. Jahrhundert vorbehalten blieb. Hauptsächlich war es der Franzose Magnin, welcher in der deutschen Nonne eine „gloire pour l'Europe entière" fand, wie denn sein Artikel in der Biographie universelle von 1840 als vorzüglich bezeichnet werden muß. Die Ausgabe des Urtextes der Dramen mit französischer Uebersetzung folgte in trefflicher Ausstattung 1845, indessen das Jahr 1858 die erste Gesammtausgabe der Nonne unter dem Titel brachte: Die Werke der Hrotsvitha. Herausgegeben von Dr. K. A. Barack, erstem Conservator und Secretär der Bibliothek des german. Museums. Nürnberg, Bauer und Raspe 1858. LXIII u. 362 S. 8., durch welche Ausgabe mit ihren interessanten Einleitungen sich Barack unstreitige Verdienste erwarb, wenn die Kritik — wie eben z. B. die Köpke's S. 24 — solche auch nicht als eine vollkommene erklärt. In kurzen Zügen verfolgt K. die neueste Literatur bis herab auf Aschbachs Hypothese, die nur Unkundigen imponiren konnte, trotzdem daß selbst Blätter wie die ‚Allgemeine Zeitung' (z. B. Beilage N. 256 vom 12. Sept. 1868, S. 3887) sich zu Posaunen der neuen Erfindung hergaben.

Bezüglich 2. „Leben und Schriften im Allgemeinen" S. 26—43 stellt K. den Satz auf: „Hrotsuits Leben ruht in ihren Büchern, und Bücher sind des Schriftstellers Thaten." Es muß also aus ihren Büchern, aus einzelnen Nachrichten, die sie in denselben niederlegte, ihr Leben zusammengesucht werden. Es war dasselbe ein gelehrtes Leben. „Gelehrsamkeit setzt Bücher voraus; vor allem mußte man im Besitz einer bedeutenden Bibliothek sein." Für den Besitz einer solchen findet K. einen Hauptbeweis in dem Nachworte, das Hrotsuit zu ihren Dramen schrieb: Huius omnem materiam . . . sumpsi ab antiquis libris, sub certis auctorum nominibus conscriptis, indessen die Hauptvorrede Auskunft über jene gibt, welche ihr das Verständniß der alten Autoren erschlossen, nämlich: Primo sapientissimae atque benignissimae Rikkardis magistrae aliarumque . . magisterio, deinde prona favente clementia regiae indolis Gerbergae . . . quae aetate minor, sed ut imperialem decebat neptem scientia provectior . . . me admodum pie erudivit. Wenn aber K. daraus schließt, diese Magistra oder Novizenmeisterin sei „vermuthlich Scholastica des Klosters gewesen und selbst in der Gandersheimer Schule gebildet," so beruht diese Anschauung auf einem Irrthume. Das in den Dom= und Collegiatstiftern übliche Amt eines Scholasticus war in den Frauenklöstern, welche auch keine Schulen hatten wie z. B. die alten Mannsklöster Fulda und dgl., nicht herkömmlich. Hier war der gelehrtere Unterricht bloß Privatsache, obschon man damals in den Frauenklöstern mehrere der lateinischen Sprache mächtige Nonnen voraussetzen kann als in späterer Zeit, wo die französische Sprache sich als Bildungssprache eingebürgert hatte. Aus einzelnen geschichtlichen Momenten folgert K., das Geburtsjahr der Gerberg möge zwischen 938 bis 940 fallen. Barack nahm bekanntlich das Jahr 941. Sofort setzt K. die Geburt der Hrotsuit in das Jahr 930. Damit ist aber auch fast alles erschöpft, und was weiter über die Zeit der Abfassung der einzelnen Werke der Dichterin vorgebracht wird, ist nur eine scharfsinnige Combination, die man in ihrem Zusammenhange S. 37—41 lesen muß. Er setzt die frühesten Dichteranfänge unserer Nonne etwa bis ins J. 950, die Herausgabe der acht Legenden ins J. 962, die der Komödien in die J. 962—967; die Gesta kamen zum Abschluß zwischen 967—68, indessen die Primordia ins Jahr 973 fallen dürften.

Einen sehr interessanten Abschnitt bilden 3. „Legenden und Dramen nach ihren Quellen" S. 44—75. Der Verf. beginnt mit der Einleitung, daß von Hrotsuits zehn hexametrischen Er=

---

1) S. 14 schreibt Köpke: „Im Verzeichnisse seiner Autoren nennt er (ex) Joanne tretene parhisino abate! Eine Entstellung, in der der Abt von Spanheim kaum noch zu erkennen ist." Wir erklären uns diese Sonderbarkeit dahin, daß Fulgoso den in Paris im J. 1497 erschienenen Nachdruck des Trithemischen Werkes De Scriptoribus ecclesiasticis benutzt habe und durch den Druckort sich irre führen ließ, aus Trithem einen Franzosen (Tretene) und einen **Pariser** Abt zu machen. Bemerkt werde hier noch, daß Trithem zum dritten Mal die „Rosuitha" in den Annal. Hirsaug. Tom. I. p. 113 fast mit denselben Worten wie im Catalogus erwähnt.

zählungen und sechs Komödien nur drei Stücke höhern historischen Werth hätten, nämlich Pelagius, die Gesta und die Primordia, weil hier die Dichterin den Thatsachen unmittelbar gegenüber stehe und das erzähle, was sie selbst gesehen oder von Betheiligten vernommen habe, indessen Legenden und Dramen für die Geschichte keinen sachlichen Werth böten. K., der ja nur Studien zur deutschen Geschichte geben wollte, steht hier auf dem richtigen Boden. Er konnte sich also hier kürzer fassen, zumal bereits Barack in seinen Einleitungen das Nothwendige geboten. Ueberdies gibt Hrotsuit ihre Quellen theilweise selbst an, z. B.: „Maria. Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactae Dei genitricis, *quam scriptam reperi sub nomine Sancti Jacobi, fratris Domini*," worunter das Pseudo-Matthäi-Evangelium (bei *Thilo*, Codex apoc. N. T. p. 161) verstanden wird, mit welchem ihre Metrification oft wörtlich stimmt, obschon auch einige Episoden bei Hrotsuit vorkommen, die erstern fremd sind. So gibt Hrotsuit S. 37 der Barack'schen Ausgabe die Quelle ihres Gedichtes „De ascensione Domini" mit den Worten an: „Hanc narrationem *Johannes Episcopus* a Graeconia in latinum transtulit," welches offenbar eine aus dem Griechischen übersetzte Homilie ist. Solche „Libri homiliarum" besaß jedes Kloster. Der Passio S. Gongolfi liegt, wie schon Barack bemerkt, die in den Bollandisten (Act. Sanct. Maii Tom. II. p. 644 u. f. w.) vorfindliche alte Vita dieses Martyrers zu Grunde, die in verschiedenen Passionalien sich vorfand und der die Dichterin fast Schritt für Schritt folgt. Köpke's Zweifel, ob sie diese in den Acta Sanctorum vorkommende Redaction der Vita wirklich vor Augen gehabt habe, hebt sich bei aufmerksamer Prüfung der Einzeltheile. Bei der Conversio cuiusdam iuvenis desperati per S. Basilium episcopum findet sich die Quelle in der Vita Basilii, die dem Amphilochius zugeschrieben wird (Act. Sanct. Junii II. p. 938). In der Passio S. Dionysii egregii martyris war die Passio S. Dionysii auctore Hilduino (bei Surius V, 634 ff.) mit ihren Irrthümern ihre Quelle, indessen in der „Agnes" die dem h. Ambrosius zugeschriebene Vita S. Agnetis das Material bot. Merkwürdig bleibt es, daß Hrotsuit nicht die Passio Agnetis Virginis des A. Prudentius (Peristephanon XIV) benutzte, welcher Dichter sicherlich, weil damals einer der gelesensten, sich auch in Gandersheim vorgefunden haben dürfte.

Eingehend zergliedert K. die Dramen und führt sie auf ihre Quellen zurück. So gründet der Gallicanus, wie auch schon Barack bemerkt, in der Passio SS. Joannis et Pauli (Act. Sanct. Jun. V. p. 36), der Calimachus im fünften Buche der apokryphen Acta Apostolorum C. 4—13 (*Fabricius*, Cod. apoc. N. T. II. 542), der Dulcitius in den Acta martyrii Agapes Chioniae et Irenes (Act. Sanct. April. I. 245). Ueber das vierte Drama Abraham, welches als das vorzüglichste der Dichterin gilt, geht K. bezüglich der von ihr benutzten Quellen in eine eingehende, die drei vorhandenen Biographieen würdigende Untersuchung ein. Die Rosweyde'sche Vita und die Vita in der bekannten Sammlung „Vitae patrum" scheinen ihr vorgelegen zu haben. Im Pafnutius wurde die Vita Thaidis (Act. Sanct. Oct. IV. p. 224), in dem letzten Drama „Sapientia" aber eine der vielen allegorisirenden Legenden über das Martyrium der Schwestern Fides, Spes und Charitas, die jener in der bekannten Legenda aurea verwandt scheint, wobei jedoch Episoden aus des Boethius Musica und Arithmetica eingeflochten sind, wie die von K. fleißig gezogenen Parallelen überzeugend darthun.

Von S. 75—139 folgt eine vorzügliche Untersuchung über 4. „Die historischen Gedichte," Passio S. Pelagii, Gesta Oddonis, und Primordia Gandeshemensis coenobii, welche, wie der Verf. mit Recht bemerkt, eine gemeinsame Gruppe bilden, deren Stoff innerhalb eines Jahrhunderts beisammen liegt, für welche nicht Bücher, sondern mündliche Ueberlieferung oder eigene Anschauung die Quelle bilden.

Anlangend die Untersuchung über S. Pelagius, über die Möglichkeit, wie Hrotsuit zur Detailkenntniß derselben gelangen konnte, so sind die Mittheilungen von K. geradezu überraschend und zeugen von der großen Geschichtskenntniß des Verf., der nachweist, daß gleichzeitig mit der Nonne auch ein Spanier die wichtigsten Momente der im J. 925 an Pelagius durch Abderrhaman begangenen blutigen That aufgezeichnet habe. Er zeigt aber auch, daß Hrotsuit ihre Dichtung noch vor dem am 15. Oct. 961 erfolgten Tode des Chalifen gefertigt haben müsse, gleichwie sich weiter ergibt, daß der Spanier sein Land doch besser kannte als die deutsche Nonne.

Betreffend die Gesta Oddonis sagt K. S. 87: „Einen festen Boden betritt man mit diesem Buche. Hier ist Hrotsuits höchster Standpunkt inmitten der kaiserlichen Familie, bedeutender Charaktere und Persönlichkeiten, mit denen sie gelebt, von denen sie manches gesehen, gehört haben muß; da sie aber schwerlich alles zu sagen vermochte, was sie wußte, machen sich hier neue Schwierigkeiten geltend." So ist es allerdings, und namentlich bei einem Werke in gebundener Rede. K. untersucht nun bei diesen Gesta Oddonis drei Fragen: „Wann sind sie niedergeschrieben? Woher kam der Stoff? In welcher Weise ist er verarbeitet?" Die erste Frage beantwortet er dahin: „in den sechs Jahren vom 2. Febr. 962 bis zum 1. März 968." Vorgänger hatte sie bei ihrem Stoffe nicht: „nullo duce," schreibt sie, „sed solo praemonstrantium nutu inductus" (sie fühlt sich hier als Geschichtschreiber, sonst würde sie inducta geschrieben haben), „quia haec eadem nec prius scripta repperi, nec ab aliquo digestim sufficienterque dicta elicere quivi," oder auch:

Sed non exemplum quisquam mihi praebuit horum.
Nec scribenda prius scripti docuere libelli;

gleich wie sie ferner schreibt:

Forsan gestorum plures scripsere tuorum,

von welchem Verse K. Veranlassung nimmt, wieder das Verhältniß der Schrift der Hrotsuit zur Schrift Widukinds zu erörtern und bei seiner oben angeführten Ansicht stehen zu bleiben, daß letzterer die erstere benützt habe, — eine Anschauung, die namentlich Waitz auch wieder in seiner Anzeige der Ottonischen Studien (Gött. Gel. Anz. 1869. Stück 21, S. 834) entschieden verwirft, sich vorbehaltend, in den Forschungen zur Deutschen Geschichte, Band IX, 2 „etwas näher auf diese Frage einzugehen und zu zeigen, wie Hrotsuit mit bestimmter Tendenz, man kann wohl sagen gegen Widukinds Darstellung, ihr Gedicht über die Thaten Otto's geschrieben hat." Es ist vorläufig schwer, sich für diese oder jene Annahme zu entscheiden, bevor man nicht beide Werke speciell zu diesen Behuf vergleicht, was Ref. nicht thun konnte. K. theilt nun die Gesta Oddonis, deren Defecte bekannt sind, in sechs Abschnitte, wobei er auf den Reichthum persönlicher Nachrichten, die fast allenthalben Hrotsuit bietet, entsprechend hinzeigt, wobei er auch die Frage aufwirft, ob sie überall nach historischen Gesetzen so berichte, wie es hätte geschehen sollen, eine Frage die er verneinen zu müssen glaubt. Uns ist dieser Umstand in einem zum Schreiben aufgetragenen Werke leicht erklärlich.

Eben so gründlich behandelt K. die Primordia Gandeshemensis coenobii oder die Gandersheimer Klostergeschichte, von welchem Werke er „einen kurzen Ueberblick nach Plan und Absicht wie Ausführung im Einzelnen" gibt. „Man fühlt," schreibt der Verf., „hier ist Hrotsuit zu Hause, auf dem geliebten heimischen Boden bewegt sie sich, aus täglicher Umgebung und persönlicher Anschauung heraus schreibt sie, mit ihr wird der Leser heimisch in diesen Kirchen und verborgenen Thalgründen" u. s. w. Auch das Archiv hat Hrotsuit benutzt. K. suchte auch hier klar zu machen, was Hrotsuit an Thatsachen aus dem Ottonischen Zeitalter genau wußte oder wenigstens mittheilte, und es ist ihm gelungen.

Im 5. Abschnitte „Gelehrsamkeit und Form" S. 139—165, der sich zunächst mit der Sprache und Verskunst der Hrotsuit

befaßt, hebt der Verf. die für die damalige Zeit wirklich umfassende Geschichtskenntniß hervor, welche sie überhaupt, aber auch auf dem Gebiete der Heiligengeschichten besaß. Letzterer Umstand ist leicht erklärlich bei der Thatsache, daß jene Jahrhunderte einen Hauptwerth auf das Leben der Heiligen oder die Legendenlectüre legten, weil sie in diesen Heiligenleben die Durchführung und praktische Geltendmachung der evangelischen Räthe zu erblicken glaubten. Hrotsuits Sprachkenntniß beschränkte sich, mit Ausschluß der griechischen Sprache — nach des Verf. Anschauung im Gegensatze zu Trithems und Bodo's Mittheilungen — auf das Latein. Allerdings ist die lateinische Sprache auch die des nähern Bedürfnisses gewesen, da kaum glaubbar ist, daß im 10. Jahrh. in Deutschland griechische Handschriften vorhanden waren. Besaß ja doch selbst später die berühmte Bibliothek Kaiser Heinrichs II., so reich an römischen Classiker-Handschriften, keine einzige griechische. K. sucht nun die Aehnlichkeiten zusammen, welche ihre Ausdrucksweise mit Virgils Aeneide hat, welche er vorwiegend durchschimmern sieht. Nächst Virgil glaubt er in fast gleich starkem Maße die christlichen Dichter Sedulius und Prudentius vertreten. Nicht minder glaubt er einzelne Anklänge an Plautus, Ovid, Statius, Silius Italicus und Venantius Fortunatianus zu finden, indessen ihm die Phraseologie der Dramen durch Terentius bedingt erscheint, wobei auch Reminiscenzen aus Horaz erscheinen. Allein es ist immerhin schwierig, aus einzelnen classischen Wendungen auf einen bestimmten Autor, welcher vorzugsweise studirt worden wäre, schließen zu wollen, zumal man schon selbst zur Zeit der Hrotsuit literarische und sprachliche Behelfe aller Art besaß, aus denen man Ausdrücke schöpfen konnte, wie dieses auch heut zu Tage oft geschieht, ohne je den Autor sich angeeignet zu haben. Leoninische Verse und Alliteration spielen eine wichtige Rolle in den Dichtungen der Hrotsuit, sowie in den Komödien die rhythmische Prosa. Wir übergehen andere Bemerkungen, die dafür zeugen, wie ernst auch diese dem eigentlichen Historiker mehr ferne liegende Seite genommen wurde.

Der 6. Abschnitt „Rückblicke" ist vortrefflich geschrieben. Diese Rückblicke sind Blicke auf den Entwicklungsgang des literarischen Lebens Hrotsuits, welche zeigen, wie sie werden konnte, allmählich werden konnte, im Kloster werden konnte, was sie ward. Wenn hier übrigens K. die Klosterbewohner im Allgemeinen als solche bezeichnet (S. 166), „welche dem nächsten Wirkungskreise entsagten und sich einer engen, der Natur widerstrebenden Ordnung unterwarfen," so ist dieser Ausdruck von theologischem Standpunkte aus nicht correct, worauf aber kein Werth zu legen ist, da K. im übrigen richtig und unbefangen urtheilt.

Ebenso vorzüglich ist der 7. Abschnitt „Legende, Drama und Geschichte" S. 177—210, in welchem sich der Verf. in geistreicher Weise über die Art der Behandlung dieser drei Darstellungsweisen bei Hrotsuit verbreitet. Wir möchten diesen auch in ästhetischer Beziehung wichtigen Abschnitt als einen der gelungensten Theile des wohl gelungenen Buches erklären. Mit Recht beginnt K. mit dem unanfechtbaren Satze: „Für die historische Forschung bleibt die erste und die wichtigste Frage, aus welcher Quelle die Ueberlieferung geflossen sei; von der Zerlegung des geschichtlichen Berichtes in seine einfachen Grundbestandtheile hängt nicht allein die wissenschaftliche Werthschätzung ab, auch das sittliche Urtheil über den Berichterstatter wird dadurch bestimmt." Er kommt zu dem Resultat, daß Hrotsuit, welche überall, wo sie handschriftliche Quellen gebrauchte, sich selbst bei ihren Dichtungen möglichst deren Worte bediente, jede willkürliche Aenderungen bei ihren Heiligen-Poesieen für Profanation haltend — eben diese Gewissenhaftigkeit bewahrt habe, wo in ihren historischen Poesieen lediglich das Auge oder Ohr die Zeugen, folglich die Quellen waren. Trefflich sind die Bemerkungen K.'s über die innersten Motive, welche die fromme Dichterin bei ihren Dramen hatte, die Komödien dem christlichen Leben dienstbar zu machen.

Eine weitere ausgezeichnete Arbeit ist 8. „Kirchlicher Standpunkt." K. entwickelt hier S. 211—226 in eben so gründlicher als anziehender Weise die dogmatischen und moralischen Anschauungen der Hrotsuit, wie sich solche aus ihren Schriften ergeben. Er entwirft gleichsam ein System. Dieses stimmt aufs genaueste mit dem heutigen Bekenntnisse der katholischen Kirche wie mit ihren moralischen Anschauungen. Wohl gibt K. dem Theologen hier Gelegenheit, manchen Ausdruck zu beanstanden; so S. 213, wo er von Hrotsuit schreibt: „Sie liebt es, die göttlichen Prädicate mit den menschlichsten Seiten Christi unmittelbar zu verbinden: der Lenker der Welt in Windeln gewickelt, der über den Sternen seinen Thron hat, in der Krippe gebettet u. s. w. Es ist die monophysitische Richtung, die sich der abendländischen Kirche immer mehr bemächtigte," eine Behauptung, die durch die katholische Anschauung und Lehre von der Communicatio idiomatum in ihr völliges Nichts zerfällt. Ebenso sucht er S. 217 die allmähliche Entstehung und die Ausbildung des Mariencultus da, wo sie nicht zu finden ist, weil weit tiefer gründend. Ebenso wenig können wir, wenn er S. 218 sagt: „Immer weiter gehend kommt Hrotsuit am Ende bei Prädicaten an, in denen die immaculata conceptio liegt . . . und nur eines Schrittes bedurfte es bis zu jenem verrufenen Dogma" einen solchen unwürdigen Ausdruck billigen gegenüber einem großen Theile der civilisirten, durch das Christenthum civilisirten Welt, dem jenes Dogma als ein Mysterium fidei gilt. Wir können übrigens nicht voraussetzen, daß K. sich auch nur von Ferne mit der merkwürdigen und umfangreichen Literatur, welche die Jahrhunderte über diesen Gegenstand erzeugten, bekannt gemacht habe; sonst würde ihm ein solcher das schöne, auch für Katholiken geschriebene Buch verunzierender Ausdruck nicht entschlüpft sein. Auch der S. 219 gebrauchte Ausdruck: „gewaltsame Steigerung der Keuschheitsregel" paßt nicht zu dem Geist der evangelischen Räthe, in denen allein das Klosterleben, der Beruf der freiesten Wahl, gründet.

Das gerechte Endurtheil, welches K. über Hrotsuit S. 225—226 ausspricht, lautet:

> So wie diese Frau ist, vielseitig in den Formen der Darstellung, realistisch kräftig in der Ausführung des Einzelnen, mitunter tiefsinnig, und doch von natürlichster Einfachheit, voll der Ahnung kommender Entwicklungen, steht sie am Eingange der abendländischen Cultur in der ersten Hälfte des Mittelalters einzig da; mit keiner andern Erscheinung kann sie verglichen werden. Muß man sie, um ihr gerecht zu werden, in manchen Punkten nach ihrer Zeit beurtheilen, so würde es ungerecht sein, danach allein ihre Bedeutung feststellen zu wollen. Ihrem Geiste wird man einen Maßstab zugestehen müssen, der über das Jahrhundert hinausgeht; das ist ihre eigenthümliche Größe.

Der Beilagen sind vier, deren erste bereits oben erwähnt ward. Die zweite bespricht „die neueste Hypothese über Hrotsuit und ihre Werke" (S. 237—253), das ist die Aschbach'sche, welche nunmehr ein „bereits überwundener Standpunkt" ist, der kaum mehr eine ernste Besprechung verdient [1]). Die dritte Beilage bespricht „die Unechtheit der ältesten Urkunden für Gandersheim" und ist interessant, weil sie den Dichtungen der Hrotsuit theilweise gegenüber gestellt werden.

Von großem Interesse ist die 4. Beilage „Der Ligurinus und die Gesta Heinrici imperatoris metrice," weil beide ein Beispiel bilden, was höhere Kritik nicht alles vermag. Heute erkennt sie ein Stück als echt, morgen verwirft sie solches als unecht und so vice versa. Eine Probe dieser Art ist längst gegeben mit dem historischen Gedichte des Cistercienser-Mönchs Günther aus dem Kloster Paris in Niederelsaß, welcher angeblich 1186 in einem Gedichte, „Ligurinus," überschrieben, die Thaten Kaiser Friedrichs I. besang. Diesem Heldengedichte von ausgezeichneter Diction liegt unbestritten Otto von Freising mit seinem

1) Eine vorzügliche Beigabe bildet das Facsimile der Münchener Handschrift, die echt bleiben wird trotz der von der ‚Allgemeinen Zeitung' in Aussicht gestellten „Mittheilungen und neuen schweren Indicien eines bayerischen Archivars!"

Fortsetzer Radevic zu Grunde. Conrad Celtis fand die Handschrift auf seiner letzten Reise, und seine Augsburger Freunde, unter denen der bekannteste Conrad Peutinger, brachten solche 1507 alsbald zum Druck. Das reiche fränkische Cistercienser-Kloster Ebrach (jetzt k. bayerisches Arbeitshaus!) war der Fundort. An der Echtheit dieses mit dem größten Applause aufgenommenen und über 200 Jahre unbeanstandeten Werkes zweifelte zuerst 1737 Senkenberg, ohne jedoch sonderliche Beachtung zu finden, so daß noch 1811 Dr. C. G. Dümgé in Heidelberg eine Ausgabe veranstaltete und solche dem Kronprinzen Ludwig von Bayern (nachherigen König Ludwig I.) mit den Worten widmete: Regiae Celsitudinis Tuae pro Ligurino, *nobilissimo opere* de laudibus summi Imperatoris, praesidium imploro. Erst J. Grimm erklärte 1843 das Gedicht entschieden für ein humanistisches Product und meinte, Celtis oder einer seiner Freunde sei der Verfasser gewesen; Pertz erklärt ihn dafür, und seit dieser Zeit gilt es als Absurdität, noch von einem Cistercienser-Mönch Günther als Verfasser des Ligurinus zu sprechen oder das Gedicht selbst als ein mittelalterliches Product zu betrachten. K. führt nun unter Zugrundelegung der Senkenberg'schen Bedenken eingehend die Falsification aus, von welcher Ausführung der sachkundige Waitz a. a. O. S. 835 schreibt: „Ganz anders steht es mit dem Ligurinus, den heut zu Tage wohl nur Wenige in Schutz nehmen, ohne daß doch die Meisten sich der Gründe der Unechtheit deutlich bewußt sein werden, so daß es für nicht überflüssig gelten kann, sie hier einmal vollständig dargelegt zu sehen." Trotz dieser vollständigen Darlegung gehört der Ref. doch noch zu den Wenigen, der auch auf die Gefahr, der Tagesmeinung gegenüber als absurd zu erscheinen, sich von einer Falsification durch die eigentlichen Humanisten und zwar speciell durch Conrad Celtis immer noch nicht überzeugen konnte, je fleißiger er aus landsmännischer Liebhaberei Jahre lang alle Celtica studirte und je weniger er den Stil des Celtis in dem Ligurinus wieder finden konnte. Auch sind die innern Gründe, welche man der Echtheit entgegen stellt, alle in ihrer Gesammtheit nicht von der Art, daß sie nicht bei specieller Prüfung entkräftet werden könnten. Ja manche Beanstandungen zeugen im Gegentheil für die Echtheit, da der ferner stehende Dichter die Sache eben nur so gab, wie er sie aufgefaßt hatte. Bereits Dümgé hat mehrere dieser erhobenen und von K. theilweise reproducirten Einwände gut gehoben. Es würde natürlich die Grenzen einer Anzeige weit überschreiten, jeder Beanstandung K.'s Gegengründe entgegen zu setzen; allein einen Einwand, weil dem Ref. sehr nahe liegend, muß er doch berühren. Günther schreibt Lib. I. 82—85 in den Dedicationsversen:

Nec tu, regifico Chunradi nomine clarus
Ac verus virtute nepos, cui foedere certo
Nominis et iuris, succedens, Francona rura
Herbipolimque regis

und K., die historische Unmöglichkeit aufdecken wollend, schreibt S. 268:

Konrad erscheint seit 1188 urkundlich stets als dux de Rotenburc bis 1192, wo er seinem Bruder Friedrich als Herzog von Schwaben folgt; auch bei den Geschichtschreibern führt er keinen andern Namen. Das Herzogthum Franken, soweit es noch existirte, hatte seit langer Zeit der Bischof von Würzburg. Wie konnte ein der Dinge irgend Kundiger das auf Konrad übertragen, und gar in einer feierlichen Zueignung von ihm sagen, er regiere Würzburg?

Allein gerade diese Verse beweisen, daß nicht Celtis, ein geborener Franke und Wirzburger Hochstiftsangehöriger, noch überdies Verfasser einer „Germania illustrata," einen solchen Irrthum begangen hätte. Es muß also obige Verse ein Franken fern stehender Mann geschrieben haben, dem die Francona rura und die Herbipolis fern lagen, der vielleicht kein rechtes Verständniß von dem hatte, was der Wirzburger Chronist Fries zum J. 1161 bemerkt (Ludewig, Geschicht-Schreiber S. 519): „Daß neben den Bischoffen zu Wirtzburg mehr Hertzogen und Graven zu Francken gewesen seyn," also über das eigentliche Wesen des Wirzburger Ducatus, oder der vielleicht sich jener Zeit erinnerte, welche *Crusius*, Annal. Suev. part. II. p. 322, auf die Tage des Bischofs Erlongus hinweisend, mit den Worten bezeichnet: Quare imperator ira succensus Ducatum orientalis Franciae, qui ad Wirceburgensem Episcopatum antiquitus pertinebat, Conrado Suevo, sororis suae Agnetis filio, commisit (bei Ludewig a. a. O., S. 493), wie es denn Kaiser Friedrich I. gewesen ist, der 1168 nicht das Herzogthum Franken, sondern das „Wirzburgische Herzogthum" wieder feierlich bestätigte (Ludewig, S. 517—519).

Würde uns die Veranlassung dieser metrischen Bearbeitung des Otto von Freising bekannt sein, würde man Sicheres über Günther wissen ꝛc., es würde gar manches Bedenken sich leicht heben. Es ist eben der Ligurinus nichts als eine poetische Bearbeitung des Otto von Freising, der Cistercienser-Mönch war, also demselben Orden angehörig wie sein metrischer Bearbeiter Günther selbst. Es galt hier auf Seite Günthers ganz das, womit einst der Fabeldichter Phaedrus seinen Prologus begann:

Aesopus auctor quam materiam repperit,
Hanc ego polivi versibus senariis.

Günther gab eben nur die Form. War nun der Verf. des Stoffs ein Cistercienser, war der Verf. der Form abermal ein solcher, so liegt es nahe, daß ein solches Werk auch in einem Cistercienserstifte aufgefunden werden konnte. Dieses Stift war eines der größten, das fränkische Ebrach im Steigerwalde, und es ist psychologisch unerklärbar, wie Celtis oder seine Freunde es gewagt haben würden, auf dem Titel ihrer Ausgabe die Worte „nuper apud Francones in silva Hercynia et druydarum Eberacensi coenobio a Chunrado Celte reperti" dem Kloster Ebrach gegenüber drucken zu lassen, wenn nicht diese Auffindung in Ebrach ein Factum gewesen wäre. Es wird Niemand vermögen dieses Bedenken zu heben, zumal wer die Ebrachschen Verhältnisse zu überschauen vermag. Aus diesem Grunde hat auch Ref., als er 1834 die „Geschichte der fränkischen Cistercienser-Abtei Ebrach" seines alten Freundes P. Wigand Weigand, ehemaligen Kanzleidirectors und Amtmanns derselben (geb. 1749, † 1837), herausgab, in seinen eigenen Anmerkungen S. 131 diesen Fund als echt besprochen. Ja es ist sogar fraglich, ob sich nicht noch heute archivalische Spuren verfolgen ließen. Bei dieser Gelegenheit muß noch auf einen alten Irrthum aufmerksam gemacht werden, der sich von Senkenberg an bis auf K. fortzieht. Als ein Grund der Unechtheit des Ligurinus gilt auch, daß Trithem nirgends desselben erwähne. K. selbst schreibt noch S. 277: „Anderseits kannte Tritheim, der allgelehrte Literarhistoriker, dem bei seinen nahen Beziehungen zu Würzburg die Bibliothek des Klosters Eberach nicht verschlossen sein konnte, den Ligurinus nicht, wie auch Senkenberg bemerkt. Unter allen Namen, die seine beiden Verzeichnisse von 1494 und 1495 bringen, findet sich dieser nicht." Bereits Dümgé suchte dieses Schweigen Trithems mit den Worten zu erklären: „Cur in catalogos non retulerit auctorem, non adeo captu difficile. Scilicet intellexerat forte Ligurini vocabulum, et inde personam ignorans, nec libro de viris illustribus neque de scriptoribus ecclesiasticis inserere potuit . . . Nonne idem praeteriit Dithmarum Merseburgensem, scriptorem celeberrimum?" (S. LII). Allein Trithem führt den Guntherus Ligurinus wirklich auf, und zwar unter dem Jahre 1089 seines Chronicon Hirsaugiense, wo er S. 480 (Tom. I. der St. Gallener Edition) schreibt:

Claruit his temporibus *Guntherus Ligurinus* inter curiales Friderici Imperatoris I. non ultimus, vir in omni genere scientiarum doctissimus, metro exercitatus et prosa: qui scripsit inter caeteras ingenii sui lucubrationes opus pulchrum et arduum heroico carmine de vita, moribus, gestis et bellis ipsius Friderici Imperatoris I. Item ad Conradum Ducem Suevorum Rhenique Comitem Palatinum fratrem Imperatoris Friderici scripsit

opus Solimarium praenotatum. Alia denique plura scripsisse dicitur, quae ad manus nostras minime pervenerunt.

Mit einem Worte, die Acten über den „Ligurinus" scheinen uns noch keineswegs geschlossen, und wir wünschen nur, daß er einen so tüchtigen Advocaten fände als seine Gegner seither waren.

Dem Ligurinus folgen S. 278—291 die „Gesta Heinrici imperatoris metrici," eine bekannte Schrift, welche gleichfalls bis zum J. 1848 als echt galt. In diesem Jahre erklärte sie Pertz als unecht und als Product des — Conrad Celtis. Wahrlich, man findet kaum die Möglichkeit, auch nur zu erklären, wo der ohnehin reiselustige [1]) und vagabundirende Celtis all die Zeit hernahm, das zu fertigen, was ihm die letzten 25 Jahre zugeschrieben haben! Bekanntlich trat Waitz 1857 entschieden als Vertheidiger der Echtheit auf und steht auch jetzt wieder K. gegenüber in den ‚Gött. Gel. Anz.' a. a. O. S. 835 für deren Echtheit ein, indem er sagt: „Ich kann das nur für ein Verkennen des wahren Charakters dieses sicher echt mittelalterlichen Werkes halten, glaube auch, daß man einen Theil der Einwendungen, welche der Verf. erhebt, mit Bemerkungen, die er selbst im Laufe seiner Arbeit gemacht hat, zurückweisen kann." Unserm Gefühle nach — und das Gefühl muß bei Dichtungen immerhin zu Rathe gezogen werden — ist dieses Werk ein echt mittelalterliches Werk, und die Bezweifler der Echtheit dürften doch auch etwas — um mit K. zu reden — von „der unkritischen Hyperkritik" geführt worden sein.

Ein „Wortregister der im Texte besprochenen Stellen Hrotsuits," welches eine gute Grundlage für ein Lexikon dieser Dichterin bilden würde, bildet von S. 293—313 den Schluß dieser wirklich ausgezeichneten Arbeit, welche als Muster empfohlen werden kann für Alle, die sich solchen mühevollen Studien unterziehen wollen, Studien, welche dem großen Publicum gegenüber immer nur undankbare bleiben werden, indessen der kleine Kreis sachkundiger Männer ihnen die vollste Anerkennung dankbar zollen wird [1]).

Wirzburg. Ant. Ruland.

1) Bei diesem Anlasse können wir nicht umhin, auf die neueste, gerade diesen Punkt besprechende, sehr fleißig gearbeitete Schrift von Aschbach aufmerksam zu machen, welche als Sonderabdruck aus den ‚Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften'. Philosophisch-historische Classe. LX. Band, Heft I. Jahrgang 1868. Wien. S. 75—150, unter dem Titel erschien: *Die früheren Wanderjahre des Conrad Celtes* und die Anfänge der von ihm errichteten gelehrten Sodalitäten. Von Dr. *Joseph Aschbach.* Wien, Gerold 1869. 75 S. 8. 12 Sgr. Aschbach, der in neuerer Zeit seine ganze Kraft dem fränkischen Humanisten Conrad Celtis gewidmet zu haben scheint, gibt hier die Biographie der Jugendzeit seines Helden, so wie eine Geschichte der Bemühungen desselben, gelehrte Gesellschaften zu gründen, welche das Ziel verfolgen sollten, welches unsere heutige Philologie verfolgt. Im Eingange bespricht er die für das Leben dieses Mannes erwachsene Literatur, aus der er zunächst das bekannte Werk des Augustiners Engelbert Klüpfel, Professors zu Freiburg, die Arbeiten des Ladislaus Endlicher in Hormayers Archiv für Geschichte (XII. 1821) und Erhards Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung (Band II, S. 1—146. Magdeburg 1830) hervorhebt, denen mehr oder weniger die äußerst lückenhafte Vita oder Biographie zu Grunde liegt, welche die von ihm gestiftete rheinische Gesellschaft der im J. 1513 von ihr besorgten Ausgabe seiner Oden voranstellte. Das Resultat eines fleißigen Studiums seiner Schriften, zumal seiner Dichtungen, die Benützung seiner Vorreden so wie einer noch ungedruckten Briefsammlung riefen Klüpfels meisterhafte Arbeit, erschienen als Opus posthumum von 1813—1827, hervor, auf der alle seine Nachfolger mehr oder weniger fortbauen, wenn auch sein Werk hinsichtlich der kritischen Benützung des reichen Materials manches zu wünschen übrig ließ. Das Schwierigste aber in Celtis' ganzer Biographie ist und bleibt die rechte Folge der vielfachen Reisen dieses — man darf sagen — unruhigen Geistes, welche bei dem theilweisen Mangel richtiger Anhaltspunkte nur muthmaßlich hergestellt werden kann, wie denn solche auch bisher von jedem Biographen nach seinem subjectiven Ermessen hergestellt worden ist. Auch Aschbach geht hier seinen eigenen Gang, dem entsprechend er sein Büchlein in folgende Abschnitte theilt: I. Des Conrad Celtes Herkunft, Aufenthalt auf deutschen Universitäten und italienische Reise. II. Die Dichterkrönung (am 18. April 1487 in Nürnberg). III. Aufenthalt in Polen und Anregung zur Errichtung der Sodalitas litteraria Vistulana. IV. Die erste Donaureise und Anregung zur Errichtung der Sodalitas litteraria Danubiana. V. Die Rheinreise und die Errichtung der Sodalitas litteraria Rhenana. Wir bedauern, daß Aschbach bei dieser seiner fleißigen Arbeit ein Aufsatz unbekannt blieb, der aus der Feder des scharfsinnigen hochseligen Herrn Bischofs von Augsburg Peter von Richarz floß, den er noch als Professor der Philologie an der Hochschule Wirzburg in dem I. Bande der ‚Jahrbücher der philosophisch-medicinischen Gesellschaft zu Würzburg,' Würzburg 1828. S. 14—40 veröffentlichte, wozu ein Nachtrag (Heft II, S. 176—177) gehört. Niemand hat die Reiseroute des Dichters so sinnreich combinirt als Richarz, der auch nicht glauben konnte, daß Celtis 7 Jahre lang sich in Köln bis ins Jahr 1484 aufgehalten habe. „Was sollte — fragt er — der rasch aufstrebende, entschlossene, wanderungslustige Jüngling, der im 19. Jahre Eltern und Heimath verließ, um in unbekannter Ferne seinen Durst nach höherer Bildung zu befriedigen, was sollte der bis in sein 26. Jahr an dem Orte thun, wo er hinsichtlich seiner Lieblingsstudien, der alten Sprachen und schönen Redekünste, weniger fand, als er nach deutlichen Spuren von dem Klosterunterrichte aus mit sich gebracht haben muß?" Eine Frage, welche die Aschbach'sche, mit Klüpfel übereinstimmende Anordnung unbeantwortet läßt, so wie auch ihm B. 5—8 der 5. Epode entging, nach welcher er zwischen seinem 26. und 27. Lebensjahre bereits in Polen gewesen sein muß, anderer Gründe nicht zu gedenken. Auch würde Aschbach nicht mehr die Note 3 auf S. 9 geschrieben haben: „in dem Heidelberger Univ.-Matrikel stehe beim J. 1484 unter dem Rectorat des Erhard Heger aus Gröningen: Conradus Celtis Franco, insignis poeta et polyhistor," da a. a. O. S. 176—177 ausdrücklich mitgetheilt wird, daß im Heidelberger Matrikelbuche „unterm J. 1484 eingeschrieben steht: »Conradus celtis de erpipoli XIII decembris,« und weiter kein Wort mehr." A. hat sich auf den ehrlichen Klüpfel verlassen, der sich aber, wie Richarz richtig vermuthet, dadurch irre führen ließ, daß er die Worte seines lateinisch correspondirenden Freundes für Worte des Matrikelbuches nahm. — Aschbach selbst konnte natürlich in seiner Arbeit nicht neue beweisende Momente aufbringen; immerhin bleibt es aber verdienstlich, die Lösung verwickelter Fragen zu versuchen. Ruland.

1) Neuerdings hat Köpke in der Schrift „Die älteste deutsche Dichterin. Kulturgeschichtliches Bild aus dem zehnten Jahrhundert von Rudolf Köpke." Berlin, Mittler u. Sohn 1869. 2 Bl. 127 S. kl. 8. 15 Sgr., die Ergebnisse seiner Studien über Hrotsuit oder, wie er sie hier nennt, Roswit in kürzerer, populärer und für einen größern Leserkreis geeigneten Darstellung veröffentlicht. Die Red.

Literarische Notizen.

— Die Epitome Historiarum des Johannes Zonaras, welche bekanntlich wegen fleißiger Benutzung mancher nur verstümmelt auf uns gekommener alter Geschichtsquellen einen hohen Werth beansprucht und auch für die Kirchengeschichte der ersten Periode und des byzantinischen Reiches wichtig ist, erscheint so eben in einer neuen Recension von Ludw. Dindorf [2]). Die Ausgabe gibt den Text nach einer Handschrift der k. Bibliothek zu Paris, welche im J. 1289 geschrieben ist und eine weit bessere Ueberlieferung darstellt als die von Wolf (1557) und Ducange (1686 f.) für ihre Ausgabe benutzten Codices. Die von Moriz Pinder besorgte Bonner Ausgabe von 1841—44 beruht zwar auf derselben, damals von F. Haase für Pinder verglichenen Handschrift, kam aber nicht über das 12. Buch hinaus. Die Dindorf'sche Bearbeitung wird demnach den Zonaras'schen Text zum ersten Mal vollständig und in einer den Anforderungen der Kritik entsprechenden Weise geben. F. X. K.

— Der in seinem ersten Theile (Römerbrief und Anfang des 1. Korintherbr.) uns vorliegende Bibelcommentar von Drach, dem Sohne des bekannten frühern jüdischen Rabbiners und spätern katholischen Convertiten [3]), hilft einem dringenden Bedürf-

2) Joannis Zonarae Epitome historiarum. Cum Caroli Ducangii suisque annotationibus ed. *Lud. Dindorfius.* Vol. I et II. Leipzig, Teubner 1868. 1869. XXXIV u. 402, 457 S. 8. 1 Thlr. 7½ Sgr. und 1 Thlr.

3) La *Sainte Bible* avec commentaires theologiques, moraux, philologiques, historiques, etc., rédigés d'après les meilleurs

nisse in Frankreich ab. Die Arbeit ist nach Art der Werke von Allioli und Loch = Reischl eingerichtet. Unter dem Vulgata-Texte und der daneben stehenden französischen Uebersetzung von Abbé A. Bayle liefert der Verf. in französischer Sprache kurze, aber gewählte Anmerkungen auf Grund ausgedehnter Benutzung der ältern wie neuern Literatur. Daß die protestantische Literatur weniger berücksichtigt wird, gereicht ihm nicht zum Vorwurfe, da er wohl absichtlich die Polemik möglichst vermeiden und für die französischen Katholiken schreiben wollte. Der griechische Text hätte aber auch unter diesen Umständen mehr berücksichtigt werden müssen. Oder sollte das Verfahren, nie ein griechisches Wort selbst, sondern statt dessen die französische Uebersetzung anzuführen, schließen lassen, daß der Verf. bei seinen Lesern gar keine Kenntniß des Griechischen voraussetzte? Die den einzelnen Büchern vorausgeschickten Einleitungen enthalten nichts Neues, sind aber sehr fleißig mit Benutzung des vorhandenen Materials bearbeitet. Einzelne Fragen, wie namentlich beim Römerbriefe die Integritätsfrage, hätten eine etwas eingehendere Behandlung verdient, letztere besonders in Frankreich, da sie neuestens wieder durch Renan angeregt wurde. Seltsam beginnt die Publication des Werkes mit dem Schlußbande, der die neutestamentlichen Briefe und die Apok. enthalten soll; der vorhergehende 7. Band ist für die Evangelien und die Apostelgesch., die 6 ersten Bände für das A. T. bestimmt. Möchte es dem Verf. vergönnt werden, diese mühevolle und umfassende Arbeit in der begonnenen Weise zu Ende zu führen. L.

---

travaux anciens et contemporains et introduction critique spéciale pour chaque livre. Par M. l'Abbé *Drach*, du clergé de Paris, Docteur en theologie. Texte latin de la Vulgata. Traduction française en regard. Par M. l'Abbé *A. Bayle*, Docteur en théologie et professeur d'Eloquence sacrée à la faculté de théologie d'Aix. Tome huitième — première partie. Paris, Lethielleux (1869) 128 S. 8. (Das Werk ist auf 8 Bände von je 40 Bogen à 8 fr. berechnet.)

Zur Recension sind eingesandt:

Fortlage, Sechs philosophische Vorträge.
Gerlach, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts.
v. Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer.
Hergenröther, Photius, 3. Band.
Loch und Reischl, Bibelübersetzung.
Neteler, die Gliederung des B. Isaias.
Nirschl, die Briefe des h. Ignatius.
Perty, die Natur im Lichte philosophischer Anschauung.
Ritter, (Heinr.), über das Böse und seine Folgen.
Roskoff, Geschichte des Teufels, 2 Bände.
Uphues, Platons Sophistes und Parmenides.
van den Vondel, Jephta, Trauerspiel.

Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 22. November 1869. **№ 24.**

Inhalt. Hofmann, die h. Schrift des N. T. (Maier). — Villari, Savonarola (Schwab). — Reform der röm. Kirche (Dieringer). — Officielle Actenstücke (Reusch). — Giefers, Prakt. Erfahrungen (Schmid). — Kerschbaumer, Erziehungslehre; Barthel, Schulpädagogik (Gmelch). — *Vigener*, de ideis div. (Bach). — *Wright*, Aphraates (Zingerle).

Der Römerbrief.

Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht von Dr. **J. Chr. K. v. Hofmann**, ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen. Dritter Theil: Der Brief Pauli an die Römer. Nördlingen, Beck 1868. XII u. 633 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Der exegetische Standpunkt und die Methode des Verf. wurde in diesem Blatte (1867, 105) bereits bei der Anzeige des ersten und zweiten Theiles von diesem Werke charakterisirt[1]). Er ist sich darin in dem vorliegenden dritten Theile ganz gleich geblieben, und bietet wieder eine selbständige Arbeit mit einer kritischen Revision der einschlägigen neuern exegetischen und biblisch-theologischen Literatur, neben welcher ältere Commentare und die patristischen Auslegungen nur beiläufig berücksichtigt werden. Alle dogmatisch wichtigen Abschnitte und Stellen des Römerbriefes hat H. aber auch schon in seinem „Schriftbeweis" ausführlich exegetisch behandelt, und die diesfälligen Erörterungen sind hier in erweiterter oder verkürzter Form wieder aufgenommen. Da hiernach seine Auffassung von den wesentlichen Lehrbestandtheilen dieses Briefes als bekannt vorauszusetzen ist, so kann Ref. sich darauf beschränken, von seinen Erklärungen, welche besonders die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, nur einige wenige beispielsweise zu besprechen.

In der Stelle 1, 17, wo der Apostel in Verbindung mit dem vorausgehenden Verse die Lehrabhandlung einleitet, verbindet der Verf. *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* nicht mit *δικαιοσύνη θεοῦ*, sondern mit *ἀποκαλύπτεται*, womit er bekanntlich nicht allein steht. Aber während er auch in der Auffassung von *εἰς πίστιν* als Absicht oder Zweck der Offenbarung mehrere Vorgänger hat, so ist ihm eigenthümlich, daß er *ἐκ πίστεως* nicht von der subjectiven Quelle der Gottesgerechtigkeit als Gegenstand der Offenbarung erklärt, sondern von dem Mittel, wodurch die im Evangelium kundgemachte Gottesgerechtigkeit den Menschen offenbar wird, wodurch man sie zu erkennen bekommt, was so erläutert wird: „Wer die Heilsbotschaft nicht gläubig aufnimmt, sich nicht ihrer gewiß machen läßt, dem bleibt die Gottesgerechtigkeit verborgen, welche in ihr geoffenbart wird; und wiederum, wem sie im Gefolge dessen, daß er die Heilsbotschaft gläubig aufgenommen hat, offenbar wird, dem soll sein Erleben und Erfahren derselben dazu dienen, daß er an die Heilsbotschaft glaubt." Diese Deutung von *ἐκ πίστεως* muß unbedingt verworfen werden. Hätte der Apostel neben *ἐν αὐτῷ* scil. *τῷ εὐαγγελίῳ* den Glauben als dasjenige bestimmen wollen, wodurch die objective Offenbarung im Evangelium für die Menschen zur Erkenntniß vermittelt wird, so würde er nicht *ἐκ* sondern *διὰ πίστεως* geschrieben haben. Auch das mit *καθὼς γέγραπται* angeschlossene Citat: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, stellt sich ohne Weiteres ganz entscheidend entgegen; denn hier kann doch *ἐκ πίστεως* unmöglich von dem Medium der subjectiven Offenbarung der Gerechtigkeit, sondern nur von dem Mittel verstanden werden, wodurch Jemand gerecht wird oder der Gerechte diese Eigenschaft erlangt hat. Uebrigens führt dieses Citat dort auch auf die Verbindung von *ἐκ πίστεως* mit *δικαιοσύνη θεοῦ*, für welche *οὖσα* oder *γινομένη* zu ergänzen ist, und es stützen sie ingleichen die vielen anderwärtigen Stellen alle, wo *ἐκ* oder *διὰ πίστεως* zu *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι* in Beziehung gestellt ist, vgl. 3, 22. 26. 28. 30; 4, 11. 13; 5, 1; 9, 30. 32; Gal. 2, 16; 3, 8 u. a. Was die andere Bestimmung *εἰς πίστιν* betrifft, so ist die gedachte Auslegung an sich allerdings möglich, vgl. 6, 19; 2 Kor. 2, 16, aber es darf nicht unbeachtet bleiben, daß 3, 22 *εἰς πάντας . . . τοὺς πιστεύοντας* eine Parallele bildet, wonach *εἰς πίστιν* das Object bezeichnet, für welches die evangelische Offenbarung der Gottesgerechtigkeit bestimmt ist oder an welches diese gelangt, und so als metonymischer Ausdruck im Sinne von *εἰς τοὺς πιστεύοντας* zu nehmen ist.

Eigenthümlich ist dem Verf. wieder die Erklärung von 2, 16, wo er das in Rede stehende Gericht Gottes nicht vom Endgerichte, sondern von einem gegenwärtigen versteht, und deshalb nicht das Fut. *κρινεῖ*, sondern das Präs. *κρίνει* lesen will. Die präsentische Fassung wird darauf gegründet, daß V. 15, woran V. 16 als Zeitbestimmung sich anschließe, sowohl im Hauptsatze als auch in seinem participialen Beisatze Präsentia stehen, die keine futurische Deutung gestatten, und daß *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* im nächstliegenden Sinne, als Bezeichnung der Norm, des Maßstabes genommen, nach V. 9 ff. zum Endgerichte nicht passe, wie ingleichen auch nicht das Object von *κρίνειν*, *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρ.*, weil Gott das Verborgene der Menschen im Weltgerichte nicht als Verborgenes richte, sondern als ein nicht mehr Verborgenes, und nicht das Verborgene allein, sondern das ganze Verhalten richten werde. H. deutet nun dieses Richten Gottes von einem Gerichte, das sich im Innern des Menschen vollzieht, und *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* ganz allgemein von jedem Tage, an welchem Gott den Heiden die Heilsbotschaft verkünden läßt: da spreche Gott jedesmal sein Urtheil über das, was er im Innern der Menschen vorfinde, um sie dadurch zur Ergreifung des ihnen dargebotenen Heiles zu bestimmen, und er spreche es nach Maßgabe eben der dem Völkerapostel sonderlich befohlenen Heilsbotschaft, was auch ein Richten durch denselben Jesus Christus sei, von welchem die Heilsbotschaft handelt. Diese ganze gezwungene und

1) Von dem ersten Theile (Die Aufgabe. Ausgangspunkt der Untersuchung. Der 1. und 2. Brief an die Thessalonicher) ist kürzlich eine 2. Aufl. erschienen (368 S. 1 Thlr. 26 Sgr.).

auch unklare Auffassung von dem betreffenden Gerichte wird aber allein schon durch die Unmöglichkeit hinfällig, jene Zeitbestimmung in dem angenommenen allgemeinen Sinne zu erklären, wofür kein einziges Beispiel beigebracht werden kann. Der Rückblick auf V. 5 fordert doch nothwendig, wieder an den dort genannten Tag zu denken, auf welchen man auch durch die Stellen 1 Kor. 4, 5; 2 Petr. 2, 9; 3, 7; 1 Joh. 4, 17 vgl. 2 Kor. 1, 14; Phil. 2, 16; 1 Thess. 5, 2; 2 Thess. 2, 2 verwiesen wird, an den Tag, an welchem, wie Paulus auf dem Areopag in Athen Apg. 17, 31 verkündet, Gott die Welt in Gerechtigkeit richten wird durch Christus, was er hier mit κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου als einen Hauptpunkt seiner evangelischen Predigt ausdrücklich hervorhebt, vgl. 2 Tim. 2, 8. Höchst befremdend ist das dritte Argument gegen das künftige und für ein gegenwärtiges Gottesgericht; denn jeder Leser wird mit dem Gerichte eine Offenbarung des in diesem Leben vor den Menschen Verborgenen combiniren, und in der Hervorhebung des Verborgenen hier so wenig als 1 Kor. 4, 5 einen Ausschluß der übrigen ethischen Eigenschaften, Zustände und Werke finden. Meint also der Apostel kein anderes Gericht als das mit der Wiederkunft Christi eintretende Weltgericht, so muß man sich entweder entschließen, die Zeitbestimmung V. 16 rückwärts an δικαιωθήσονται V. 13 anzuknüpfen, obschon das Dazwischenliegende keine eigentliche Parenthese bildet, oder annehmen, daß der Apostel die V. 15 beschriebene Thätigkeit des Gewissens auch auf den künftigen Gerichtstag übertrage.

Weiter bietet der Verf. eigenthümliche, aber auch wieder ganz unhaltbare Erklärungen zu 3, 9 und 19. An der erstern Stelle läßt er den Apostel nicht zu der durch 3, 1—8 unterbrochenen Abhandlung über die Sündhaftigkeit der Juden 2, 1—29 zurückkehren, sondern zu einem neuen Gedanken übergehen. Die Frage τί οὖν; προεχόμεθα; — die im Namen der Christen gestellt sein soll, wird so umschrieben: „Heben wir uns über diejenigen (über die Juden und Heiden) hinaus, über welche Gott sein Strafgericht verhängt?“ — wozu zur Erläuterung beigefügt wird: „Um ein Hinausragen über die Menge der Menschen handelt es sich, welches nicht unter das gemeine Geschick derselben fallen läßt, aber so, daß diejenigen, von welchen es gelte, sich dies selbst zu verdanken hätten.“ Und die motivirte verneinende Antwort, wo H. in προῃτιασάμεθα mit dem Apostel wieder die Christen zusammenbegreift, soll dann besagen, daß eine solche Meinung diejenigen von sich unmöglich haben könnten, die unmittelbar vorher gegen alle Menschen, sie seien Juden oder Griechen, die Anklage erhoben, daß sie ausnahmslos unter der Sünde seien. Diese Behandlung des Schrifttextes kann nur den Eindruck einer künstlich gesuchten Auslegung machen; denn im Rückblicke auf V. 1 wird ein unbefangener Leser jene Frage nicht anders auffassen, als daß sie vom Standpunkte oder im Namen der Juden gestellt sei, auch bei dem auf Cap. 1 und 2 zurückweisenden προῃτιασάμεθα an kein anderes Subject denken, als an die alleinige Person des Apostels; mit dieser unabweislichen Annahme der Subjecte in den beiden Versgliedern fällt aber auch die vorstehende Darstellung ihres Sinnes dahin. Eben so wenig kann zugestimmt werden, wenn der Verf. in der andern Stelle 3, 19 die Rückbeziehung der Worte ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ auf die V. 12—18 für die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden angeführten Schriftzeugnisse abschneidet und im ganzen Verse eine Aussage über den Zweck des geoffenbarten Gesetzes finden will: an den Juden, denen es zunächst gegeben ist, alle Welt zu überführen, daß es zu nichts anderm diente, als der Sünde die noch schlimmere Gestalt der Uebertretung desselben zu geben. Wenn die Bestreitung jener Beziehung auf Stellen aus den Psalmen und Jsaias davon ausgeht, daß νόμος das erste Mal nicht in dem allgemeinen Sinne von γραφή genommen werden dürfe, weil es im nachstehenden Satze das mosaische Gesetz bedeute, so tritt dieser Behauptung sogleich V. 31 entgegen, wo auch in zwei neben einander stehenden Sätzen beide Bedeutungen in umgekehrter Folge wechseln. Dies erkennt zwar der Verf. nicht an, denn er deutet den νόμος beide Male nach V. 27 im abstracten Sinne von einer göttlichen Ordnung des menschlichen Lebens, welche der Apostel oder die christliche Heilslehre nicht überhaupt aufhebe, da ja der Glaube als diese Ordnung geltend gemacht werde. Aber im Fragesatze kann der πίστις gegenüber νόμος wie V. 28 nur das mosaische Gesetz sein, und die weitere Bedeutung von alttestamentlicher Schrift im andern Versgliede wird durch Cap. 4 constatirt, wo der Apostel zur Begründung der Worte νόμον ἱστάνομεν Stellen aus der Genesis und wieder eine aus den Psalmen anführt. — Die Erklärung der dazwischen liegenden Verse 24—26 erregt dadurch Befremden, daß H., wie in seinem Schriftbeweis, ungeachtet der mehrfach erfahrenen gründlichen Entgegnungen noch jetzt die Vorstellung von dem Tode Christi als einem stellvertretenden Leiden, womit der Strafgerechtigkeit Gottes Genüge geschah, zu beseitigen sucht, was hier ebenso wenig möglich ist, als Gal. 3, 13; 2 Kor. 5. 21; Hebr. 9, 15. 28; 10, 10. 12; 1 Petr. 2, 24 und in dem Ausspruche Christi Matth. 20, 28.

In der Stelle 5, 1 nimmt der Verf. statt der rec. ἔχομεν die Lesart ἔχωμεν auf und läßt so den Apostel nicht zur Darlegung der Folgen von der vorher abgehandelten Rechtfertigung, sondern zu einem ermahnenden Abschnitte übergehen. Der an δικαιωθέντες οὖν ἐκ πιστέως sich anschließende Satz soll für diejenigen, welche vermöge des Glaubens gerecht geworden sind, die Aufforderung enthalten, das Verhältniß zu Gott durch Christus ein Friedensverhältniß sein zu lassen, worin die Weisung liege, nun in dem Glauben, welcher die Rechtfertigung vermittelt hat, zu leben. Aber die Lesart ἔχωμεν hat zwar eine ansehnliche Zeugenschaft für sich, ist jedoch unzweifelhaft falsch. Sie wird durch das zweite Versglied von V. 2 zurückgewiesen; denn hier ist καυχώμεθα, wie aus V. 3 erhellt, sicher nicht Conjunctiv, sondern Indicativ, und es schließt sich dieser Satz weder an ἐν ᾗ ἑστήκαμεν an, noch als coordinirt mit τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν an δι' οὗ, wie der Verf. verbindet, sondern er ist eine Fortsetzung des Hauptsatzes in V. 1, wo also ebenfalls der Indicativ gelesen werden muß. — Die Behandlung von 5, 12 ist kürzer gehalten, als es die umfassenden und allseitigen Erörterungen über manche andere Stellen von geringerer Wichtigkeit und Schwierigkeit erwarten lassen. Eigenthümlich ist dabei dem Verf., daß er die Unabhängigkeit der allgemeinen Verbreitung des Todes von dem Sündigen Aller — πάντες ἥμαρτον — dadurch zu gewinnen sucht, daß er das den zweiten Verstheil mit καί einführende οὕτως nicht, wie es natürlich erscheint, auf dem vorher ausgesprochenen ursächlichen Zusammenhang von Sünde und Tod, oder auf diesen Zusammenhang und auf δι' ἑνὸς ἀνθρώπου zugleich, sondern auf diese Worte allein zurückweisen läßt und, mit Verwerfung aller sonstigen Erklärungen, von dem vor πάντες ἥμαρτον stehenden ἐφ' ᾧ das Relativ ᾧ so auf ὁ θάνατος bezieht, daß der Sinn sein soll: „bei dessen (des Todes) Vorhandensein (in der Welt) Alle gesündigt haben,“ was weder sprachlich befriedigend gerechtfertigt werden kann, noch auch zu V. 13 ohne erzwungene Zurechtlegung des Gedankenzusammenhanges paßt. Von einer nähern Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen der Sünde Adams und dem Sündigen Aller wird hier, wie ingleichen bei der Erklärung von V. 19, Umgang genommen.

Schwer vereinbar ist es, wenn der Verf. den Apostel 7, 14 ff. mit vielen Vorgängern (s. die Geschichte der Auslegung dieses Abschn. bei Tholuck, Römerbrief, neue Bearbeitung, 1842, S. 353—363) nicht von dem unerlösten Zustande, sondern von demjenigen sprechen läßt, in welchem er gegenwärtig steht, oder in dem sich alle Christen als Wiedergeborene befinden, und doch die Danksagung V. 25 nicht wie ältere Ausleger an die Zuversicht von einer künftigen Befreiung von dem irdischen Sündenleibe knüpft, sondern sie auf die durch Christus thatsächlich bewirkte

Erlösung aus dem vorher beschriebenen Zustande bezieht, welcher hiernach von dem Apostel als überwunden betrachtet wird, was auch 8, 1 bestätigt. Für jene Auffassung scheint zwar das V. 14 eintretende und fortlaufende Präsens zu sprechen; aber dieses Stück hängt doch offenbar mit V. 7—13, wo der Apostel ganz bestimmt von einer frühern Periode spricht, aufs engste zusammen, und muß darum eine gleiche zeitliche Beziehung haben. Es kann auch gegenüber von Stellen, wie 6, 6; Gal. 2, 20; 5, 24; Phil. 4, 13 der starke Ausdruck *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, welcher der Sünde eine überwältigende Macht beilegt, und die folgende Ausführung, die ihr das höhere Ich gegen sein Streben und Ringen immer wieder unterliegen läßt, dem christlichen Gnadenstande keineswegs angemessen erscheinen. Wohl ist der Sündentrieb, die böse Begierlichkeit, auch noch in dem Erlösten vorhanden und sie haben einen Kampf dagegen zu führen, Gal. 5, 16 f., aber unter dem Beistande der Gnade vermögen sie denselben siegreich zu bestehen, Röm. 6, 14. Das erwähnte Präsens ist also so zu erklären, daß der Apostel sich damit in die Vergangenheit zurückversetzt und die frühern ethischen Erlebnisse schildert, wie sie ihm damals zum Bewußtsein gekommen.

Von den Ueberzeugungsschwachen Cap. 14 wird richtig anerkannt, daß sie judenchristliche Gemeindeglieder sind, aber mit Unrecht angenommen, daß ihre Befangenheit sich nur auf den Genuß von Fleisch und Wein erstrecke, wovon sie sich gänzlich enthielten, und daß die Beobachtung gewisser Tage im Unterschiede von andern vom Apostel nicht als eine zweite Eigenthümlichkeit dieser römischen Christen erwähnt sei, sondern lediglich zum Zwecke seiner Beweisführung als etwas, was bei den Ueberzeugungsschwachen überhaupt vorkomme. Die beiden Gegenstände sind V. 2, 5 und 6 so neben einander aufgeführt, daß unverkennbar dabei eine Beziehung auf die gleichen Personen stattfindet. Auch wird mit Unrecht in Abrede gestellt, daß jene Enthaltsamkeit an das alttestamentliche Gesetz sich anlehne. Im Hinblicke auf Kol. 2, 16; Gal. 4, 11 muß man bei den Tagen, die von andern unterschieden und in eigener Weise beobachtet wurden, an jüdische Feste, Jahresfeste, Sabbate und Neumonde, denken, und wenn sich nun in diesem Stücke eine jüdisch-legale Befangenheit kund gibt, so führt dies für die Abstinenz von Fleisch und Wein auf eine gleiche Vorstellung, desgleichen auch das Bekenntniß des Apostels V. 16 und 20, das bei den Enthaltsamen die gesetzliche Unterscheidung des *κοινόν* und des *καθαρόν* voraussetzt. Die Zustände und Vorkommnisse in Korinth, wie sie 1 Kor. Cap. 8 und 10 hervortreten, berechtigen allerdings zu der von dem Verf. zurückgewiesenen Annahme, daß die betreffende Abstinenz in der Besorgniß ihren Grund hatte, unbewußt etwas zu genießen, was den Götzen geweiht worden war (gegen das Verbot Exod. 34, 15). Wenn sie dagegen auf die Ansicht gegründet wird, als ob es sich mit der Heiligkeit eines Gliedes der Gottesgemeinde nicht vertrage, solches zu genießen, auf das der Mensch nicht von Anfang der Schöpfung angewiesen war (vgl. Gen. 1, 29; 2, 16; 9, 20), so fehlt dieser Erklärung jede Stütze, da sich sonst nirgend eine Spur von einer Abstinenz findet, die sich auf eine derartige Ansicht gestützt hätte. Es ist weiter auch ungegründet, daß der Verf. 15, 1—13 nicht als eine Fortsetzung des Cap. 14 Behandelten, sondern als einen ganz neuen Abschnitt auffaßt, indem er die *δυνατοί* 15, 1 von denen unterscheidet, die dort angeredet sind, und unter den *ἀδύνατοι* jene Ueberzeugungsschwachen gar nicht mehr mit begreifen will. Im Interesse der Trennung beider Abschnitte versetzt H. die Worte, welche man jetzt nach den besten Zeugen am Ende des Briefes 16, 25—27 zu lesen pflegt, an den Schluß von Cap. 14, wo ihre ursprüngliche Stellung sein soll, und deutet sie so, daß sie nicht mehr eine Doxologie wären, sondern mit 15, 1 zusammenhangen und dazu überleiten würden. Er macht nämlich den Dativ *τῷ δυναμένῳ . . . μόνῳ σοφῷ θεῷ* von *ὀφείλομεν . . . βαστάζειν* 15, 1 abhängig, wonach erklärt wird: Dem, der im Stande ist, uns zu stärken . . . sind wir schuldig zu tragen die Schwachheiten der Schwachen, und zwar laut V. 15 zu seiner Verherrlichung. Diese auf eine unrichtige Textanordnung sich stützende gezwungene Constructionsweise, von welcher H. weder das unzweifelhaft echte *ἀμήν* am Ende jener Stelle abhalten konnte (dieses Wort lesen auch diejenigen Zeugen, welche die Stelle an Cap. 14 anschließen), noch auch das 15, 1 dem *ὀφείλομεν* beigefügte weiterführende *δέ*, — diese Construction kann nicht verfehlen, einen überraschenden Eindruck zu machen, aber schwerlich wird sie einer anderweitigen Aufnahme sich zu erfreuen haben.

In den Schlußerörterungen handelt der Verf. von der Beschaffenheit, Entstehung und Fortbildung der römischen Gemeinde, vom Zwecke des Briefes und der Angemessenheit des Inhaltes und der Anlage zum Zwecke und zur Beschaffenheit der Gemeinde, nachdem er die Zeitbestimmung für die Abfassung, die er nach der gewöhnlichen Ansicht an das Ende des dreimonatlichen Aufenthaltes des Apostels in Hellas (Korinth) Apg. 20, 2 verlegt, der Texterklärung vorangeschickt hat. Was die Beschaffenheit der Gemeinde betrifft, so wird nach den klaren Anzeichen des Briefes anerkannt, daß sie nicht wenige judenchristliche Mitglieder zählte; aber H. läßt sich weder durch die Ausführungen der Tübinger Schule, noch auch durch Mangold (Lit.-Bl. 1867, 547) beirren, dem ebenso deutlichen Zeugnisse des Briefes für einen überwiegend heidenchristlichen Bestand nicht gerecht zu werden; auch folgt er darin unbefangen den brieflichen Kundgebungen, daß er den judenchristlichen Gliedern nicht jene judaistische Denkungsart zuschreibt, welche Paulus als eine seinem Evangelium widerstreitende in Galatien und Achaja zu bekämpfen hatte. — In dem sehr kurz gehaltenen Abschnitte über die Gründung und Fortbildung der Gemeinde wird eine persönliche Betheiligung des Apostels Petrus davon ausgeschlossen, und dem Verbannungsedicte des Claudius gegen die Juden, dessen Vollzug der Verf. ungeachtet des bestätigenden Datums Apg. 18, 2 für problematisch hält, kein Einfluß auf die Entwicklung und Gestaltung derselben zugestanden. Einen solchen knüpft er dagegen an das ebenfalls von Claudius gegen die Juden erlassene Verbot der gottesdienstlichen Versammlungen, das aber wahrscheinlich jenem Verweisungsedicte vorangegangen ist. Er verbindet nämlich damit die Folge, daß sich die christgläubigen Heiden jetzt unabhängig von der Synagoge zusammenhielten, während er die jüdischen Christen sowohl an der Gemeinschaft der erstern, als auch noch an der Synagoge sich betheiligen läßt, woraus sich erklären soll, wie die im Briefe berücksichtigten, dem Standpunkte der nichtchristlichen Juden angehörigen Einwürfe gegen die christliche Glaubensgerechtigkeit und gegen eine das jüdische Volk ausschließende Heilsanstalt zur Kenntniß und Beachtung der Gemeinde kommen konnten. Die Annahme, daß in Rom die jüdischen Christen noch lange in der Synagoge verblieben, wird auf die Erzählung Apg. 28, 17—29 gegründet, wonach die Scheidung erst durch die dort berichtete Unterredung Pauli mit den Vorstehern der Juden herbeigeführt worden sein soll; aber diese Erzählung läßt vielmehr auf eine schon längst bestehende Trennung schließen; denn aus der Aeußerung der Judenobern ist allerdings zu entnehmen, was mit Unrecht widersprochen wird, daß sie von dem Vorhandensein einer Christengemeinde in Rom keine Kunde haben und das Christenthum nur von Hörensagen kennen.

Den eigentlichen Zweck des Briefes entnimmt der Verf. aus dem Eingange und Schluß 1, 8—15 und 15, 14—33, und bestimmt ihn dahin, eine zweifache irrige Vorstellung, die der Apostel in Rom voraussetze, zu widerlegen: die Meinung, als ob die ohne sein Zuthun entstandene Gemeinde ihm nicht am Herzen liege, oder als trage er Scheu, in der Welthauptstadt, dem Mittelpunkte heidnischer Bildung und Wissenschaft, die christliche Heilsbotschaft zu verkündigen. Das erste Vorurtheil suche er durch Versicherungen abzuwenden, und das andere dadurch, daß

er darlege, was ihm die Heilsbotschaft sei und worin er, nämlich in die hier geoffenbarte Glaubensgerechtigkeit, ihren Heilswerth für Alle, Juden und Heiden, setze. Mit der so auf ein apologetisches Interesse bezogenen Darstellung der Heilslehre wird aber in Ansehung der Leser zugleich die Absicht verbunden, sie in der christlichen Erkenntniß zu fördern, darin und im christlichen Leben zu befestigen. Auf diese Weise wolle der Apostel die Gemeinde auf seine Ankunft vorbereiten und sich eine Aufnahme bei ihr sichern, welche den Umstand, daß sie ohne sein Zuthun entstanden, gleichgültig mache. Es wird jedoch das wirkliche Vorhandensein der von der römischen Gemeinde angenommenen Vorurtheile gegen den Apostel in den bezeichneten brieflichen Abschnitten nicht bestätigt. Alles, was Paulus darin von seinem langjährigen Wunsche, nach Rom zu kommen, und von seinem jetzigen Reiseplan, weiter von seinem apostolischen Berufe und der auf alle Völker sich erstreckenden Verpflichtung zur Predigt des Evangeliums sagt, ist nicht so vorgetragen, daß man daraus auf solche irrige Vorstellungen gegen ihn bei den Lesern zu schließen genöthigt oder auch nur berechtigt wäre. Die Aeußerung 1, 16 *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* insbesondere erklärt sich genügend bei ihm aus der Erinnerung an die anderwärts erfahrene verächtliche Beurtheilung des Evangeliums und der evangelischen Predigt, vgl. 1 Kor. 18, 23; Apg. 17, 32. Jedenfalls ist es unstatthaft, ein persönliches apologetisches Interesse auch in den dogmatischen und paränetischen Abschnitten des Briefes obwalten zu lassen.

Freiburg. Ad. Maier.

Savonarola.

Geschichte Girolamo Savonarola's und seiner Zeit. Nach neuen Quellen dargestellt von **Pasquale Villari.** Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Italienischen übersetzt von Moritz Berduschek. Zwei Bände. Leipzig, Brockhaus 1868. XXVIII u. 308, VIII u. 370 S. 8. 4 Thlr.

Durch Uebersetzung dieser vortrefflichen Monographie ist auch dem Laien die Möglichkeit geboten, ein treues Bild von dem Leben und Wirken eines Mannes zu gewinnen, dessen Andenken vor kurzem erst durch Errichtung seines Standbildes auf dem Lutherdenkmale zu Worms erneuert worden ist. Durch eine beinahe zehnjährige Forschung hat Villari nicht bloß neue Quellen für die Geschichte Savonarola's ermittelt, sondern auch früher vorhandene, aber später abhanden gekommene wieder aufgefunden. Dadurch war er in den Stand gesetzt, nicht nur eine vollständige, streng zusammenhängende, chronologisch genau bestimmte Darstellung der Ereignisse, sondern auch eine gründliche Revision der bisherigen Leistungen zu geben. Letzteres ist ihm indessen doch nicht ganz gelungen. Unter den ältesten, den Charakter von Quellenschriften tragenden Biographieen stehen nämlich oben an die der beiden Zeitgenossen, des Dominicaners Pacifico Burlamachi, der noch die Predigten S.'s mit angehört, persönlich mit ihm verkehrt und mit seinen vertrautesten Freunden bekannt war, und des Giovan Francesco Pico della Mirandula, der während der letzten Lebensjahre S.'s in Florenz lebte und seiner Hinrichtung beigewohnt hatte. Die Arbeit von Burlamachi wurde erst 1729 von Mansi in seinen Addizioni alle Miscellanee del Baluzio veröffentlicht, dagegen jene von Pico bereits 1530. Durch den Enthusiasmus beider Autoren für den Mönch hat ihre Darstellung vielfach den Charakter des Legendenhaften erhalten. Eine Compilation aus beiden liefert die Biographie des Mönchs von San Marco, Serafino Razzi, der aber auch noch andere wichtige Quellen, wie die erst von Villari wieder aufgefundenen Giornate (Apologie) des Lorenzo Violi benutzt hatte. Gleichfalls zu den zeitgenössischen Berichten gehören die Biographieen der Klosterbrüder S.'s, des Fra Marco della Casa, des Placido Cinozzi und eine dritte in der Magliabechiana befindliche.

Einen scharfen Contrast zu diesen Darstellungen bietet der Artikel Bayle's im Dictionnaire; man sieht da, wohin man auch bei sorgfältiger Sammlung des Materials kommt, sobald man in der Verarbeitung desselben von feststehenden Ansichten ausgeht; indessen enthält, wie wir sehen werden, sein Urtheil doch nicht bloße „Sarkasmen gegen den armen Mönch." Beiläufig dieselbe Auffassung findet man in der anonym veröffentlichten Biographie des Jesuiten Rastrelli (Genf 1781), gegen welche sich der Dominicaner Barsante seines Ordensgenossen in seiner auf große Quellenkunde gestützten Arbeit (Livorno 1782) annahm. Aber erst die beiden deutschen Biographieen von Rudelbach (Hamburg 1835) und Meier (Berlin 1836) brachten mehr wissenschaftliche Darstellungen, nur daß auch hier, besonders bei Rudelbach, der confessionelle Standpunkt vielfach das Urtheil bestimmte. Savonarola soll dem deutschen Volke als Vorläufer und Martyrer der Reformation vorgeführt werden, als der Prophet derselben, weshalb auch seine dogmatische Anschauung dem Lehrbegriffe der Reformatoren nahe gerückt wird; mit welchem Rechte, werden wir sehen. Weniger ist dies bei Meier der Fall; gleichwohl hat Villari gerade über ihn ein sehr scharfes Urtheil abgegeben: er will zwar anerkennen, welch eine Reihe von wichtigen Documenten der Sammlerfleiß dieses Gelehrten zusammengebracht, wie sehr er durchgängig bei seiner Arbeit die gedruckten wie bisher noch ungedruckte Schriften S.'s berücksichtigt habe; aber er habe seine Schätze nicht zu verwerthen verstanden und sei schwankend in seinen Urtheilen u. s. w. Es ist allerdings eine gewisse Unsicherheit des Urtheils bei Meier nicht zu verkennen; aber sie hat einzig ihren Grund in seiner Gewissenhaftigkeit: als Historiker gesteht er zu, daß Rudelbachs Auffassung verfehlt sei, daß S. an doctrinelle Reformen nicht denke; aber als Theolog will er den Zusammenhang S.'s mit der Reformation nicht aufgeben; wozu das führt, zeigt seine Beurtheilung des prophetischen Charakters S.'s. — An diese deutschen Arbeiten schloß sich jene des Dominicaners Vincenzo Marchese, der dem Andenken S.'s einen eignen Abschnitt in seiner Geschichte von San Marco widmete (Florenz 1855); er hat durch seine Forschungen das Quellenmaterial erweitert und besonders die Mitwirkung S.'s in Herstellung republikanischer Zustände betont. Eine vollständige und sehr anziehende Darstellung lieferte Perrens; er hat einzelne Gebrechen im Charakter S.'s scharf gerügt, das Bedeutende des Mannes aber anerkannt; von der Unklarheit und dogmatischen Aengstlichkeit, die Villari's Mißfallen erregte, zeigt wenigstens die 3. Auflage (Paris 1859; die erste erschien 1853 in 2 Bänden) wenig Spuren. Während Villari noch der Arbeiten von Madden (London 1854), Hase, Nicolaus Lenau und Rio gedenkt, muß es auffallen, die Beurtheilung von Audin und Burkhard ganz übergangen zu sehen. Ersterer hat in seinem Leben Leo's X. dem Mönch von San Marco nur zwei Capitel gewidmet, die vom historisch kritischen Standpunkte betrachtet ohne Werth, aber durch Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Zeichnung ungewöhnlich fesselnd sind. Burkhard aber beschuldet in seiner Geschichte der Renaissance S. des Kunsthasses, ein Vorwurf, den gerade Villari als ungerechtfertigt nachzuweisen bestrebt ist.

Welche Grundsätze Villari bei seiner Arbeit befolgte, hat er selbst im Vorworte angegeben: zuerst prüfte er alle neuern Arbeiten, ohne dabei eine andere Autorität gelten zu lassen als die der gleichzeitigen Schriftsteller, der Schriften S.'s und der Originaldocumente; hierauf suchte er nach neuen Documenten. S. war dreimal verhört worden, aber nur Ein gedrucktes Protocoll war darüber bekannt; V. fand auch das Manuscript der beiden andern Untersuchungsberichte, sowie die Bekenntnisse der beiden Leidensgenossen S.'s und zwar für Fra Dominico das echte Bekenntniß neben dem gefälschten. Wie die echten Bekenntnisse S.'s gelautet haben mögen, darüber gab die Auffindung zweier Manuscripte des dritten Theiles der Vulnera Diligentis von dem Freunde S.'s, Fra Benedetto, und der Giornate des Violi An-

deutungen; denn in beiden sind die bedeutendern Abweichungen der Proceßberichte von den durch einen Notar zu Protocoll genommenen und sofort geänderten Aussagen S.'s vermerkt. Nebstdem wurden mehrere inedirte Briefe und Schriften S.'s ermittelt und aus den Gesetzen (Provisioni) der Republik und den Pratiche, d. h. den im Rath gehaltenen Reden, ein treueres Bild der politischen Verhältnisse gewonnen, als es die Schriften von Nardi, Machiavelli und Guicciardini enthalten. Die Schriften S.'s wurden einem sorgfältigen Studium unterzogen, und die Predigten, „mitunter selbst die wichtigste That seines Lebens," ergänzten vollkommen das Gefundene. Auf dieser Grundlage begann V. seine Darstellung ohne irgend eine Voreingenommenheit. „Hätte ich (in S.) einen Ketzer oder Ungläubigen gefunden, so würde ich ihn ohne allen Zweifel auch so geschildert haben. Statt dessen hat er sich mir in allen wesentlichen Punkten als Katholiken erwiesen." Das System, wornach man die Geschichte immer nur zur Bestätigung der Parteiinteressen bearbeite, sagt V., sei ein gänzlich verkehrtes:

Wer es unternimmt die Vergangenheit zu schildern, betritt einen heiligen und unverletzlichen Boden. Er hat nicht den Beruf, als Vorkämpfer der Tugend und Freiheit aufzutreten, sondern muß vielmehr von der Ueberzeugung durchdrungen sein, daß die Geschichte des Menschengeschlechtes schon an und für sich ein lebendiges Drama ist, welches den Menschen zur Freiheit führt, indem es seinen moralischen Charakter erhebt und seine Bildung fördert. Wer sie daher im geringsten verändert, der vermißt sich an dem Werke der Vorsehung zu bessern und zerstört vielmehr dessen erhabene Harmonie.

Das hat aber doch nicht hindern können, daß das Nationalgefühl sich bisweilen geltend machte und einzelne Charakterschwächen S.'s nur leise berührt wurden, so wie der Mangel an näherer Kenntniß der scholastischen Philosophie und Theologie Anlaß wurde, die Bedeutung S.'s in dieser Beziehung zu überschätzen.

Der reiche Stoff ist auf vier Bücher vertheilt; das erste behandelt das Leben S.'s bis zum Zuge Karls VIII. nach Italien. Savonarola, geb. 21. Sept. 1452, war als das dritte von sieben Kindern der aus Padua stammenden und später nach Ferrara übersiedelten Familie für die ärztliche Laufbahn bestimmt und erhielt seine erste Bildung durch seinen als Arzt berühmten Großvater Michele, nach dessen Tode der Vater den Sohn in das Studium der aristotelischen Philosophie und des Thomas von Aquin einführte; letzterer zog den Jüngling in einer Weise an, daß er sich Tage lang wie in einem Zustande der Ekstase in dessen Schriften vertiefte und eine seltene Vertrautheit mit seinen philosophisch-theologischen Grundsätzen gewann. Damit verband S. eine unausgesetzte Lectüre der Bibel; sein von Natur dem Ernsten mehr zugekehrter Sinn gewann dadurch eine Tiefe und Lauterkeit, die ihn für immer mit der Verdorbenheit seiner Zeit zerwarf. Doch war sein Gemüth zarten Regungen nicht unzugänglich, wie das Aufblühen einer Neigung zu einer jungen Florentinerin zeigt, deren aristokratischer Stolz jedoch die Verbindung zurückwies. Am 24. April 1475 verließ er heimlich das elterliche Haus, um in dem Dominicanerkloster zu Bologna den Frieden seines Herzens zu finden. Ein Schreiben (vom 25. April) an seinen Vater läßt gewahren, daß die Trennung auf beiden Seiten eine schmerzliche war. Sein Noviziat führte er mit der größten Strenge gegen sich durch; schon damals war die Einfachheit seiner Kleidung und seiner Zellengeräthe wie die außerordentliche Reinlichkeit, in welcher er alles an und um sich hielt, auffallend. Ein in diese Zeit fallendes Gedicht „von dem Verfall der Kirche" offenbart bereits den in seinen spätern Predigten laut werdenden Schmerz über das Verderben, das von Rom aus unter den Pontificaten Sixtus' IV. und Innocenz' VIII. in die Kirche sich ergossen. Die Kirche zeigt sich seinem Blicke, den Leib durch Wunden entstellt, die ihr diese fallace superba meretrice beigebracht. „Könnte ich doch, ruft der Novize im Eifer, diesen großen Flügel (Uebermuth) brechen." „Du weine und schweige, antwortet ihm die Kirche, denn das scheint mir besser." Nur im Gebete fand er Trost gegen die Qual, welche ihm der Anblick der religiös-sittlichen Verkommenheit verursachte. Die Religion war in Italien zum Werkzeuge der Politik und zu einem die Sinne des Pöbels fesselnden Schaugepränge herabgewürdigt, die sittlichen Grundsätze wurden offen verhöhnt oder durch Zweifel gelähmt, ein in Gleichgültigkeit erstarrter Egoismus, der sich der Welt durch Sinn und Pflege für Kunst und Gelehrsamkeit empfahl, beherrschte alles, und eine ausschließend verständige Auffassung des Menschen und der höhern Lebensgüter ließ die alten christlichen Anschauungen als vulgi et mulierculaurm indicia erscheinen und machte damit den Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten zu einem stehenden. Einer religiösen Neubelebung schien diese Generation gar nicht fähig. — Nachdem S. einige Zeit als Lehrer der Novizen verwendet war, wurde ihm das Predigtamt übertragen und er 1482 in das Kloster San Marco nach Florenz geschickt, wo er sich anfangs heimisch fand, bald aber durch den Zweifel und Spott, den die Florentiner für alles hatten, sich verstimmt fühlte. Seine ersten Predigten in der Kirche San Lorenzo (1483) waren ohne allen Erfolg, kaum fand er Zuhörer. Seine noch wenig gebildete Sprache, seine derben Ausdrücke, das Heftige und Gewaltsame seiner Bewegungen widerte anfangs die Florentiner an, zumal bei dem Mangel an Citaten aus Dichtern und Philosophen und bei der scharfen Kritik, wie sie S. gegen die Ueberschätzung des Alterthums und die sittenlosen Zustände in Florenz übte. Anima nostra, läßt S. die Humanisten und ihre Freunde klagen (de simplic. vit. christ. I, 11), nauseat super cibo isto levissimo. Quis nobis det ut audiamus eloquentiam Ciceronis et verba poetarum resonantia et Platonis dulce eloquium et subtilitates Aristotelis? Haec enim scriptura (die Bibel) simplex est et mulierculaurm cibus. Praedicate nobis subtilia. In diesem Geschmacke predigte wirklich der Franciscaner Mariano Gennazaro unter großem Zulaufe. Diese Kälte des Publicums trieb S. noch tiefer in sich hinein; seine Phantasie füllte sich mit alt- und neutestamentlichen Vorgängen, die Bilder der alten Propheten und der Apokalypse belebten sich vor seinen Augen; er glaubte eines Tages eine göttliche Vision geschaut und eine Stimme vernommen zu haben, die ihm befahl, die kommenden Leiden der Kirche dem Volke zu verkünden. Damit war er seiner göttlichen Mission gewiß geworden, und einmal in den Zauberkreis visionären Schauens und Träumens entrückt, ist er nie mehr bis zu seiner Gefangennehmung heraus gekommen. Für die Fastenpredigten der Jahre 1484 und 1485 wurde er nach dem Städtchen San Geminiano gesandt, und hier sprach er zuerst sein prophetisches Programm in den drei Sätzen aus: die Kirche wird gezüchtiget werden — und dann erneuert — und das wird bald sein. — Die Quelle, aus welcher er den Inhalt dieser wie seiner spätern Predigten schöpfte, waren Gebet und Meditation über einzelne Stellen der h. Schrift, wie sie ihm sein reiches Gedächtniß aus der Lectüre der Bibel und des Breviers bot. Alle oratorische Zubereitung war ausgeschlossen, die Rede war der Strom aus einem bis zur Schwärmerei erregten Gemüthe, das, wenn es seinen Ausdruck im Gebete suchte, den Mann wie von Sinnen gekommen erscheinen ließ. Durch diese Predigten wurde sein Name zuerst in Italien bekannt, nachdem er bereits als Gelehrter auf einem Capitel der Dominicaner zu Reggio die Aufmerksamkeit des Giovanni Pico, Fürst von Mirandula, auf sich gezogen, der dann Lorenzo von Medici bewog, S. nach Florenz zurückrufen zu lassen. In der Fastenzeit 1491 betrat S. die Kanzel im Dom; die Kühnheit seiner Phantasie, die schreckbare Anschaulichkeit seiner Bilder von den kommenden Strafen des Herrn riß die Menge der Zuhörer mit sich fort; sein Einfluß stieg von Tag zu Tag, sein Wort wurde Gesetz, er selbst, wie Audin sagt, der „König von Florenz." Zugleich trat aber auch seine Abneigung gegen Lorenzo von Medici hervor, der umsonst versucht hatte, den Mönch für

sich zu gewinnen. Der Grund dieser Abneigung lag mehr in moralischen als in politischen Motiven. Man ist gewohnt, Lorenzo vorherrschend als Freund der Künste und Wissenschaften zu betrachten; V. aber hat in dieser Beziehung den Nachweis geliefert, daß das Verdienst der Medici hier mehr in Benutzung der gefundenen Verhältnisse als in einem schöpferischen Wirken bestand. Die Liebe für das classische Alterthum war schon seit Boccaccio's Zeit in fortwährendem Steigen, und die bedeutendsten Künstler zu Anfang des 15. Jahrh., wie Brunellesco, Ghiberti, Donatello, Masaccio und Beato Angelico haben ihre größten Werke ohne Unterstützung der Medici geschaffen. Dagegen kam bei S. vor allem der Charakter Lorenzo's in Betracht. Dieser, klug und gewandt, wo es sich um Förderung seiner Interessen handelte, zeigte sonst wenig Rücksicht auf Ehrbarkeit und Treue, wenig Furcht vor Gott und Menschen; er disputirte jetzt mit Wärme in der platonischen Akademie über Tugend und Unsterblichkeit und sang in der nächsten Stunde in Gesellschaft von liederlichen Gesellen und Freudenmädchen seine wüsten Canti carnascialeschi; er stand an der Spitze aller derjenigen, welche die Aufgabe des Lebens in dem reichen Wechsel sinnlicher Genüsse fanden, und wirkte durch Wort und Beispiel in dieser Beziehung auf die Florentiner. Das hat ihm S. nicht vergessen. Noch in der Sterbestunde, wo Lorenzo den Mönch rufen ließ, soll dieser die verlangte Absolution an die Rückgabe der Freiheit an Florenz geknüpft, von Lorenzo aber hierin eine Ablehnung erhalten haben. So erzählen die alten Biographen, auf mündliche Aeußerungen von Zeitgenossen hin; ihnen haben sich Villari, Meier u. A. angeschlossen; dagegen schreibt der im Palaste anwesende Politian, Lorenzo habe den Segen S.'s verlangt und auch erhalten, da er den Mahnungen desselben entsprechend geantwortet habe. Politians Bericht enthält nichts, was den Verhältnissen nicht durchaus gemäß wäre, und behält man im Auge, daß Lorenzo schon die Sterbesacramente empfangen hatte, als S. kam, und daß nach seinem Tode die Haltung seines Sohnes Piero gegen S. nicht im entferntesten auf eine derartige Forderung S.'s weist, so wird es mehr als wahrscheinlich, daß die entgegenstehende Erzählung zu den verherrlichenden Sagen gehört, womit die treuen Anhänger das Andenken S.'s geschmückt haben. Wenn aber Meier eine Andeutung des Berichtes der Biographie sogar in den Worten Politians fand: subinde ad verba illius et preces rite et memoriter responsitabat, so sagen diese vielmehr, daß Lorenzo noch die Responsorien zu den Gebeten S. sprechen konnte, dieser also in Wirklichkeit über ihn gebetet, d. h. ihn gesegnet hatte.

Die Nachricht von der Wahl Alexanders VI. erregte S. aufs tiefste; die Kirche schien ihm aufs äußerste herabgekommen. Er las und las in den Propheten, um Winke über die kommende Hülfe zu finden, und während seiner Adventspredigten 1492 gewannen seine Visionen ungemein an Stärke. Er sah am Himmel eine Hand mit einem Schwerte, auf dem die Worte standen: gladius Domini super terram cito et velociter. Stimmen verkündeten den nahenden Zorn Gottes. Das Schwert kehrte sich gegen die Erde, die unter Pfeil- und Feuerregen von Krieg, Hungersnoth und Pest verheert wurde. Das sollte er den Menschen verkünden und sie zur Furcht Gottes und zum Gebete mahnen, damit die Kirche gute Hirten erhalte. Sein Ansehen und Einfluß stieg noch mehr durch die unter Mitwirkung Piero's von Medici erlangte Trennung der toscanischen Congregation seines Ordens von der lombardischen. Er führte eine strenge Reform durch; durch Anlegung von Schulen für Malerei, Sculptur, Copiren von Handschriften, Miniaturmalerei und dgl. sollte bei Abnahme der freiwilligen Beiträge der Unterhalt der Mönche gedeckt werden. Auch für die Studien war gesorgt und im Interesse der Mission besonders Studium der griechischen und der orientalischen Sprachen empfohlen, ohne daß jedoch ein namhafter Erfolg erzielt worden wäre. S. selbst wird von V. wissenschaftlich sehr hoch gestellt und es jenen Biographen nicht wenig verargt, die in ihm nur Nachahmung des Aristoteles und Thomas von Aquin gewahrten; vielmehr habe er die Autorität der eigenen Vernunft anerkannt und sich wiederholt in Schriften und Predigten gegen die blinde, knechtische Abhängigkeit von den Alten ausgesprochen; in seinen theologischen Schriften zeige er sich „frei, unabhängig, voll Kühnheit und stolzen Muthes" und erkläre in dem „Triumph des Kreuzes" ausdrücklich, alle Beweise nur aus der Vernunft zu schöpfen, sich nicht auf irgend eine Autorität zu stützen, sondern so zu verfahren, „als hätte man keinem Menschen in der Welt zu glauben, wäre er auch noch so weise, sondern allein der natürlichen Vernunft." Dies ist richtig, aber dennoch ist V. hier im Irrthum. Wenn S. auch, wiewohl mehr in einem praktischen als in theoretischem Interesse, die sklavische Abhängigkeit von den Alten rügt, so hat er doch selbst in keiner einigermaßen bedeutenden philosophisch-theologischen Frage den Aristotelisch-Thomistischen Gedankenkreis durchbrochen, und seine so stark betonten Vernunftbeweise sind, besonders in dem „Triumph des Kreuzes," großentheils weiter nichts als die argumenta convenientiae der Scholastik. Wenn er aber selbst von diesen Beweisen versichert (triumph. cruc. II, 16), daß, wenn auch einer oder zwei oder drei eine zwingende Gewalt nicht hätten, sie doch zusammen richtig betrachtet nicht weniger Kraft besäßen, quam mathematicae demonstrationes vel quam id esset, si revocatio defuncti ad vitam pro confirmatione adduceretur, und den Satz obenan stellt, der Glaube könne nicht aus natürlichen Principien demonstrirt werden und jede Demonstration habe nur die Bedeutung, die Einzelnen zur Aufnahme des übernatürlichen Lichtes zu disponiren, so ist ja offenbar, daß wir in allen diesen Vernunftbeweisen nur eine mehr oder weniger abstracte Fassung der gläubig vorausgesetzten christlichen Wahrheit haben. Uebrigens macht S. selbst in dem „Triumph des Kreuzes" keinen Anspruch auf Originalität, sondern will nur das von Andern Gesagte kürzer und deutlicher geben für mediocriter litterati, was ihm auch in ausgezeichneter Weise gelungen ist. Wie es mit der Selbständigkeit S.'s auf dem exegetischen Gebiete beschaffen ist, vermag der theologische Leser aus den von Villari mitgetheilten eigenhändigen Randbemerkungen S.'s zu den in der Magliabechiana und Riccordiana aufbewahrten zwei Bibeln zu beurtheilen.

Entschiedener als je sprach S. im Advent 1493 von dem Verfall der Kirche und der nahen Strafe:

> Mit Aristoteles, Plato, Virgil und Petrarca speisen sie (die Geistlichen) die Ohren und kümmern sich nicht um das Heil der Seelen. Warum lehren sie nicht statt so vieler Bücher das Eine, in welchem das Gesetz und das Leben enthalten ist? Das Evangelium, o Christen, solltet ihr stets bei euch tragen; ich meine aber nicht das Buch, sondern dessen Geist. Denn hast du den Geist der Gnade nicht und trägst den ganzen Band bei dir, es wird dir nichts nützen. Und wie viel thörichter sind gar jene, die sich den Hals mit Scheinen und Ablaßzetteln vollhängen, daß sie aussehen wie Krämer, die zum Jahrmarkt ziehen! Die christliche Liebe wohnt nicht in den Büchern. Die wahren Bücher Christi sind die Apostel und die Heiligen, und das wahre Lesen besteht in der Nachahmung ihres Lebens. Aber heute sind die Menschen zu Büchern des Teufels geworden.

Als er in den Predigten über die Arche die nahe Strafe mit der Ankunft eines neuen Cyrus in Italien in Verbindung brachte, der ohne Widerstand das Land siegreich durchziehen werde, und am 21. Sept. 1494 im Dom die Worte rief: ecce ego adducam aquas super terram, zündeten sie wie ein Blitz und ein unheimliches Grauen ergriff die zahllosen Zuhörer; denn man vernahm bereits dunkle Gerüchte, daß ein Strom fremder Truppen sich über die Alpen ergossen habe.

Das zweite Buch schildert die Thätigkeit S.'s während des Zuges Karls VIII. nach Italien, seinen Antheil an der neuen (republikanischen) Verfassung in Florenz und die Eigenthümlichkeit seines prophetischen Charakters. Ueber die Völkerzüge nach Italien hat V. seine eigenen Gedanken: er sieht sie veranlaßt

aus Eifersucht über die Bildung und den Reichthum Italiens, das einmal die Bestimmung gehabt habe, Cultur in der Welt auszustreuen, und da es dies erobernd nicht vermocht, sich habe erobern lassen müssen. Wenn die Besiegten sich damit trösten wollen, gut. Geschichtlich betrachtet ist aber der Zug Karls VIII. veranlaßt so durch die Intriguen des Ludovico Moro von Mailand, wie durch das unstete Wesen Karls und den seit Philipp IV. auf italienischen Besitz hin arbeitenden Plan des französischen Hofes. In Frankreich selbst war die Expedition nicht populär, wohl aber an vielen Orten Italiens, wie in Florenz, wo die Neigung für Frankreich ebenso stark hervortrat, wie die Abneigung gegen die Medici, zumal nachdem Piero übereilt einen für Florenz nachtheiligen Frieden mit Karl VIII. geschlossen. Die Medici, rief Capponi in der Signoria, seien außer Stande Florenz zu regieren, die Republik müsse für sich selbst sorgen. Unter den Gesandten an den König befand sich auch S.; er sprach zu ihm:

Du bist ein Werkzeug in der Hand des Herrn, der dich sendet, um Italien von seinen Leiden zu befreien, wie ich es seit mehrern Jahren vorausgesagt, und um die Kirche zu reformiren. Wenn du aber nicht gerecht und barmherzig bist, wenn du die Stadt Florenz, ihre Weiber und Kinder, ihre Freiheiten nicht achtest und schützest, wenn du das Werk vergissest, zu dem der Herr dich berufen, wird er sich einen Andern wählen, dich aber mit fürchterlichen Strafen züchtigen. Dies verkünde ich dir im Auftrage des Herrn.

Ob aus Rücksicht auf diese Worte oder auf die entschiedene Haltung der Florentiner und ihre alte Verbindung mit Frankreich der König so gemäßigt in seinem Verfahren gegen Florenz war, muß dahingestellt bleiben. Nach dem Abzuge des Königs ging man an die Umänderung der Verfassung. Die Schwierigkeiten, auf die man dabei stieß, gaben S. Anlaß zum Eingreifen; am 12. Dec. 1494 erörterte er die verschiedenen Formen der Verfassung nach der aristotelischen Politik, sprach sich für die Monarchie als in abstracto die beste unter allen Regierungsformen aus, meinte aber sehr richtig, diese allgemeinen Grundsätze müsse man der jeweiligen Natur und Beschaffenheit des Volks anpassen, bei dem sie in Anwendung kommen sollten:

Bei den nordischen Völkern, die viel Kraft und wenig Geist besitzen, und bei den südlichen Völkern, die umgekehrt viel Geist und wenig Kraft haben, kann die Regierung eines Einzelnen manchmal vortrefflich sein. Aber in Italien und besonders in Florenz, wo beides, Verstand und Kraft, in Fülle vorhanden, wo die Köpfe verschlagen und die Gemüther beweglich sind, kann die Regierung eines Einzelnen zu nichts anderm führen als zur Tyrannei. Die einzige Staatsform, welche für uns paßt, ist eine Republik auf gesetzlicher Grundlage. Wehe dir, Florenz, wenn du dir ein Oberhaupt gibst, das die Andern beherrschen und überragen kann!

Er rechtfertigt dann sein Einmischen in diese politischen Angelegenheiten damit, daß er es für das Heil der Seelen nothwendig gefunden. „Du wolltest, rief er dem Volke zu, mir nicht glauben; aber jetzt hast du gesehen, daß alle meine Worte in Erfüllung gegangen, daß es nicht mein Wille ist, der sie mir eingibt, sondern daß sie von dem Herrn kommen.“ Befolge man seine Vorschläge, dann werde mit der Reform von Florenz auch jene von Italien beginnen, ja „du wirst deine Flug über die ganze Welt nehmen, um allen Völkern die Reform zu bringen.“ Diese Reform müsse aber mit dem Geistlichen beginnen und das weltliche Wohl dem moralisch-religiösen dienen. Wenn Cosmo von Medici gesagt habe, die Staaten ließen sich nicht mit Vater-unser regieren, so sei dies eben der Spruch eines Tyrannen; denn jede gute Verfassung müsse auf Gott zurückgeführt werden. Es waren daher vorzugsweise vier Punkte, die S. für die neue Verfassung empfahl: Gottesfurcht und Wiederherstellung der guten Sitten, Liebe zur demokratischen Verfassung und für das Gemeinwohl mit Hintansetzung jedes Privatvortheils, eine allgemeine Amnestie für die Anhänger der frühern Regierung und Milde gegen die Staatsschuldner, Einsetzung einer Regierung, an der alle Bürger Theil haben könnten. Diese von der Kanzel herab gegebenen Rathschläge lenkten den Sieg auf Seite der Volkspartei. Durch diese Thätigkeit hatte S. nicht nur politische Leidenschaften erweckt, sondern sich selbst bis zum politischen Fanatismus ereifert. Als er gegen die von den Medici in ihrem Interesse häufig mißbrauchten Parlamente sprach, verlangte er, daß jedem, der ein solches berufe, wenn er Mitglied der Signoria sei, der Kopf abgeschlagen, jeder andere aber als Rebell erklärt und seiner Güter beraubt werden solle. Wollten die Signori ein Parlament veranstalten, so solle jeder sie „ohne Sünde in Stücke hauen“ dürfen. Und dieser am 28. Juli 1495 gemachte Vorschlag wurde am 13. August als Gesetz angenommen. Innerhalb Jahresfrist wurde auf diese Weise die Freiheit von Florenz begründet, allgemeine Bewaffnung eingeführt, der Steuerdruck durch zweckmäßige Maßregeln (Grundsteuer) gehoben, der Wucher durch Gründung eines Monte di pietà unterdrückt, das Justizwesen geordnet, eine allgemeine Amnestie erlassen, die Parlamente abgeschafft und der große Rath eingesetzt, — Erfolge, die, wie V. mit Recht bemerkt, noch nie durch das bloße Wort eines Mönchs erreicht wurden. Diese politische Thätigkeit S.'s hing aber aufs engste zusammen mit seinen kirchlichen Reformgedanken, wie mit seinem prophetischen Charakter. Erst wenn man über letztern klar ist, vermag man seine Wirksamkeit gerecht zu beurtheilen.

Was Bayle zu seinem Urtheile über S. als „falschen Propheten“ bestimmt hat, ist außer den Proceßacten offenbar sein aller Schwärmerei abgeneigter Skepticismus; gleichwohl hat er sich, und das hat man übersehen, in den Anmerkungen zu einer Modification dieses Urtheils verstanden: wenn auch kein Betrüger, dann sei der Mönch wenigstens ein entschiedener Fanatiker (fanatique outré) gewesen. Damit ist er der Wahrheit näher gekommen; denn Ausbrüche des Fanatismus finden sich bei S. im Politischen wie im Religiösen. Rudelbach hat ihn, wie erwähnt, im confessionellen Interesse als neutestamentlichen Propheten neben Abt Joachim von Floris und die h. Brigitta gestellt, mit der zweifachen Aufgabe, daß er „mit großer Freimüthigkeit die herrschenden Gebrechen und Laster rügte, und vorzüglich auf die Schriftforschung hinwies, als das lebendige Element des Glaubens, worin alle treuen Christen zusammenkommen müßten.“ Allein damit, daß S.'s Prophetie im Ganzen eine auf dem Grunde der h. Schrift ruhende Betrachtung gewesen, ist die Aufgabe nicht gelöst; denn S. macht darauf Anspruch, Organ specieller göttlicher Offenbarungen und Aufträge zu sein, ungeachtet er einige Male sich den prophetischen Charakter abzusprechen scheint. Durch diese Aeußerungen hat sich Meier verleiten lassen, die entschieden irrige Behauptung auszusprechen, S. wolle gar nicht als Prophet angesehen sein. Perrens hat auf Grundlage einer historisch-psychologischen Theorie die Prophetieen S.'s als Aeußerungen eines in Selbsttäuschung befangenen Geistes bezeichnet, wie ja das Mittelalter derartige Erscheinungen in Fülle biete:

Savonarole subit donc l'influence d'une opinion généralement admise de son temps, et son esprit si facile à s'enflammer porte à l'extrême cette puissance factice de voir à volonté des êtres surnaturels et d'entendre la voix de Dieu. C'est ainsi qu'il se trompe lui-même et qu'il trompe ensuite les autres avec une entière bonne foi. (Savon. p. 56. 65. 63. 356. 362. 365—68. edit. 3. Paris 1859.)

Leider gewinnen wir mit diesen allgemeinen Voraussetzungen nicht die Einsicht, welchen Gang die Sache in S. genommen, wie hier äußere und innere Momente, individuelle Begabung und die concreten Verhältnisse zusammengewirkt, um jenes Resultat zu erzielen. Diese Aufgabe hat sich Villari gestellt und theils an einzelnen Stellen seines Werkes (I, 57. 59. 60. 64. 88. 90. 94. 213. 232. 234. 235. 237. 239. 240. 243. 251. II, 9. 10. 20. 92. 105. 158. 195. 199. 200. 229. 262—69) theils mehr zusammenhängend in einem eigenen Abschnitte (B. II. Cap. 6) darüber sich ausgesprochen. Einen Anhalt gewähren die

beiden auf diese Prophetieen bezüglichen Schriften S.'s, das Compendium revelationum vom J. 1495 und de veritate prophetica dialogus vom J. 1497. Aus dem gesammten Materiale ergibt sich für das Verständniß des prophetischen Charakters S.'s folgendes. Von Natur bei großer nervöser Erregbarkeit ebenso mit scharfem Verstande wie mit reicher Phantasie begabt, zogen die ernsten Studien ihn frühzeitig von dem Alltäglichen ab, während sein reiner Sinn von der herrschenden Unsittlichkeit sich abgestoßen und zur Einkehr in sich gedrängt fand. Durch stetes Gebet und Betrachtung der aus Thomas von Aquin gewonnenen Anschauungen erschloß er sich die übernatürliche Welt des Glaubens, die seit seinem Eintritte ins Kloster sein Inneres ganz ausfüllte. Da der Inhalt der h. Schrift allseitig in den Kreis seiner Vorstellungen eingetreten war und in ihren prophetischen und apokalyptischen Bildern seine Phantasie reiche Nahrung fand, gewannen allmählich seine Sehnsucht nach unmittelbarem Verkehr mit Gott und den h. Engeln, seine Träume und Gesichte, wie er sie seit seiner Kindheit gehabt, aus der h. Schrift Gestalt und Bestätigung. Alle intellectuelle Thätigkeit trat in den Dienst der Phantasie, die nun bei tagelangem Grübeln über die von Thomas von Aquin beschriebene Art der Einwirkung der Engel sich die Gesetze dieses Geisterverkehres klar zu machen strebte. Er glaubte bereits Stimmen zu hören, Gesichte zu sehen, und die prophetischen Träume mehrten sich; ja er sah sich durch die Theilnahmlosigkeit des Volks bei seinem ersten Auftreten in die Lage der alten Propheten versetzt. Die Visionen erhielten allmählich ein solches Uebergewicht über das reflectirende Bewußtsein, daß er selbst im Gespräche mit Andern den Himmel offen sah und Stimmen hörte und an der Wirklichkeit dieses unmittelbaren Verkehrs mit der Geisterwelt nicht mehr zweifelte. „Was ich im Geiste sah und verkündete, sagt er in dem Comp. rev., war für mich weit gewisser, als es die ersten Principien bei den Philosophen sind." Ein äußerer Einfluß bestärkte ihn leider in seinen Phantasieen. In San Marco befand sich ein somnambuler Mönch, Silvestro Maruffi, der auch Visionen hatte und eigenthümliche Reden führte. Als ihm S. die ersten Mittheilungen über seine Visionen machte, verwies ihm Maruffi, daß er das für wirkliche Vorgänge nehme; das sei Unsinn, eines ernsten Mannes unwürdig. Aber S. verlangte, daß er von Gott darüber Erleuchtung erflehe, und schenkte ihm allmählich ein so blindes Vertrauen, daß er sogar einmal eine Vision Maruffi's im angeblichen Auftrage der Engel als eigene ausgab. Die Zweifel, die sich denn doch bisweilen nicht abweisen ließen, redete er sich gewaltsam aus. In dem Dialog über prophetische Wahrheit macht er selbst die Einwendung, ob er nicht über den Besitz dieses höhern Lichtes bona fide sich täusche. Er antwortet:

Nein, das ist nicht möglich. Ich kenne die Reinheit meiner Absichten. Ich habe den Herrn aufrichtig gebeten und bestrebe mich seinen Fußtapfen nachzufolgen. Ich habe ganze Nächte im Gebete durchwacht, ich habe meinen Frieden verloren, ich habe meine Gesundheit und mein Leben für des Nächsten Wohl geopfert. Nein, es ist nicht möglich, daß mich der Herr so getäuscht hat. Dieses Licht ist die Wahrheit selbst, es kommt meinem Verstande zu Hülfe und leitet meine christliche Liebe.

Daß damit im Grunde nichts bewiesen ist, bedarf keiner Erwähnung; aber schwer wird es, diese subjective Gewißheit, wie er ihr besonders in seinen Predigten Ausdruck gibt, z. B. „Ich rufe den Herrn, die Jungfrau, die Engel und die Heiligen zu Zeugen an, daß die Dinge, welche ich verkünde, von Gott kommen und ich sie durch göttliche Eingebung empfangen habe . . ." mit jenen Aeußerungen zu vereinbaren, in denen er, gleichfalls in Predigten, den übernatürlichen Charakter seiner Verkündigung abzulehnen scheint:

Ich bin weder ein Prophet noch eines Propheten Sohn, ich will diesen gewaltigen Namen nicht; aber ich bin gewiß, daß die Dinge, welche ich verkünde, geschehen werden, weil sie aus der christlichen Lehre und dem Geiste der evangelischen Liebe mit Nothwendigkeit hervorgehen . . . Wahrlich, es sind nur eure Sünden, die Sünden Italiens, die mich mit Gewalt zum Propheten machen und jeden von euch dazu machen sollten. Himmel und Erde prophezeien gegen euch, und ihr seht es nicht und hört es nicht . . .

Und in der That gehörte im 15. Jahrh. kein übernatürliches Licht dazu, um zu gewahren, daß dieser Verfall in der Kirche einer Erneuerung des religiösen Lebens weichen müsse und daß als Folge des sittlichen Verfalles „Leiden nicht ausbleiben konnten." Daß ein auswärtiges Volk das Werkzeug der Heimsuchung sei, ergab sich aus der prophetischen Verkündigung gegen Israel; daß Frankreich zu diesem Werkzeuge ausersehen, war eine Frucht des politischen Scharfsinnes S.'s, seines Gefühles des Kommenden, wenn man will; daß aber beides „bald" geschehen werde, darüber hat er selbst in dem Comp. rev. eine Erklärung gegeben, welche die Sache ganz in das Gebiet der verständigen Reflexion versetzt:

Wenn ich schon früher, als ich die Züchtigung Italiens zu verkünden anfing, bei den Worten „bald und schnell" niemals hinzufügte: in diesen zwei oder vier oder acht Jahren, so bestimme ich auch jetzt, wenn ich mich dieses Ausdruckes bediene, keineswegs den gegenwärtigen Monat April, auch nicht den Juli, August, September, nicht ein, zwei oder sechs Jahre, noch überhaupt eine bestimmte Zeit, sondern sage nur: bald und schnell; denn sie wird schneller eintreffen als man denkt.

Statt solche lichte Momente als Ausgangspunkte für eine durchgreifende Kritik seines visionären Bewußtseins zu verwerthen, hat S. vielmehr, um den übernatürlichen Charakter seiner Verkündigung festzuhalten, zu dem letzten Mittel, das hier entscheiden konnte, zu greifen versucht, zu dem Wunder. „Wenn ich da stehe, ruft er in der Predigt am Sonntag Quinquagesima 1498, mit dem Crucifix in der Hand, so bitte ich jeden von euch inbrünstig zu Gott zu beten, daß er mir, wenn meine Lehre nicht von ihm herkommt, ein Feuer schicke, das mich in die Hölle hinab verzehre," und er selbst betete später, das Sacrament in der Hand haltend: „O Herr, wenn ich nicht in der vollsten Ueberzeugung handle, wenn meine Worte nicht von dir kommen, so schmettere in diesem Augenblicke mich nieder." In den immer wieder aufsteigenden Zweifeln ist wohl auch der Grund für seine Traurigkeit sowie für seine Ahnung eines gewaltsamen Todes zu suchen, die sein schwärmerisches Gemüth sofort in ein Verlangen nach dem Martyrertode umsetzte. Zur Erfüllung dieses Verlangens ließen sich auch die Dinge immer mehr an, da die durch ihn verletzten Anhänger der Medici wie die Aristokraten immer schroffer ihm und seinen Anhängern entgegentraten und den römischen Stuhl in ihr Interesse zogen.

Das dritte Buch zeigt uns S. im Kampfe gegen die Medici, welche nach dem Abzuge Karls VIII. einen Versuch ihrer Rückkehr nach Florenz machten. Das Crucifix in der Hand forderte S. in seiner Predigt den Tod für Alle, welche die Tyrannei wieder einsetzen wollten. Nun griff Alexander VI. ein, lud ihn in drei Schreiben (vom 25. Juli, 8. Sept. und Nov. 1495) nach Rom und untersagte ihm einstweilen das Predigen. In den Fastenpredigten 1496 entwickelte S. seine Theorie des kirchlichen Gehorsams; sie ist den Grundzügen nach den Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts, namentlich Gerson entnommen. Befehle ein Oberer, der Papst, etwas der christlichen Liebe oder dem Evangelium offenbar Widersprechendes, dann dürfe Niemand gehorchen; sei aber die Sache nicht klar oder zweifelhaft, dann müsse man allemal gehorchen. Da nun bekannt sei, daß ihm nur aus politischen Rücksichten der Befehl gegeben worden, Florenz zu verlassen, es aber nicht bloß der Freiheit, sondern auch der Religion zum Schaden gereichen werde, wenn er gehe, so finde er sich nicht zum Gehorsam verpflichtet. Damit war in ähnlicher Weise, wie bei Hus die subjective Ueberzeugung zum Maßstabe des kirchlichen Gehorsams erklärt. S. fand indessen damit Widerspruch, in Predigten sowohl als in Flugschriften — B. hat diese Literatur (II, 55 ff.) sorgfältig registrirt — und wurde beschuldigt, eine neue Tyrannei in Florenz einführen zu wollen. Es trat bei dieser Gelegenheit zu Tage, wie wenig tie

der Einfluß war, den er auf das sittlich-religiöse Leben der Florentiner durch seine Predigten gewonnen hatte; der Sinn der Bewohner blieb vorherrschend auf Lebensgenuß und Politik gerichtet. S. hatte sich an der politischen Umgestaltung betheiligt im Interesse der Religion: der Staat sollte durch Zwangsmittel der Sittlichkeit nachhelfen; die Florentiner wollten sich aber die religiöse Reform nur gefallen lassen, so fern sie der Freiheit diene; so oft sich daher, wie V. bemerkt, S. in seinen Predigten von der Politik entfernte, verließ ihn die Aufmerksamkeit der Zuhörer. So war er gezwungen, das Religiöse und Politische zu verschmelzen, Christus zum König von Florenz zu proclamiren, die Jungfrau Maria von der Kanzel herab die neue Constitution empfehlen zu lassen, diese Verfassung mit der Hierarchie der Engel und den Sieg der Demokratie mit den sieben Tagen der Schöpfung zu vergleichen und dgl. Mehr als momentanen Enthusiasmus hat er nicht erregt; immer fiel dieses Volk in seine religiöse Impotenz zurück: und bei dieser Sachlage glaubte er der Religion nothwendig zu sein! Während S. durch Herausgabe mehrerer erbaulicher Schriften das Volk von seiner kirchlichen Gesinnung zu überzeugen suchte, rügte ein neues Breve vom Sept. 1496, daß S. sich eine göttliche Sendung beilege, ohne dieselbe durch Wunder oder ein specielles Zeugniß der h. Schrift zu erweisen. Am 29. Sept. bereits antwortete S. mit seiner Rechtfertigung, aber auch mit der Erklärung der Unterwürfigkeit unter das Urtheil der römischen Kirche. Er sehe, antwortete Alexander am 16. Oct. 1496, wie S. „mehr aus Einfalt denn aus bösem Willen geirrt" habe, und verbot ihm nochmals bis auf weiteres alles Predigen. S. fügte sich eine Zeit lang; als ihn aber die Signoria wegen der bedrängten Lage der Republik, um das Volk auf diesem Wege zu beruhigen, zur Wiederaufnahme seiner Predigten aufforderte, ließ er nicht lange auf sich warten. Ohne zu predigen, wie er sich selbst öffentlich äußerte, konnte er nicht leben. Nachdem S. und Fra Domenico de Pescia sich schon längere Zeit mit einer religiösen Reform der Kinder, die aber auch sehr äußerlich verlief, beschäftigt hatten, erfolgte am letzten Tage des Carnevals 1497 die feierliche Verbrennung der von den Kindern in den einzelnen Häusern abverlangten obscönen Bücher (Decamerone), Bilder, Anzüge u. s. w. Die Anklage, die noch in der neuesten Zeit (von Perrens und Burkhard) gegen S. erhoben worden ist, als sei er ein Feind der Kunst gewesen und habe durch die Kinder einen Terrorismus auf das Publicum geübt, hat V. damit entkräftet, daß er einerseits die künstlerische Werthlosigkeit der verbrannten Gegenstände, anderseits die Verdienste S.'s um die Rettung der mediceischen Bibliothek, so wie seine ästhetischen Anschauungen, Theorie der Dichtkunst, Gedichte, eingehender würdigt (II, 110—128). Aber es läßt sich doch nicht leugnen, der religiös-pädagogische Maßstab ist auch in der Aesthetik für S. maßgebend.

Im vierten Buche erhalten wir ein durch ein sorgfältiges Zeugenverhör zu Stande gekommenes treues Bild der letzten Tage und des tragischen Endes S.'s. In der Fastenzeit 1497 hatte der Mönch seine Predigten wieder aufgenommen; bereits aber trat der Haß seiner Feinde so offen zu Tage, daß seine Predigt am Himmelfahrtsfeste eine gewaltsame Unterbrechung erfuhr und er nur dem bewaffneten Schutze der Freunde seine Rettung verdankte. Er wollte nun nicht mehr predigen und am 12. Mai verbot die Signoria allen Mönchen das Predigen. Gleichzeitig erschien das Excommunicationsbreve von Rom, gegen das er in zwei Schreiben mit Berufung auf Gerson zu erweisen suchte, daß eine ungerechte Verurtheilung nicht zu fürchten sei. Seine Haltung bei dem Processe jener der Rückführung der Medici überwiesenen und hingerichteten fünf Bürger mehrte den Haß seiner Feinde; man warf ihm vor, nicht nur nichts zu Gunsten der Angeklagten gethan, sondern an der Verweigerung der Appellation Schuld zu haben. In Wahrheit hat er nichts für sie thun können, nicht, wie V. glaubt, weil er durch die Excommunication und den Haß der Feinde auf sein Kloster beschränkt war, sondern weil er ja öffentlich diejenigen mit ewigem und zeitlichem Tode bedroht hatte, welche die Republik verrathen würden; so erschien die Hinrichtung der Fünf nur als ein Act der Gerechtigkeit. Am Weihnachtsfeste 1497 feierte er die drei üblichen Messen, spendete den Mönchen und den herangetretenen Laien die Communion und begann sogar am 11. Febr. 1498 seine Predigten wieder. Das Thema bildete die Excommunication, die er als ungültig, weil auf falschen Berichten beruhend und die guten Sitten gefährdend, bezeichnete; denn seit man ihm das Predigen verboten, seien Schenken und schlechte Häuser stets angefüllt und das Laster triumphire. Alles in der Kirche sei nur der christlichen Liebe wegen da, und wer gegen diese etwas gebiete, der sei von Gott excommunicirt. Ja die aus seinen Visionen geschöpfte Ueberzeugung von einer ihm speciell gewordenen göttlichen Sendung reißt ihn zu der Aeußerung fort: „Manche besorgen, daß die Excommunication, wenn sie auch vor Gott nicht gelte, doch für die Kirche Kraft habe. Mir ist es genug, daß ich nicht von Christus gebannt bin. O mein Herr und Gott, wenn ich von diesem Banne Absolution begehre, so schicke mich in die Hölle; ich würde mir eine Todsünde daraus machen . ." Am 26. Febr. 1498 verlangte Alexander VI. nochmals, wiewohl vergebens, die Auslieferung des S. nach Rom. „Wir verdammen ihn nicht, sagt er in einem neuen Breve vom 9. März, seiner Handlungen wegen, die gut sein mögen, sondern wir verlangen, daß er herkomme und seines unerträglichen Hochmuthes wegen um Verzeihung bitte." Am 18. März betrat S., da die Signoria ihm jetzt das fernere Predigen verbot, zum letzten Male die Kanzel in San Marco; die Domkanzel war ihm bereits entzogen. Unter die Gewalt der Hölle, erklärte er, werde er sich nicht beugen; jede Gewalt aber, die gegen das Gute kämpfe, sei nicht von Gott, sondern vom Teufel.

Von der Kanzel ausgeschlossen, suchte S. durch die abendländischen Fürsten die Berufung eines allgemeinen Concils zur Reform der Kirche zu veranlassen; auf demselben sollte auch die Wahl Alexanders VI. als nichtig, weil durch Simonie erschlichen, erklärt werden. Karl VIII. war bereits durch den Alexander VI. feindlich gesinnten Cardinal von S. Pietro in vincoli (Julius II.) auf ähnliche Gedanken gebracht und hatte am 7. Jan. 1497 ein zustimmendes Gutachten der Sorbonne erhalten. So entwarf denn S. Briefe an die Könige von Frankreich, England, Spanien, Ungarn und an den deutschen Kaiser, deren Echtheit ohne Grund beanstandet worden ist. Gottes Wille sei es, sagt er darin, daß er neue Geheimnisse enthülle; die Kirche sei durch Nachlässigkeit der Fürsten voll Schmach und Frevel von dem Scheitel bis zu den Füßen; darum habe sie Gott so lange ohne Hirten gelassen; Alexander sei nicht Papst und dürfe nicht dafür gelten, denn abgesehen von seiner Simonie und seinen Lastern, sei er auch kein Christ und glaube nicht an das Dasein Gottes. Die Wahrheit dieser Behauptung wolle er vor dem Concil erweisen, ja Gott werde sie durch wunderbare Zeichen bestätigen. — Das Schreiben an Karl VIII. wurde aber aufgefangen und Alexander von dem Inhalt in Kenntniß gesetzt. Damit war sein bisheriges im Ganzen mildes Verfahren zu Ende. Gleichwohl brach die Katastrophe über S. von einer andern Seite herein. Während der Fastenzeit 1498 hatte der Franciscaner Francesco von Apulien in seinen Predigten zu Santa Croce S. als Ketzer, Schismatiker und falschen Propheten hingestellt und ihn endlich zur Feuerprobe herausgefordert, um die Wahrheit seiner Lehre zu erweisen. Als aber Domenico de Pescia statt S.'s die Herausforderung annahm, zog sich der Franciscaner zurück. Nun nahmen aber die Feinde S.'s, die wohl erkannten, welche Waffe sie damit gegen den Mann erhielten, die Sache in die Hände und forderten mit Genehmigung der S. jetzt abgeneigten Signoria diejenigen zur Abgabe ihrer Unterschrift auf, welche für oder gegen die streitigen Sätze (die Kirche Gottes bedarf einer Erneuerung; sie wird heim-

gesucht und dann erneuert werden; auch Florenz wird heimgesucht und erneuert; die Ungläubigen werden zu Christo bekehrt werden; die Excommunication gegen S. ist nicht gültig, und die sie nicht beachten, sündigen nicht) die Probe bestehen wollten. In Folge einer somnambulen Mittheilung des Silvestro Maruffi von Engelerscheinungen waren in San Marco und in Fiesole sämmtliche Mönche zur Bestehung der Probe bereit, die jedoch am festgesetzten Tage (7. April) durch die Schlauheit der Franciscaner und das Werthlegen S.'s auf Aeußerlichkeiten nicht zu Stande kam. Die Erbitterung des Volkes, das sich in dem Jahre lang verheißenen und erwarteten Wunder getäuscht sah, machte sich in einem Angriffe auf San Marco Luft, der mit der Gefangennehmung des S., des Domenico de Pescia und des Silvestro Maruffi endete. Meier schon hat richtig gesehen und V. nachgewiesen, daß das Hinhalten und endliche Vereiteln der Feuerprobe von der Signoria ausging, die damit einen tödtlichen Schlag gegen das Ansehen S.'s führte. Die Untersuchungscommission bestand aus seinen Feinden, welche die Folter so reichlich in Anwendung brachten, daß sein schwächlicher Leib und seine äußerst reizbaren Nerven keinen Widerstand zu leisten vermochten. In einer absichtlich dunklen Sprache und allegorischer Ausdrucksweise ließ er bezüglich des übernatürlichen Charakters seiner Weissagungen die Möglichkeit durchblicken, daß er sich geirrt haben könne. Seine Aussagen hatte man ihm anfangs erlaubt selbst aufzuzeichnen; aber diese Blätter, das einzige echte Bekenntniß, sind bis jetzt spurlos verschwunden. Dagegen ließ man die durch die Folter erpreßten Aussagen durch Weglassen und Einschieben einzelner Sätze und Worte entstellen und dann drucken; aber auch in dieser Gestalt enthielten sie nichts, was das eingehaltene Verfahren gegen S. hätte rechtfertigen können. An Alexander VI. lieferte man zwar aus Schamgefühl den Mönch nicht aus, gestattete dem Papst aber, durch Commissäre denselben nochmals zu verhören und zu verurtheilen. Am 22. Mai wurde er nach wiederholter Folterung nebst Fra Domenico und Fra Silvestro zum Tode verurtheilt und das Urtheil Tags darauf vollzogen, indem man die drei Unglücklichen degradirte, aufhing und die Leichen verbrannte.

Erst durch den Sieg seiner Freunde in Florenz wurde S.'s Andenken wieder hergestellt; durch die Reformation erhielt es einen, wenn gleich auf irrigen Voraussetzungen ruhenden, neuen Glanz. Es ist daher die Frage nicht zu umgehen: gehört S., wie es die Aufstellung seiner Statue auf dem Lutherdenkmal zu Worms ausspricht, wirklich zu den Vorläufern der Reformation und hat er bereits das Princip der Rechtfertigung bloß durch den Glauben geltend gemacht, wie dies Rudelbach behaupten zu dürfen glaubte und selbst Meier nicht in Abrede stellen will, ungeachtet er einsieht, daß bei S. von einer reformatorischen Tendenz der Lehre nicht die Rede sein könne? V. hat sich nach dem sorgfältigsten Studium der Predigten und Schriften S.'s für den katholischen Charakter seiner Lehre erklärt, und die unparteiische Forschung muß ihm hierin nur beipflichten, wenngleich einzelne Aeußerungen der entgegengesetzten Annahme günstig erscheinen. Denn wiederholt hat S. sich und seine Schriften dem Urtheile der römischen Kirche unterworfen, z. B. in dem Schreiben an Alexander VI. vom J. 1496: Nihil praeter catholicam fidem et quidquid S. Romana Ecclesia approbat, a me unquam prolatum est, cuius castigationi semper me subieci et quotiens oportuerit iterum atque iterum me subiicio. Ja in dem „Triumph des Kreuzes" hat er sogar das Abweichen von der römischen Kirche mit dem Abweichen von Christus gleichgestellt: Qui ab unitate Romanae Ecclesiae doctrinam dissentit, procul dubio per devia aberrans *a Christo recedit*; sed omnes haeretici ab ea discordant, ergo ii a recto tramite declinant neque Christiani appellari possunt (lib. IV. c. 6). Speciell ist seine Lehre von dem Urzustande und Falle des Menschen wie von der Rechtfertigung ganz katholisch, z. B. Triumph. cruc. lib. III, c. 7: Principalis autem vitae huiusmodi (christianae) causa est Jesu Christi *fides* crucifixi *a charitate formata*, i. e. quae per dilectionem operatur etc. Ja in der handschriftlich auf der Marcus-Bibliothek zu Venedig vorhandenen Erklärung des Habakuk, die V. nebst andern inedirten Schriften S.'s herauszugeben gedenkt (II, 181), kommt die der lutherischen Rechtfertigungslehre entgegenstehende Stelle vor: Non cogitant nisi praesentia, de futuris malis non habent fidem firmam, aut tanquam *praesumptuosi putant misericordiam Dei tam magnam, ut sine operibus salvet homines.* Ueberall betont er in seinen Predigten die Liebe als Vollkommenheit des christlichen Lebens und will, daß keiner an der Möglichkeit der Bekehrung auch des Verworfensten verzweifle, so lange der freie Wille und die Gnade Gottes währen. Selbst in seinen exegetischen Grundsätzen schließt er jede andere Auslegung als jene der h. Väter aus, praesertim quando sequitur eum (sensum) Ecclesia Romana. Man könnte sich also bezüglich seiner Bedeutung als Vorläufer der Reformation nur an seine Opposition gegen Alexander VI. und seine mitunter scharfe Rüge des sichtlichen Verfalles Roms und des Klerus halten. Allein auch hier ist zu bedenken, daß er dabei ganz an die Grundsätze der französischen und deutschen Theologen zur Zeit des Schisma, namentlich Gersons, sich anschließt, daß es Alexander VI. ist, dem er entgegentritt, und daß er diesen nicht bloß als unrechtmäßigen Papst betrachtete, sondern den Beweis dafür sogar auf dem Concil führen wollte, also entsprechende Documente darüber in Händen gehabt haben muß. Will man also doch ein historisches Motiv für die Aufstellung des S. zu Worms geltend machen, so bliebe nur jenes des Propheten der Reformation. Da aber der geschichtliche Verlauf der Reformation seinen kirchlichen Anschauungen fern lag, da anderseits Hunderte von Zeitgenossen eine bevorstehende Erneuerung des kirchlichen Lebens als nothwendig und unaufhaltbar fühlten und aussprachen, so verliert auch dieses Motiv seine specifische Berechtigung, und es bleibt als maßgebend für jene Aufstellung eigentlich nur die durch Luther traditionell gewordene Anschauung: „Er erlitt den Tod, weil er Rom, den Abgrund alles Verderbens, reinigen wollte. — Christus kanonisirt ihn durch uns, sollten gleich der Papst und die Papisten darüber mit einander zerbersten" (Luthers Werke XIV, 323. H. A.).

Damit wäre auch die Aufgabe erledigt, die in der Wiener ‚Allgem. Lit.-Zeitung' (1869, No. 19) ein Ungenannter der katholischen Theologie gestellt hat, nämlich die katholische Rechtgläubigkeit S.'s zu untersuchen. Das ist längst geschehen. Benedict XIV. theilt mit (De serv. Dei beatif. Opp. Tom. III. p. 383—385 ed. Rom. 1748), daß nicht nur Franz von Paula, sondern später noch Philipp Neri große Verehrung für S. gehabt, letzterer das Bild desselben in seiner Zelle gehalten und bei Paul IV. und Pius IV. dahin gewirkt habe, daß dessen Lehre nicht verdammt worden sei. Unter Benedict XIII. blieb die Frage über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Verurtheilung S.'s unentschieden. In der römischen Ausgabe der Werke Benedicts XIV. findet sich im VIII. Bande eine Indexabtheilung mit der Aufschrift: Elenchus sanctorum, beatorum, servorum Dei, virorumque aliorum sanctitate venerabilium et illustrium, und hier wird S. 380 auch S. angeführt, so daß also Rom selbst den Mann als katholisch betrachtet hat.

Die Uebersetzung des Werkes von Villari betreffend, so erscheint dieselbe, soweit ein Urtheil ohne Vergleichung mit dem Originale möglich ist, sehr fließend. Nur ist bisweilen der theologische Ausdruck verfehlt. So gebraucht zwar S. in seinen Schriften, z. B. im Triumph des Kreuzes, adorare für unser verehren, wie lib. II. c. 13: Mariam adorari vult; lib. III. c. 18: Sanctos et ipsorum imagines adoramus etc.; er gibt aber dann den richtigen Sinn in dem bekannten Unterschiede zwischen adoratio latriae, hyperduliae und duliae. Die Uebersetzung

aber gibt das adorare durchgängig mit „anbeten", was bisweilen zu förmlicher Abgeschmacktheit führt, wie z. B. II, 308: S.'s Anhänger hätten seine Ueberreste angebetet, oder gar II, 310: der h. Philipp Neri und die h. Caterina von Ricci hätten ihn als Heiligen angebetet! Kleinere Versehen, wie II, 183 rationalistisch statt rational, 313 Promissen statt Prämissen und dgl. lassen sich leicht verbessern. Was endlich die von dem Uebersetzer getroffene Auswahl unter den von Villari mitgetheilten Actenstücken betrifft, so würde ohne Zweifel das Werk an Werth für den Historiker und Theologen noch mehr gewonnen haben, wenn diese Actenstücke, wenigstens die auf den Proceß bezüglichen sämmtlich beigefügt worden wären, mit etwaiger Ausnahme der bereits von Meier, Rudelbach und Perrens dem Publicum zugänglich gemachten; die bloße Angabe des Hauptinhaltes der nicht aufgenommenen reicht da nicht aus.

Würzburg. Schwab.

Das bevorstehende Concil.

Reform der Römischen Kirche in Haupt und Gliedern Aufgabe des bevorstehenden Römischen Concils. Leipzig, Duncker u. Humblot 1869. IV u. 187 S. 8. 27 Sgr.

Nach Aussage der Verlagshandlung hat diese Schrift zu ihrem Verfasser eines „der bekanntesten und geachtetsten Mitglieder des österreichisches Klerus." Wir haben um so weniger Ursache, die Zuverlässigkeit dieser Mittheilung in Zweifel zu ziehen, als einzelne Ausdrücke der im Ganzen vortrefflich stilisirten Arbeit zu den in Oesterreich üblichen Provincialismen zählen, der Verf. ein besonderes Interesse für die slavischen katholischen Völkerschaften bekundet, im Allgemeinen eine solide theologische und noch mehr kanonistische Bildung besitzt und durch seine warme Liebe zur Kirche und seine männliche Freimüthigkeit es verdient, daß ihm die Achtung seiner Landsleute in vollem Maße zu Theil werde. Der Richtung nach zählt er im Unterschiede von den „eigentlichen" zu den sogenannten „liberalen" Katholiken. Wir nehmen keinen Anstand, seine Leistung, trotz mancher Lücken und Schwächen, zu dem Besten zu zählen, was von dieser Seite in der Concils-Angelegenheit bis jetzt ist geschrieben worden. Seiner Versicherung im Schlußwort, sein Buch wolle gelten „als das freie Wort eines deutschen Mannes, dem die Sache der katholischen Kirche Sache seines Herzens ist" (S. 183), bedurfte es für den unbefangenen Leser gar nicht, indem jede Seite von der Freimüthigkeit und dem warmen Interesse des Verf. für die katholische Kirche klares Zeugniß ablegt. Auch die Anonymität brauchte nicht durch den Hinweis auf Thomas von Kempen (de imit. Chr. I. c. 5) in Schutz genommen zu werden, da auch manche Vertreter der entgegengesetzten Auffassungsweise sich durch das von ihnen viel angerufene Trienter Decret (Sess. IV.) nicht abschrecken lassen, anonym oder pseudonym in der Concils-Frage ihre Meinung zu äußern. Was dem Einen recht ist, das ist dem Andern billig.

Unter folgende Aufschriften vertheilt der Verf. den reichen von ihm behandelten Stoff:

I. Die katholische Kirche. II. Die Kirchenversammlungen. III. Gegenstände der Verhandlung auf dem Vaticanischen Concil. IV. Die Unfehlbarkeit des Papstes. V. Die weltliche Herrschaft des Papstes. VI. Reform der Kirchenregierung. VII. Reform der kirchlichen Gesetzgebung. VIII. Reformen auf dem Gebiete des Cultus. IX. Die Stellung des Volkes in der Kirche. X Das Römerthum und die katholische Wissenschaft. XI. Das Römerthum und die Staatsgewalt. XII. Schlußwort.

Der erste Abschnitt behandelt seinen allbekannten Stoff auf eine selbst für den Fachgelehrten anziehende Weise. Im zweiten scheint uns der Verf., abweichend von der gemeinen Lehre der Theologen, ein viel zu entscheidendes Gewicht auf die conciliarische Behandlung und Erledigung der kirchlichen Lehrfragen zu legen und das diesfallsige Ansehen der ecclesia dispersa viel zu gering anzuschlagen. Es ist wahr: der Erlöser hat seine Vollmachten den versammelten Aposteln insgemein übertragen; er hat, dem Geiste seiner Religion entsprechend, auf den Zusammentritt in seinem Namen ganz besondern Nachdruck gelegt; das Vorbild der ersten christlichen Jahrhunderte wirft ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale; die conciliarischen Discussionen, zum Theil geführt durch gelehrte Notabilitäten, orientiren auf die zweckmäßigste Weise die Handhaber des entscheidenden Stimmrechts; die Versuchung, intimirten Wünschen nachgiebig zu entsprechen, wird durch das Zusammenleben mit standhaft Gesinnten gemindert und gebrochen u. s. w. Dagegen aber kommt auch in Betracht, daß nicht bloß die versammelte Kirche, sondern die Kirche überhaupt eine Säule und Grundveste der Wahrheit ist; daß man jedem katholischen Bischof für sich ein hinreichendes Maß von Gefühl für seine hohe Verantwortlichkeit zutrauen muß; daß auch Versammlungen und Mehrheiten fähig sind sich captiviren und einschüchtern zu lassen, wie auch schon die alte Conciliengeschichte Beispiele davon aufweist und neuestens wieder einzelne Stimmen, unseres Erachtens ohne hinreichenden Grund, für die bevorstehende ökumenische Synode in Aussicht gestellt haben. Die Berufung auf die „Dogmatisation" der „unbefleckten Empfängniß" können wir schon darum nicht als Beispiel gelten lassen, weil uns die innere Geschichte dieses Vorganges unbekannt ist. Nur in dem Zugeständniß der Thatsache können wir hinsichtlich dieses Falles dem Verf. und Andern beipflichten, daß er zu den wenigen zählt, in denen die Kirche, ohne durch häretische Bewegungen dazu gedrängt zu sein, eine richterliche Entscheidung abgegeben hat. Wir sagen: zu den wenigen; denn gerade die Mariologie bietet ein ähnliches Beispiel dar, indem der Kirchenrath von Trient (Sess. VI. can. 23) fast wie gelegenheitlich sich für die persönliche Sündenfreiheit der Gottesmutter ausgesprochen hat.

In den specifisch dogmatischen Partieen seiner Schrift kommt der Verf. auf die bekannten dem Concil zugedachten Probleme, ohne sich indessen auf eine tiefere Begründung seines für die Ablehnung abgegebenen Votums einzulassen. Wie bei so vielen erhobenen Einsprachen, wird auch hier der Parallelismus zwischen Maria und Eva nicht in Betracht genommen, vielmehr der Besorgniß Ausdruck gegeben, daß die Aufstellung neuer (angeblich in Schrift und Ueberlieferung nicht hinreichend begründeter) Dogmen großes Unheil anrichten könnte. Vermuthlich wird der Verf. dieserhalb vielen Widerspruch erfahren; wir möchten aber doch bei dieser Gelegenheit unsern deutschen Vertretern der Dringlichkeit in Erinnerung bringen, daß in unserm Vaterlande selbst die Lehre von der Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes seit Menschengedenken nur als Schulmeinung, nicht als dogma divinum (materiale) gegolten hat, und dies zwar bei solchen, welche wir als grundsätzliche Gegner des Gallicanismus und Febronianismus ansehen dürfen. So heißt es z. B. in dem größern, bis auf die neueste Zeit in specifisch katholischen Sprengeln im Gebrauche gewesenen, Katechismus des ehrwürdigen B. Overberg Fr. 349: „Müssen wir auch glauben, daß der Papst unfehlbar ist? A. Nein, dies ist kein Glaubensartikel." In dem dazu gehörigen Religions-Handbuch (I. S. 450. Anm. Aufl. 7) heißt es einfach:

Es ist kein Glaubensartikel, daß der Papst unfehlbar ist. Die römisch-katholische Kirche ist, wie wir gezeigt haben, unfehlbar; und das ist zu unserer Beruhigung und zur Festigkeit unseres Glaubens genug.

Klee (Dogmatik 2. Aufl. I. 242. 244. 245) schreibt:

Die Frage, ob der Papst über oder unter der Kirche und dem allgemeinen Concil ist, hat, streng genommen, keinen rechten Sinn, weil die Kirche und das allgemeine Concil, um dieses zu sein, den Papst postuliren. — Weiter ist zu bevorworten, daß der Infallibilität des Primats keine dogmatische Qualität vindicirt werden soll, daß dieselbe nie als

wesentliche Lehre der Kirche feierlich ausgesprochen, sondern nur als eine höchst achtungswürdige Meinung in der Kirche von Vielen behauptet wurde.

Außer diesen beiden streng orthodoxen Autoritäten darf wohl auch noch Möhler in Erinnerung gebracht werden, der so Entscheidendes zur Restauration der Kirche in Deutschland beigetragen hat: er hat in der Vertheidigung unseres symbolischen Lehrbegriffs die in Rede stehende Frage völlig außer Erwähnung gelassen. Auf der andern Seite müssen wir uns aber auch zu dem Zugeständnisse verstehen, daß zu bestimmten Zeiten es noch nicht völlig klar gestellt sein kann, ob gewisse Lehransichten bloße Wahrscheinlichkeit und Duldung für sich in Anspruch nehmen dürfen, oder ob sie geradezu entweder offenbarungswidrig oder offenbarungsmäßig seien. Indem z. B. Origenes für seine Zeit kurz und bündig zusammenstellte, was gemäß der klaren, auf der apostolischen Erblehre beruhenden Predigt der Kirche als ausgemachte Glaubenswahrheit anzusehen sei, macht er folgende Bemerkungen:

Das liegt noch nicht klar vor, ob der h. Geist geboren sei oder ungeboren und ob er auch für einen Gottsohn zu erachten, sondern es bedarf dieses noch einer fleißigen Untersuchung und sorgfältigen Feststellung aus der h. Schrift; desgleichen gibt die kirchliche Predigt noch keine genugsam klare Antwort über den Ursprung der (einzelnen) menschlichen Seele, ob sie mit dem leiblichen Saamen sich fortpflanze, oder ob sie auch gezeugt, oder ob sie von außen her in den Leib eingesenkt (eingeschaffen) werde; auch darüber liegt in der kirchlichen Predigt keine Evidenz vor, ob und was vor dieser Welt gewesen sei und was nach ihr sein werde" (*Orig.* de princ. I. praef. n. 4. 5. 7).

Diese damals, wenigstens für Origenes, noch mehr oder weniger unsichern Lehrpunkte haben bekanntlich in späterer Zeit sehr feste Gestalt angenommen.

Auch mehrern Sätzen des Syllabus gegenüber nimmt der Verf. eine sehr entschieden negative Stellung ein, indem er sogar die Haltbarkeit der darin zurückgewiesenen Sätze darzuthun sich bemüht. In der weltlichen Herrschaft des Papstes erblickt er z. B. nicht eine besondere Fügung, sondern nur eine Zulassung Gottes für den Zweck, die Kirche durch die bittern Früchte dieser Weltlichkeit auch praktisch zu belehren, daß Christi Reich nicht von dieser Welt sei. Als solche bittere Früchte werden bezeichnet und angedeutet: Verstrickung des Kirchenoberhauptes in weltliche Sorgen und Arbeiten; Abhängigkeit des Papstes von den sein Fürstenthum theils beschützenden, theils bedrohenden Potentaten zum Nachtheil der Kirche in den betreffenden Ländern (z. B. in Oesterreich seit der Restauration bis Magenta und Sadowa); ungebührliche Ueberhebung des Papstes über seine Mitbischöfe, indem er als souveräner Herr auch der Kirche mit andern Souveränen über die Kirche pactirt und transigirt; Vermischung des Geistlichen und Weltlichen bei der Ausübung der Primatialgewalt; Bestellung eines Beamtenheeres, zu dessen Gunsten mehr und mehr centralisirt und Geldforderungen für Dispensen 2c. 2c. an die Christenheit gestellt und damit das oberhirtliche Regiment und seine Anordnungen und Entscheidungen selbst in Mißcredit gebracht werden müssen. Um die Hervorhebung der Kehrseite hat sich der Verf. nicht bemüht, und doch wäre auch diese, zumal in Erinnerung an so viele Mißstände, Vorfälle und Verwicklungen der neuern Kirchengeschichte, in Anschlag zu bringen gewesen. Daß er der Beraubung der Kirche das Wort nicht redet, versteht sich von selbst.

Die Hauptaufgabe des vaticanischen Concils ist dieser Schrift zufolge, wie schon ihr Titel besagt, die kirchliche Reform, nöthig geworden theils durch die ungebührliche Centralisation der Gesetzgebung und Verwaltung, theils durch viele Versäumnisse des Kirchenregiments (in manchen Stücken, dies ist des Ref. Ansicht, ist die Schuld weder allein noch vorzugsweise in Rom zu suchen, sondern anderwärts), theils durch die völlig veränderte Gestalt der socialen Ordnung, verglichen mit der Zeit des Trienter Concils. Die Reform soll vom Kirchenregiment selbst, dem Papst und den Bischöfen, ausgehen, wie es die göttliche Ordnung verlangt: Beschränkung des Papstthums auf die eigentlichen Primatialrechte; Wiedereinsetzung der Erzbischöfe in ihre alten Gerechtsame; Zurückgabe aller Befugnisse an die Bischöfe, ohne welche eine volle Diöcesanverwaltung nicht möglich ist (Wegfall der „facultates quinquennales“); Wiederbelebung der alten Institute und Hinzufügung von zeitgemäßen neuen, wodurch eine lebendigere Theilnahme des sog. niedern Klerus und der Laienwelt an den kirchlichen Interessen geweckt und gesteigert werden könnte. Manche der gemachten Vorschläge sind unseres Dafürhaltens ziemlich problematischer Natur und werden, für jetzt wenigstens, schwerlich bedeutenden Anklang finden, so z. B. die Bestellung der bischöflichen Stühle durch die Erzbischöfe, ähnlich wie nach altem Herkommen noch heute im Erzsprengel Salzburg (die Wahlkörper und die Regierungen werden sich nicht so leicht depossediren lassen, der praktischen Anwendung des a summo pontifice assumi nicht zu erwähnen); die Aufnahme der lebenden Sprachen in den liturgischen Gebrauch (etliche gehaltvolle Gründe für die Beibehaltung der einmal zu Recht bestehenden gottesdienstlichen Sprache sind unerwogen geblieben); die Reduction der causae maiores auf eine Minimahlzahl; möglichste Ausscheidung der bloß beschaulichen Orden aus dem Organismus des kirchlichen Lebens, sowie Aufhebung von solchen, deren Zwecke hinweggefallen sind, oder welche ihrem ursprünglichen Zwecke nicht mehr dienen können oder wollen (Jesuiten, Dominicaner), desgleichen Einschränkung oder völlige Beseitigung der Exemtionen; endlich Reform des Breviers, welche die römische Curie so unbegreiflich vernachlässigt habe: Beseitigung der vielen Geschichts- und Geschmackswidrigkeiten u. s. w., sowie Herstellung eines Breviers für diejenigen, welche nicht in gemeinschaftlichem Chordienste ihrer Pflicht nachzukommen haben.

Bringen wir außer dem Gesagten noch einige hier in Anregung gebrachten Maßregeln der Gesetzgebung in Erwähnung, und wir werden ein ziemlich getreues Bild von dem reichen Inhalte dieser Concilsschrift gegeben haben. Vor allem aufrichtiger unbedingter Verzicht auf alle Restaurationsgelüste im Sinne der mittelalterlichen indirecten Obergewalt des Papstes in weltlichen und politischen Dingen gegenüber den katholischen Staaten und Regenten. Das bei dieser Gelegenheit mehrmals erwähnte und empfohlene Normalverhältniß der Kirche zum Staate in den drei ersten christlichen Jahrhunderten wird der Verf. hoffentlich nicht auch in dem Sinne verstanden wissen wollen, daß die Kirche der Gerechtsame einer öffentlichen Körperschaft beraubt und von den Staatsgewalten für Confiscationen, Verbannungen, Einkerkerungen und Hinrichtungen in Aussicht genommen werden solle. — Reduction der Ehehindernisse und dadurch möglichste Verminderung und Vermeidung unnöthiger Conflicte mit den Civilgesetzgebungen: statt des gegenstandlos gewordenen impedimentum conditionis Ausdehnung des imp. erroris auf den Fall der vorehelichen Schwängerung der Braut durch einen Dritten (hierauf bezieht der Verf. mit Döllinger die schwierige Stelle Matth. 19, 9). — Abänderung der tridentinischen Vorschrift (Sess. XXIII. cap. 18. de ref.) über die abgeschlossene Seminarerziehung des Weltklerus. Ausdrückliche Freigebung der lebenden Sprachen für den philosophischen und theologischen Unterricht. Begünstigung der Universitäten und der höhern Lehranstalten für die philosophischen und theologischen Wissenschaften. Fortbestand der Klerikalseminarien selbst mit zweijähriger Dauer für die Ausbildung zum priesterlichen Leben und praktischen Kirchendienst. — Aufhebung der feierlichen und der ewigen Gelübde in den geistlichen Orden, sowie der immerwährenden Verpflichtung des Cölibatsgesetzes für die in den höhern Weihen Stehenden, in der Art, daß diese wie jene in den Laienstand zurücktreten resp. zurückversetzt werden können, wodurch sich viele Aergernisse und Abfälle von der Kirche vermeiden ließen. Ueber das Unpraktische und Gefährliche einer

solchen Maßregel hat sich Ref. schon bei einer frühern Gelegenheit geäußert (Sp. 199); eher wohl würde sich die Kirche nöthigenfalls dazu verstehen, ausnahmsweise auch in der Ehe lebende Monogamisten zu den höhern Weihen zuzulassen. — Gleichmäßige Fastenordnung unter Aufhebung des Abstinenzgebotes und Cessation der Verpflichtung an kirchlichen Festtagen.

Manche Punkte der Kirchenverbesserung, welche in neuerer Zeit angeregt worden sind, hat der Verf. kaum flüchtig berührt oder völlig mit Stillschweigen übergangen. Dahin gehören: Revision des Ablaßwesens im Anschluß an die tridentinische Regel: In concedendis indulgentiis moderatio adhibenda est iuxta veterem et probatam in ecclesia consuetudinem, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur (Conc. Trid. Sess. XXV. cont. decr. de indulg.); Anpassung der Institution des Index und der Büchercensur an den heutigen Stand der Schriftstellerei und der Principien des Strafrechts; Regelung der Kirchenmusik und des Volksgesangs beim Gottesdienst; Wiederherstellung des Pfarrrechtes, wo es in Folge der Revolution beseitigt ist; Aufstellung der leitenden Principien für die vita communis clericorum, wo eine solche wegen der für Einzel-Hausstände unzulänglichen Einkünfte dringlich werden sollte; Umgestaltung der Gesetzgebung über Zins und Wucher; Ausübung der bürgerlichen und politischen Rechte durch Geistliche; Verwaltung des Local- und Diöcesan-Kirchenvermögens; Regulirung der Prüfungen für Pfründen in ausgedehnten Sprengeln u. s. w.

Zum Schlusse erlauben wir uns noch den Verf. auf eine dogmatische Incorrectheit aufmerksam zu machen. Die Ordensperson und der in den höhern Weihen Stehende haben nicht, wie mehrmals angedeutet wird, das gleiche Verhältniß zum Stande der Virginität: nur jene ist durch ein Gelübde, dieser lediglich durch das positive Kirchengesetz dazu verpflichtet. Auch kann nicht gesagt werden, daß einem solchen Cölibatär die Gnade der Enthaltsamkeit gebrechen könne, indem die Kirche ausdrücklich das Gegentheil einschärft (Conc. Trid. Sess. XXIV. can. 9).

Bonn. Dieringer.

Offizielle Aktenstücke zu dem von Sr. Heiligkeit dem Papste Pius IX. nach Rom berufenen Oekumenischen Concil. Im Anhange: die Coblenzer Laien-Adresse. Berlin, Stilke & van Muyden 1869. 2 Bl. 189 S. 8. 1 Thlr.

Der Titel dieser Sammlung ist in sofern nicht zutreffend, als sie auch Stücke enthält, welche keine „officiellen Actenstücke" sind oder welche zu dem Concil in keiner unmittelbaren Beziehung stehen. Lateinisch und deutsch werden mitgetheilt: die Encyklica vom 8. Dec. 1864, der Syllabus und das Begleitschreiben des Card. Antonelli; das Schreiben des Card. Caterini vom 6. Juni 1867 und die 17 den Bischöfen vorgelegten Fragen; die Allocution vom 26. Juni 1867; die Bulle zur Einberufung des Concils, die Schreiben an die Orientalen und die Protestanten und die Jubiläumsbulle; dann unter der Ueberschrift „Unfehlbarkeit des Papstes" ein paar Bruchstücke aus der Encyklica vom 9. Nov. 1846, aus der Bulle über die unbefleckte Empfängniß und aus dem Breve vom 25. Sept. 1863 über das neue Officium de imm. conceptione (!); endlich das Schreiben des Papstes an den Erzbischof von Paris vom 6. Oct. 1865. Deutsch sind abgedruckt: die Adresse der Bischöfe an den Papst vom 1. Juli 1867 und die Antwort des Papstes, die bayerische und die österreichische Depesche über das Concil, die Fragen des Fürsten Hohenlohe und die beiden Antworten der Münchener theologischen Facultät (bei der erstern fehlt die Einleitung), die Rede Baroche's im gesetzgebenden Körper am 10. Juli 1868, das Circular des Berliner Oberkirchenrathes, der Hirtenbrief der zu Fulda versammelten Bischöfe, das Schreiben des Papstes an den Erzbischof von Westminster in Betreff des Dr. Cumming, die Coblenzer Laienadresse und das Schreiben des Erzbischofs von Köln an die Bonner Unterzeichner derselben. Daneben finden sich noch ein Verzeichniß der Commissionen zur Vorbereitung des Concils, eine (dürftige) Uebersicht der kath. Hierarchie und Zeitungsberichte über die Verhandlungen betreffs der Einladung zum Concil bei den schismatischen Bischöfen.

Der Druck ist im Ganzen correct, die Uebersetzung der lateinischen Actenstücke im Wesentlichen richtig. Reusch.

Kirchenbau.

Praktische **Erfahrungen und Rathschläge**, die Erbauung neuer Kirchen sowie die Erhaltung und Wiederherstellung, die Ausschmückung und Ausstattung der Kirchen überhaupt betreffend, nebst einer Uebersicht der Entwickelung der christlichen Baukunst von **Wilhelm Engelbert Giefers**, Doctor der Philosophie, Gymnasiallehrer am Theodorianum zu Paderborn 2c. Dritte, bedeutend vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, Schöningh 1869. 248 S. 8. 24 Sgr.

Im 16. Jahrh. gab der h. Karl Borromäus sowie der „Kirchengeschmuck von Jacob Müllern" deutliche Winke, wie „ein jede recht und wohl zugerichte Kirchen geziert und aufgebutzt sein solle." In neuerer Zeit verfolgen diesen praktischen Zweck die trefflichen Schriften von Jacob und Reichensperger (Fingerzeige), sowie der ‚Kirchenfreund', der ‚Kirchenschmuck' und das ‚Organ für christliche Kunst.' Das Buch von Giefers, das in sehr vermehrter dritter Auflage vorliegt, liefert hiezu einen sehr dankenswerthen Beitrag. Der Verf. hat das Material zu dieser Schrift nicht bloß am Schreibpulte aus Büchern geschöpft, sondern „mehr als 400 Kirchen und Kapellen genauer in Augenschein genommen, und weil alte Kunstgegenstände gewöhnlich bei Seite gelegt sind, auch alle Ecken und Winkel der kirchlichen Gebäude durchforscht, nicht ohne bedeutende Mühe und materielle Opfer." Er handelt im 1. Abschnitt von den verschiedenen Stufen der kirchlichen Baukunst, im 2. von Neubauten, im 3. von der Erhaltung des Kirchengebäudes, im 4. von der Wiederherstellung, im 5. von der Ausschmückung des Innern, im 6. von der innern Ausstattung, im 7. von den Paramenten und zuletzt noch „vom alten Plunder" und den Surrogaten. Wie die Vorrede besagt, hatte der Verf. weder Lust noch Geschick, „alles und jedes, was in der Kirche zur Anwendung kommt, zu besprechen;" wir beschränken daher auch unser Urtheil auf das im Buche wirklich Gesagte, ohne zu verkennen, daß das Material über manche Gegenstände noch vielfach hätte vermehrt werden können.

Ueber den Ursprung der christlichen Basilika ist im Gegensatze zu Weingärtner die Ansicht ausgesprochen, daß der heidnische Tempel zu einer christlichen Kirche am wenigsten brauchbar war; desgleichen wird als „Irrthum" bezeichnet, daß die christlichen Basiliken aus den forensischen entstanden seien, und behauptet, die altchristlichen Kirchen seien „eine freie und eigene christliche Kunstschöpfung." Es ist diese Ansicht gewiß begründet, wofern man damit sagen will, die Christen hätten zu ihren Kirchen wohl Motive von heidnischen oder jüdischen Gebäuden benutzt, den Plan aber nach Maßgabe der christlichen Bedürfnisse und des christlichen Cultes selbständig ausgeführt. So unentschieden diese Frage ist, so zweifelhaft bleibt auch, ob die ältesten christlichen Kirchen im Innern nur offenes Sparrenwerk oder flache Decken hatten. — Mit Recht wird zwischen dem romanischen und byzantinischen Stile unterschieden, wenn man anders nicht bloß einen antiken und gothischen, sondern mehrere verschiedene Baustile annehmen will. Außer dem romanischen Stile ist auch der Uebergangsstil eigens hervorgehoben. Als „Hauptmerkmal, wodurch sich der gothische Stil von den übrigen unterscheidet," ist „der Spitzbogen und das Aufwärtsstreben aller Theile des Baues" bezeichnet, und als charakteristische Merkmale sind genannt Strebe-

pfeiler, Gurtgewölbe und Spitzbogen. Die Darstellung des Renaissancestiles bildet den Abschluß des ersten Abschnittes. Auffallend war uns, daß der Verf. den Rococo- und Zopfstil als gleich darstellt, während es doch passend ist, mit Förster und Sighart den krausen Perückenstil von dem langweiligen kahlen Zopfstil zu unterscheiden. Obwohl die Beschreibung der einzelnen Baustile sehr treffend und verständlich zu nennen ist, so wird es doch kaum einen Leser geben, welcher ohne Vorkenntnisse und ohne weitere Hülfsmittel im Stande wäre, nach den von G. gegebenen Fingerzeigen die einzelnen Baustile genau von einander unterscheiden zu können.

Neubauten hält der Verf. nur in dem Falle für zulässig, wenn die bisherigen Kirchengebäude auf keine Weise vergrößert oder restaurirt werden könnten; denn „Schonung den altersgrauen, altehrwürdigen Gotteshäusern, so lange es eben möglich ist!" Bei Neubauten räth er um gut ausgetrocknetes Material, um soliden Mörtel, um genauen Kostenvoranschlag sich umzusehen und nicht zuerst zu fragen: „Sollen wir im romanischen oder im gothischen Stile bauen?" Diese praktischen Rathschläge sind ganz treffend; allein widersprechen müssen wir, wenn G. erklärt:

Der reiche gothische Stil ist nur für Bauten von größern Dimensionen zu empfehlen; werden aber Kapellen und kleinere Kirchen in diesem Stile ausgeführt, so erregen sie Lachen und Ekel; denn in der Regel erscheinen dann auch Fiälchen von der Dicke eines Daumens, Strebepfeilerchen von so geringem Umfange, daß man zwei derselben auf einmal mit beiden Armen umschlingen kann, und ähnlicher Spielwaarenkram, der nach einigen Jahren zusammenfällt (S. 71). Will man aber durchaus gothisch bauen, dann führe man kleine Kirchen doch so einfach und anspruchslos als möglich auf und lasse Fiälchen und Kräbbchen und Blümchen und andere Schnörkelchen fort (S. 57).

Diese Opposition gegen die consequente Durchführung des gothischen Stiles war uns unerwartet, da der gothische Stil an einer andern Stelle „die reichste und glänzendste Stufe der christlichen Kunst" genannt wird; auch erscheint sie uns als nicht gerechtfertigt, weil der gothische Stil die Idee der katholischen Kirche doch bei weitem vollkommener in der Materie zur Darstellung bringt als der romanische, und Fiälchen, Kräbbchen und Blümchen auch „bei gothischen Dorf- und Stadtkirchen von minder bedeutender Größe" noch immer eine symbolische und technische Bedeutung haben können. Es zeugt von einem gewissen Vorurtheile, wenn die Mängel neugothischer Bauten aufgedeckt werden (S. 57. 67. 71), als ob der gothische Stil und nicht der Architekt die Ungeschicklichkeiten verschuldet hätte; wir könnten gerade so gut auch eine romanische Kirche nennen, welche schon während des Baues einzustürzen drohte und zum Theil auch wirklich einfiel. Wenn eine romanische Kirche auf den Verf. „stets einen viel erbauendern, erhebendern Eindruck als eine gothische mittelmäßiger oder geringer Größe" macht und ihn „unwiderstehlich zur Andacht" hinreißt, so folgt daraus noch nicht, daß die „Spitzbögelchen, Fiälchen, Kreuzblümchen" bei allen kleinen gothischen Kirchen nur „Lachen erregen" müssen, und wenn es irgendwo der Fall ist, so darf ein solches Gebäude noch nicht „echt gothisch" genannt werden. Ein verständiger Architekt wird am besten Maß einzuhalten wissen, damit eine gothische Kirche nicht kahl und leer und auf der andern Seite nicht ein Diminutivum des Kölner Domes werde.

Trefflich sind die Winke, welche über Erhaltung und Wiederherstellung der Kirchen gegeben werden. Durch mehrere Beispiele wird hier eingeschärft, das Dach und das Gewölbe zu überwachen, damit im Mauerwerke nicht Risse entstehen. „Alle Scheingewölbe aus Holz und Verputz" werden als „unbedingt unzulässig" erklärt und wird der Wunsch ausgesprochen, daß auch „der Anfang aller und jeder Restauration einer Kirche mit dem Dache," mit der Wiederherstellung der Gewölbe, Ausbesserung des Sockels, der Strebepfeiler u. s. f. gemacht werde. Nicht umsonst wird auch vor Restaurationswuth gewarnt und die Ansicht begründet, es sei „die Pietät vor den Ueberlieferungen der Vorzeit als Hauptgrundsatz bei allen Restaurationen voranzustellen," und daher seien „alle Zuthaten und Anbauten, auch wenn sie den Stil der Kirche nicht genau befolgen, nicht zu entfernen, es sei denn, daß sie dem Haupteindrucke großen Schaden bringen."

In Bezug auf Ausschmückung des Innern der Kirche erklärt sich der Verf. entschieden gegen die weiße Tünche, aber auch gegen bunte „Farbenkleckserei," weil vielfarbige Bemalung der Kirchen mehr für das Mittelalter, als für unsere Zeiten (?) passe und selten die Mittel und die Kräfte hinreichten, um gute Wandmalereien herzustellen. Zur Ausschmückung der Fenster verwirft er die auf Leinwand transparent gemalten Fenstervorhänge und empfiehlt „farbloses oder besser gewöhnliches, grünliches sog. Weinflaschenglas;" wo aber „eine Kirche hinreichende Mittel besitzt, da schaffe man gemalte Fenster an oder mache vielmehr mit einem oder zweien den Anfang." Thüren überstreiche man nicht grün oder gelb, braun oder weiß, sondern überziehe sie mit Holzfirniß. Mit Recht werden auch Pflaster empfohlen, welche nicht bloß gleich den Hausfluren aus Quadratsteinen zusammengesetzt sind, sondern nach Art der romanischen und gothischen Fließe geometrische Figuren zeigen.

Unter den innern Einrichtungsgegenständen einer Kirche wird zuerst der Altar besprochen. Ganz treffend wird hervorgehoben, „das Wesentlichste, Hauptsächlichste eines jeden Altares" sei der Altartisch, der sog. Aufsatz dürfe nicht über zwei Dritttheile des Chores mit seinen Hauptmassen überragen, die Rückseite sei zu verzieren, Drehwalzen, Maschinen seien beim Tabernakelbaue fern zu halten u. s. f. Unrichtig aber scheint uns die Behauptung, schon Papst Evaristus im 2. Jahrh. habe festgesetzt, daß von da an nur Altäre von Stein errichtet werden sollten. Bartolini beruft sich wohl in seiner Abhandlung sopra l'antichissimo altare di legno (Rom 1852) auf die Angaben des Bibliothekars Anastasius, wornach Evaristus verordnet haben sollte, ut altaria, in quibus sacra fierent, deinceps exstructa ex lapide benedicerentur; doch vermissen wir diese Stelle ganz und gar in der Mainzer Ausgabe des Anastasius vom J. 1602 und selbst in der römischen Ausgabe Clemens' XI. vom J. 1711. Ungenau ist die Angabe, das Tridentinum habe befohlen, das h. Sacrament auf dem Altare in einem Tabernakel aufzubewahren; diese Vorschrift ist erst im Cäremoniale vom J. 1600 und im römischen Rituale zu lesen. Aehnlich verhält es sich bezüglich der jetzigen Form der Beichtstühle, welche sich „anscheinend erst in Folge der Anordnungen des Concils von Trient" näher ausbildete. Weiterhin wird hervorgehoben, es dürften nicht einmal Bilder Christi unmittelbar auf den Tabernakel gesetzt werden, während die Decretensammlungen von Gardellini und Mühlbauer das Wort Christi nicht enthalten, sondern nur von sanctorum reliquiae pictaeque imagines sprechen. Ferner wird auch gesagt, den obern Theil der Pallen mit Seide zu überziehen, sei ausdrücklich verboten; das betreffende Verbot vom 15. Mai 1819 ist aber schon am 10. Jan. 1852 (s. Analect. iur. pont. ser. I. p. 1429) gemildert. Auch in Bezug auf den Tabernakelbau können wir dem Verf. aus liturgischen und praktischen Gründen nicht beipflichten, wenn er räth, die Kanontafel an die Tabernakelthüre anzulehnen, im Innern nur Einen Raum zur Aus- und Einsetzung herzustellen und einen beweglichen Tabernakelboden einzurichten. Näher wollen wir weder auf diesen Punkt eingehen, noch auf die Erörterung über Taufsteine, Kanzeln, Beichtstühle, Bänke, Orgeln, Gemälde, Kreuze, Kelche, Leuchter u. s. f. Der Verf. schickt eine kurze geschichtliche Entwicklung voraus und zeigt dann, wie derartige Utensilien schön und billig neu hergestellt werden können. Aehnlich behandelt er im letzten Abschnitte die Paramente. Unter anderm gibt er hier Winke, wie echter Goldstoff, Seidenzeug und reines Linnen auf leichte Weise erkannt werden können. Schließlich spricht er den Wunsch

aus, Geistliche und Laien, denen sein Büchlein in die Hände komme, möchten ihm mittheilen, was ihnen zur Verbesserung desselben zweckdienlich erscheine. Wir haben es versucht, weil wir wünschen und erwarten, es möge dieses schon von Bischöfen und anerkannten Kunstkennern so sehr empfohlene Buch bald wieder eine neue Auflage erleben. Ueber die Ritter'sche Glockenhängmethode können wir dem Verf. nur mittheilen, daß sie auf richtigen Principien beruht und bisher nach der Aussage eines Fachmannes besonders bei kleinen Glocken sich bewährt hat. Möchte die künftige Auflage doch Paragraphentitel und ein Sachregister erhalten. Mit Vortheil könnten auch die Acten des Prager Concils vom J. 1860 benutzt werden.

München. Andreas Schmid.

Unterrichtswesen.

Katholische Erziehungslehre. Von Dr. **Anton Kerschbaumer.** Wien, Braumüller 1869. X u. 191 S. 8. 26 Sgr.

Carl Barthel's Schul-Pädagogik. Ein Handbuch für angehende Schullehrer und Schulrevisoren. In vierter Auflage neu bearbeitet von G. Wanjura, Regierungs- und Schulrath. Breslau, E. Günther 1869. XVI u. 404 S. 8. 1 Thlr.

Auf keinem Gebiete der praktischen Wissenschaften besteht ein so großes Bedürfniß nach Lehrmitteln, welche in der Schule wie bei dem Selbststudium gebraucht werden, als auf dem Gebiete der christlichen, der katholischen Pädagogik, diese im Sinne von Erziehungs- und Unterrichts-Lehre gefaßt. Das sonst vortreffliche Buch von Stapf ist ungenügend in der psychologischen Grundlegung und im ganzen methodischen Theile. Ohlers ausführliches Werk ist ausgezeichnet in der Hand des jungen Priesters und Lehrers nach einem vorausgegangenen concisen Unterricht in der Pädagogik; es ist aber einmal für den Schulgebrauch zu ausführlich und zu sehr in Theile und Theilchen zersplittert, während dennoch die eigentliche Erziehungslehre und die methodische Behandlung einiger Schulgegenstände nicht ausreichend ist. Unser Aller Meister, L. Kellner, hat leider keine Pädagogik für die Schule geschrieben; denn seine „Schulkunde" will nicht als solche angesehen sein. Andere Werke, wie die von Milde, Hergenröther, Zeheter sind namentlich in ihrem methodischen Theile veraltet. Man greift daher mit Interesse nach neu erscheinenden Werken, um so mehr, wenn die Namen der Verfasser, wie die der obengenannten Schriften, nicht unbekannt sind und Vertrauen erwecken.

Ehe wir jedoch an die Besprechung genannter Schriften gehen, gestatten wir uns, den Standpunkt anzudeuten, von dem aus wir pädagogische Schriften glauben beurtheilen zu müssen. Wir können ihn in zwei Worte fassen: wir suchen in pädagogischen Werken Objectivität und Einheit, und diese nicht fließend aus dem Menschen, sondern aus der Offenbarung in Christo. Christus, der Alles in Allem sein will, ist dies auch in der Pädagogik. Wir können uns auch so ausdrücken: Christus als Leben ist die Form, in die der Mensch durch Erziehung hineingebildet werden muß; er ist die Wahrheit, die durch Unterricht gewonnen und errungen werden soll; er ist durch seine eigene Weise zu lehren, zu wirken, zu gestalten, der Weg, den die Schule des Hauses, der öffentlichen Anstalten und der Kirche zu gehen hat. So ist er Real-, Formal- und Idealprincip aller wissenschaftlichen und rein praktischen Pädagogik, wenn man sich gelehrt ausdrücken will. Der eigentlich religiöse Theil des Bildungswesens unterbeugt sich von selbst diesem allgemeinen Princip; aber auch der profane oder humane Theil des gesammten Bildungswerkes darf dem einen Bande nicht entzogen werden: die Welt ist Schöpfung Gottes, und die Geisteskraft, die sie erkennt und beherrscht, ist Gabe Gottes. In Gott, in Christo, ist die alles umfassende Objectivität und Einheit gegeben. Er werde vor das geistige Auge, wie er nach der Lehre des Christenthums und der Kirche war und ist, hingestellt; er werde betrachtet, geliebt, in die Seele aufgenommen: das heißt erziehen. Sein Wort werde objectiv, wie es ureigen in der Kirche niedergelegt ist, vernommen, erklärt, vom Geiste eingesogen: das heißt unterrichten. Was Menschen sonst Großes im Kampfe um das rechte Dasein gethan, gewirkt und wodurch sie sich zu großen, würdigen Gestalten gebildet, das werde abgeschaut, und so wird erzogen zugleich für dieses Leben; was von der Welt groß, wissenswerth und nützlich ist, was somit aus Gott floß, das werde gelernt, und das wird ein Lernen für dieses Leben sein. Hasse, bekämpfe, entferne man bei aller Jugendbildung jegliche Lüge, alles Gemeine, Unschöne, Gewaltthätige, alles was Sünde, Hochmuth, Gottesleugnung ist, und die Einheit von Gott und Mensch, von christlicher und humaner Bildung, von Religions- und Profanunterricht kann gefunden werden. Dies, diese ächte und gerechte Vereinigung und Versöhnung zu suchen, ist auch das erste pädagogische Problem jeder Zeit, allerdings der gegenwärtigen mehr, als jeder frühern.

Die Basis der Erziehungslehre ist das Leben in Christo, in das die Seele des Kindes hineingeführt, hineingebildet werden muß. Wer dies zu thun hat, nämlich der christliche Erzieher, hat daher dies herrliche Bild des Gottes- und Menschen-Sohnes vor seinem Zögling zu entfalten; er hat aber die Kinderseele genau zu erkennen, um den Weg zu finden, auf dem ihr beizukommen ist. Er hat aus Christo zu wissen, was Tauf- und Firmungsgnade ꝛc. ist, welche Kraft, welchen Zustand diese Gnaden im Kinde schufen, auf daß er baue auf das, was Gott ihm vorgethan hat. Wir vermissen daher in den meisten christlichen Erziehungslehren eine ausreichend umfassende christliche Psychologie und überhaupt Anthropologie. Aus der Kenntniß des Lebens Jesu, das durch die Gnade in die Seele ja überströmen will unter Vermittlung der erzieherischen Thätigkeit in Familie, Schule und Kirche, und aus der Kenntniß der bereits begnadeten Menschenseele ergeben sich dann die Gesetze, nach denen die Tugenden gepflanzt und gepflegt werden sollen. Was sonst am Menschen lobenswerth ist, z. B. Durst nach Kenntnissen, Freude an der Natur, Freiheit, Selbständigkeit, Strebsamkeit, Arbeitslust, Haß des Gemeinen ꝛc. ist erstlich ja auch an Christo zu lernen, der „zunahm an Wohlgefallen vor Gott und vor den Menschen," und steht zweitens nicht in Widerspruch mit den eigentlich religiösen Tugenden. Sie sind in rechter Fassung aus Gott, wie andere gute Eigenschaften. Solche Objectivität und Einheit suchen wir in Schriften über Erziehung.

Durch das gleiche Object, das einmal in der Seele als Form des Lebens abgebildet werden soll, damit der Mensch Ebenbild Gottes werde durch Nachbildung und Nachahmung Christi, und das nach anderer Seite nach seinem Wahrheits- und Wissensgehalte durch Gehör und innere Aufnahme zum Wahrheits- und Wissensinhalte des Menschen werden soll, hangen Erziehung und Unterricht objectiv und einheitlich zusammen. Die Erziehung unterrichtet durch Gestalt und Bild, das sich ein- und abprägt; der Unterricht erzieht durch Wahrheit, Anregung der intellectuellen Kraft und durch jenen höhern Charakter, den Kenntnisse und das Wissen verleihen. Gott erkennen ist Leben, Kraft, Würde, Ehre und Muth. Der Erkenntniß Gottes widerspricht nicht die Kenntniß der herrlichen Schöpfung, die er durch sein Wort ins Dasein rief, nicht die Kenntniß der Sprache, die er gab, der Zahl und des Raumes, die er gesetzt hat. Er vor allem werde dem Geiste der Jugend vorgelegt als erster, allumfassender Gegenstand des Wissens. Seine Thaten, seine Worte, wie die biblische Geschichte sie für Kinder erzählt, werden vorgelegt, erklärt, gelernt, und die Katechismuslehre unter Beiziehung des anschaulichen Lebens der Kirche darauf gebaut. Ist das Kind so durch eine geschickte

religiöse Erziehung und durch einen methodisch=glücklichen Religionsunterricht grundlegend mit Gott in Jesu Christo vertraut gemacht, so hat es wohl keine große Gefahr mehr, ihm ein Lehrbuch in die Hand zu geben, in dem von den schönen Dingen erzählt ist, die derselbe liebe Gott gemacht hat. Auch hier werde objectiv, anschaulich verfahren. Die Erzählung von den Dingen, das Bild derselben, deren Zeichnung auf die Schultafel und, wo es möglich ist, der Gegenstand selbst werde den Kindern nahegebracht, mit ihnen betrachtet, die Lehren zusammengefaßt und dann gelernt. Einheit und Objectivität lösen die Räthsel der Methodik, sie sind die Ueberwindung alten Schlendrians und wunderbarer Weise die Wünsche und Forderungen der Kirche und der — neuen Methodiker seit Pestalozzi. Des Räthsels Kern ist ein rechter, methodisch und gottinnig ertheilter Religionsunterricht. Gelingt es den Priestern der Kirche, hier einmal ganze Besserung einzuführen, so haben sie alles gewonnen.

Wir vermissen daher auch in neuern Erziehungs= und Unterrichts=Schriften hier, in ihrem methodischen Theile ein entschiedenes und durchgreifendes Hinarbeiten auf die Objectivität und Veranschaulichung des gesammten Unterrichtes, namentlich des Religionsunterrichtes. Wählen wir ein Beispiel. Das Kind soll den Unterricht über die h. Messe erhalten. Man lese mit ihm zuerst die biblische Geschichte von der Einsetzung des Abendmahles; man erkläre ihm, daß hierin drei heilige Thätigkeiten Jesu enthalten sind. Dann spreche man mit dem Kinde fragend und sagend von der h. Messe, der es täglich beiwohnt, und erkläre ihm anschaulich, wie die h. Messe, die es schon unzählige Male sah, nichts anders sei, als jenes Abendmahl. Nachdem das Kind sachlich nun die Erkenntniß im Grunde schon percipirt, nehme man den Katechismus zur Hand, und verfahre, wie sich es jetzt von selbst ergibt. Ist ein solch objectives Verfahren nicht viel besser, als der herkömmliche Mechanismus? — Aber auch in den sogenannten profanen Gegenständen ist das durchgreifende anschaulichende, echt elementare Moment noch vielfach zu vermissen. Man will noch nicht überall daran glauben, daß es im Grunde nur Eine Methode gibt, die sich zwar nach den Gegenständen umgestaltet und modificirt, aber immer dieselbe bleibt. Wir sprechen von der Volks= und Mittelschule; denn auch letzterer wünschten wir lieber die synthetische als die analytisch gelehrte Lehrweise. Dies eine Princip ist das gegenständliche, objective. In dem Sprachunterrichte ist es die wirkliche Sprache, im Rechenunterricht die wirkliche Zahl, ihr Wachsthum, ihre Bewegung, ihr Verhältniß an den Dingen und Beziehungen, in der Weltkunde die Sache und Thatsache, die hinzustellen, zu erörtern, im Zwiegespräch zu behandeln und so zu erlernen sind. Statt des hohlen, abstracten Wortes von den Dingen werde die Sache selbst durch die reichen Mittel der Veranschaulichung vor Körper= und Geistes=Auge gestellt, und so die Kenntniß gewonnen.

Bei methodischen Schriften fragen wir daher: ob sie die Religion zur Grundlage alles Unterrichtes nehmen, und ob sie sowohl den Religions= als allen übrigen Unterricht objectiv=anschaulich zu ertheilen lehren. Mit diesen Kriterien als Maßstab gehen wir nun an die Besprechung der beiden vorliegenden Schriften.

1. Kerschbaumers katholische Erziehungslehre, welche nur den ersten Theil der gesammten Pädagogik behandelt, ist in Bezug auf den Geist, der durch dieselbe athmet, und der kein anderer ist als der der christlichen Liebe und Milde, christlicher Weisheit und Gerechtigkeit, in Bezug auf den Inhalt, der reich ist an den bedeutendsten pädagogischen Winken, sowie in Bezug auf die Vertheilung des Stoffes ein bedeutendes, vortreffliches Buch. Wir citiren zum Belege die nächste beste Stelle, die uns in den Wurf kommt, S. 73: „Schullehrerseminarien sollen keine Gelehrtenschulen sein, keine ascetisch=klösterlichen Pensionate, keine soldatisch=commandirenden Kasernen, sondern sie sollen Schule und Erziehungs=Anstalt zugleich sein, ähnlich einer guten Familie, in welcher ein heiterer, fröhlicher Geist, ein gediegener religiöser Sinn, Gehorsam, Ordnungsliebe, Reinlichkeit ꝛc. herrscht." Kann dies besser gesagt werden? — Die Stoffvertheilung ist groß angelegt und wohlgeordnet. Der 1. Abschnitt, häusliche Erziehung, spricht vom Kind, von den Eltern, von der Familie. Der 2. Abschnitt, Schulerziehung, behandelt den Schüler, den Lehrer, die Schule. Der 3. Abschnitt, sociale Erziehung, umfaßt das Jünglingsalter, die socialen Erziehungsmächte (Staat, Kirche, Gesellschaft). Wir stimmen dem Verf. in der Aufnahme der socialen Erziehungsmächte und ihres Einflusses auf die Bildung des Menschen und der Menschheit in den Umkreis der Pädagogik ganz bei; nur hätten wir gewünscht, daß er in seinem Buche noch einigen Raum für jene Erziehung gefunden hätte, welche die Gottheit ganz im Besondern sich unmittelbar vorbehalten hat und die erkannt werden kann im Leben der besterzogenen Menschen, der Heiligen Gottes.

Kerschbaumers Schrift steht auf dem Standpunkte der Objectivität und Einheit, wie dies namentlich aus § 3: „das alte Princip der katholischen Erziehung" klar und bestimmt zu ersehen ist. Möge sie daher große Verbreitung finden, namentlich bei den Priestern!

Das vortreffliche Buch erträgt nach Lob auch den Tadel. Wir hätten mehr anthropologische Grundlegung gewünscht in dem oben angedeuteten Sinne. Der Mensch nach Uebernatur durch die Taufe, und nach Natur in seinen Seelenkräften und Körpertheilen und den damit zusammenhängenden Zuständen und Beschaffenheiten muß in einer Erziehungslehre, namentlich wenn sie auch für die Schule bestimmt ist, ausführlicher behandelt werden. — Wenn der Verf. S. 178 von der „Weltheiligung" durch das Papstthum spricht, so nehmen wir bei seinem sonst so hohen, idealen Schwunge an, daß ihm das Reich Gottes und Christi nicht ganz und gar im Papstthum aufgehe und daß er außer dem Throne, auf dem der Papst sitzt, auch noch einen Platz habe, auf den der Thron Jesu Christi selbst und all der Könige und Kinder Gottes gestellt werden kann, die Jesus Christus durch sein Blut geschaffen hat. Die Erde ist ja groß genug, daß die Sitze der Andern den römischen Stuhl nicht stören. — Sehr bedauerlich sind die Irrungen (Druckfehler?) in der Aufzählung der Literatur S. 12: Weiller und Graser sind Katholiken; einen Herbert kennen wir nicht, auch nicht einen Paliner; Pestalozzi's Buch heißt: Lienhard und Gertrud, u. s. w.

2. Barthels Schulpädagogik bedurfte einer Umarbeitung. Der eigentlich pädagogische Theil, der über die Erziehung, war zu kurz; der methodische Theil, die Unterrichtslehre, ermangelte eines einheitlichen Princips. Anschauungen der Pädagogen der reinen Menschlichkeit schienen mitunter zu wenig mit der christlichen Wahrheit vermittelt herübergenommen zu sein, und sie bedürfen doch gar sehr eine Transmutation des Sinnes. Die Rücksicht auf die Schulbedürfnisse in Preußen herrschte so sehr vor, daß das beliebte und treffliche Buch in andern Ländern kaum benutzt werden konnte. Die Darstellung war nicht frei von subjectiven Stimmungszuthaten, die in einer pädagogischen Zeitschrift, nicht aber in einem Schulbuche am Platze sind. Man sah der Umarbeitung der weit verbreiteten Barthel'schen Schulpädagogik daher mit Sehnsucht entgegen, indem man hoffte, endlich ein Lehrbuch für Schulen zu erhalten, das der Lehrer erklären, nicht aber wesentlich zuschneiden oder ergänzen müßte. Wir gestehen: Wanjura hat wirklich eine verbesserte Ausgabe geliefert und vielen Mängeln des Barthel'schen Buches abgeholfen. Vor allem ist die Darstellung schulmäßiger, d. h. für den Gebrauch in der Hand der Schüler geeigneter, weil objectiver. Die Beziehung auf die preußische Schule tritt mehr zurück; das

erleichtert wesentlich den Gebrauch des Buches in andern Ländern. Es kann somit mit aller Entschiedenheit empfohlen werden. Was das Buch vorzüglich werthvoll macht, ist aber die schon von Barthel selbst hinzugenommene „Schulkunde,“ die ihm aus Geschichte des Schul- und Erziehungswesens und aus der Schulgesetzgebung besteht. So hat das Barthel-Wanjura'sche Werk drei Theile: 1. die Erziehungslehre, 2. die Unterrichtslehre als allgemeine (Didaktik) und besondere (Methodik), und 3. die Schulkunde. Dadurch bietet das Buch für den Unterricht in der Pädagogik an Lehrer-Seminarien und andern Anstalten alles, was nothwendig ist. Es steht auf dem Standpunkte der objectiven Einheit in Christo, in dem alle Tugend und alle Wahrheit beschlossen ist, und der in Bezug auf Menschenbildung und Cultur nicht ausschließt, was wahr, gut und schön ist.

Drei Mängel scheint uns jedoch immer noch auch diese neueste Ausgabe des trefflichen Werkes zu haben. Die anthropologische Grundlage der Erziehungskunde ist wieder zu kurz und mager ausgefallen, und der Jugendbildner muß doch das Kind, den Menschen, nach seiner körperlichen, geistigen und geistlichen Beschaffenheit genau kennen, um in rechter Weise auf jede Kraft einwirken zu können. Im unterrichtlichen Theile vermissen wir einen durchgreifenden einheitlichen Standpunkt. Und es lag nahe, die Synthesis des Lehrweges und die dialogische Lehrform unter Aufnahme des Princips der Veranschaulichung alles Unterrichtes zu einer Einheit der Methode zu gestalten, die dem Schüler und zukünftigen Lehrer schnelles Licht verschafft über die ganze Aufgabe, die er namentlich in der Elementarschule zu lösen hat. Ferner stimmen wir der von Barthel beliebten und von Wanjura beibehaltenen Aufeinanderfolge der Lehrgegenstände, in welcher der Weltkunde der erste, dem Religionsunterricht der sechste Platz unter sieben zufällt, nicht bei. Der religiöse Lebenskreis wächst nicht aus dem kosmischen und socialen, wenn auch als die Gipfelung, heraus, sondern das Verhältniß ist ein umgekehrtes. Das Kind ist in Gott gesetzt, ehe es zur Schule kommt; und in ihm muß es bleiben mit allem Wissen über Welt, Sprache und Zahl. Diese sind als von Gott gegebene Substanzen oder Beziehungen zu erfassen, die aus ihm ihren Ursprung haben. — Diese Mängel hindern aber nicht, daß wir das dem Buche ertheilte Lob hiemit wiederholen.

Straubing. Gmelch.

Philosophie.

De ideis divinis. Commentatio philosophica quam scripsit **Engelbertus Antonius Josephus Vigener**. Münster, Mitsdoerffer 1869. 2 Bl. 122 S. 8. 15 Sgr.

„Eine bewußtlose Zweckmäßigkeit ist zwar das Factum der bildenden Natur, aber nicht mehr als ein Factum. Wenn man in dem Worte schon das Räthsel glaubt gelöst zu haben, so hat man es vielmehr nur geschärft; denn wie kann die tiefsinnige Zweckmäßigkeit bewußtlos und blind gedacht werden? Der zum Grunde liegende Gedanke ist kein stummes Bild, wie die Figur auf der Tafel, denn er will etwas. Wollen aber und wirken kann der Gedanke nur, wenn er Gedanke eines denkenden Wesens ist, in welchem thätiges Denken mit physischer Bewegung in regelmäßiger causaler Verbindung sich befinden.“ Dieser Satz, den Prof. Lazarus in einer trefflichen Abhandlung: „Ueber die Ideen in der Geschichte“ (Zeitschrift für Völkerpsychologie III. S. 447) begründet, würde ein passendes Motto zu der vorliegenden Arbeit bilden, obwohl letztere gerade die Kehrseite desselben Gegenstandes, nämlich das ontologische Moment der Ideenlehre behandelt. Dem Theologen sowohl als dem Philosophen ist es klar, daß ein Tractat de ideis divinis die schwierigsten Probleme der speculativen Dogmatik und Metaphysik berühren muß. Schon die bloße Kenntniß des status quo der vorhandenen Gegensätze und der betreffenden Fragepunkte, ganz abgesehen von deren Lösung, würde manchem ergrauten Doctor philosophiae zur nicht geringen Zierde gereichen. Wenn es auch der gestrengen Kritik gestattet ist, darauf Rücksicht zu nehmen, daß vorliegende Arbeit die eines werdenden Doctors der Philosophie ist, so wird das Urtheil im Ganzen kaum ein anderes als ein günstiges sein können, wenn sich herausstellt, daß derselbe die Hauptschwierigkeiten nicht nur gekannt, sondern manche derselben auch ihrer Lösung näher gebracht hat.

Es handelt sich, wenn wir recht sehen, dem Verf. darum, die Berechtigung des wahren Idealismus in der Theologie und Philosophie darzuthun und das Wort des h. Augustinus: Qui ideas negat, Filium negat, gegenüber den ungläubigen und gläubigen Ideophoben der Gegenwart zu erhärten. Es tritt darum zuerst die Frage auf: Ist es historisch und logisch richtig, daß der Idealismus überhaupt den Pantheismus zu seiner nothwendigen Basis habe, weil etwa einige moderne Idealisten auf pantheistischem Boden stehen? Nach einer kurzgefaßten Worterklärung geht Verf. auf eine historische Sacherklärung über, und zeigt, was denn seit alter Zeit von den bedeutendsten Philosophen unter „Idee“ verstanden worden ist (S. 2—21).

Den vielfachen Mißbrauch des Wortes Idee und die Mißdeutung der Ideenlehre überhaupt auf Seiten des modernen Idealismus möchten wir mit Verf. (S. 1. 6) darin sehen, daß das subjective Moment von dem objectiven nicht unterschieden, und so die Idee selbst als inhaltsleere Abstraction behandelt wird. Das wirkliche Vorhandensein dieses doppelten Moments weist der Verf. in der Ideenlehre der Alten nach (S. 22—28. 29—43). Dies der Inhalt der drei Capitel des ersten Theils. Selbstverständlich werden hier die Hauptvertreter der Geschichte der Philosophie in gedrängter Kürze angeführt und nicht ohne kritischen Takt ihre Urtheile aufgezählt. Es kommt im Grunde nicht darauf an, welche der verschiedenen Definitionen die genauere ist, sondern vor allem darauf, daß neben der theoretischen auch die praktische Seite der Idee überhaupt nicht vergessen werde, d. h. daß die Idee als Erkenntniß- und Seinsgrund (ratio cognoscendi et causa essendi) zugleich ins Auge gefaßt werde. Die Anklagen gegen die Ideenlehre haben von jeher das eine oder das andere daran verkannt und sind in dem Maße, als sie sich dieses Fehlers schuldig gemacht, der Idee selber ungerecht geworden. Kaum wird es wohl je gelingen, den „Meister derer, welche wissen“ von allem derartigen Unrecht, das er an dem Vater der Ideenlehre begangen, rein zu waschen; obwohl der Verf. hier (S. 57. 59) gerade nach der entgegengesetzten Seite hin sich allzusehr sonst anerkennenswerthen Autoritäten angeschlossen hat.

Wir wissen wohl, daß Gemisthus Pletho (De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia; *Migne*, Patr. gr. t. 140, p. 915) den Aristoteles einen Sykophanten schalt, und seinem Gott die schöpferische, wenn auch nicht jede Thätigkeit überhaupt (*ἀλλὰ μόνον τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε κινητικόν* sc. *θεόν*) absprach. Das läßt sich aber gleichwohl noch hören; wenn aber einige neuere Autoren noch weiter gehen und aus einzelnen Stellen, welche eine Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Aristotelischen Gottes an und für sich behaupten, demselben auch jede Bewegung, jede Thätigkeit in jeder Weise absprechen, und ihn „ganz auf sich allein beschränkt“ oder dem „Processe des Werdens entrückt“ sein lassen: so geht das doch zu weit, und schlägt dem wirklichen Aristoteles ins Gesicht. Was soll es denn heißen, wenn er Gott „das Princip der Dinge,“ *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων* nennt (Metaph. *α* 2. p. 994)? So ungerecht Aristoteles gegen Plato auch sein

mag, noch ungerechter wäre es, zu behaupten, daß der undankbare Schüler die Bedeutung des platonischen Idealismus nicht gekannt und verwerthet hätte, wie der Verf. zu glauben scheint. (S. 57 ff.) Die Ideen sind bei ihm Entelechieen des Seins sowohl als des Erkennens. Somit steht es nicht so schlimm, wie der Verf. meint. Diesen Punkt hat schon vor Albert dem Großen Avicenna richtig getroffen und Moneta von Cremona, auf welchen Thomas von Aquin vielfach Rücksicht nimmt, (Monetae Crem. Opp. ed. *Ricchinius* p. 478 sq.) ganz fein behandelt. In neuester Zeit hat Fr. Brentano in seiner Schrift „Psychologie des Aristoteles“ das Wirken des Aristotelischen Gottes S. 234 ff. gründlich erörtert. Darnach dürfte sich mit der Zeit das Urtheil des Verf. noch bedeutend modificiren.

Die zweite, noch wichtigere Frage, an deren Beantwortung der Verf. sich gemacht hat, ist die: wie verhalten sich die Ideen zum Wesen Gottes? Ist die göttliche Idee etwas vom Wesen Gottes Verschiedenes oder nicht? Die drei Capitel des zweiten Theils (S. 44—121) befassen sich mit diesem Gegenstande. Daß dem Verf. wirklich der Stand der Philosophie der Gegenwart klar ist, beweist er in der Behandlung des Stoffes sowohl als in der verwertheten Literatur, so kurz auch die Details angedeutet sind. Wie unglückselig der Gedanke derer war, die in apologetischem Interesse mit der Ideenlehre gebrochen und im Ernste einen „christlichen Dualismus“ erfanden, hat der Verf. ganz richtig charakterisirt, ebenso aber auch dargethan, wie ein solcher Dualismus nur die Fortsetzung des verkehrten Nominalismus ist, aus dem die Verirrungen des modernen Skepticismus, Pantheismus und Materialismus mit einer gewissen innern Nothwendigkeit hervorgegangen sind (S. 119). Dem Verf. werden wir nur beistimmen, wenn er bemerkt, daß die Wurzeln des Cartesianismus im Nominalismus des 15. Jahrhunderts liegen (S. 120), dem gegenüber der Spinozismus das volle Recht hatte, weil er consequent war.

Quicunque autem veram christianae antiquitatis de ideis divinis doctrinam impugnarunt, aut falsa ideae notione seducti sunt, quum ideas res ipsas (ideata) quatenus a divina intelligentia futurae atque procreandae ab aeterno praesentes conspiciuntur, haberent aut distinctiones illas, quas docuimus, gravissimas neglexerunt. Quod eis accidisse mirandum utique non est, quum in scholasticorum doctrinae studium non longo ac diligenti labore incubuisse, sed libros aliquos obiter vix percurrisse facile deprehendantur.

Die Ideenlehre des christlichen Alterthums aber ist etwas Anderes als die Ideenlosigkeit mancher modernen Apologeten des Nominalismus, die der Verf. mit der vorliegenden Arbeit so treffend zurückgewiesen.

München. J. Bach.

Syrische Literatur.

The Homilies of Aphraates, the Persian Sage. Edited in the original syriac from manuscripts of the fifth and sixth centuries in the British Museum; with an english translation by **W. Wright,** Ph. D., LL. D., Assistant Keeper of MSS. in the British Museum. Vol. 1., the syriac text. London, Williams and Norgate 1869. 68 u. 508 S. gr. 4. 42 sh.

Als der Unterzeichnete vor mehr als 20 Jahren (1843—46) in den ‚Katholischen Blättern aus Tirol‘ Proben der „Reden des h. Jakob von Nisibis,“ aus dem Armenischen übersetzt, veröffentlichte, konnte er nicht ahnen, daß er nur die armenische Uebersetzung eines syrischen Originals, und zwar von einem andern Schriftsteller als Jakob von Nisibis verdeutschte. Nun aber ist Aphraates oder Ferhad mit dem Zunamen Jakob, der weise Perser, als neuer schöner Stern aus dem 4. Jahrh. im Gebiete der syrischen kirchlichen Literatur erschienen, und eignet sich mit unumstößlicher Gewißheit die Autorschaft der erwähnten und noch anderer Reden zu; ihm muß der ehrwürdige heilige Bischof von Nisibis das alte Anrecht auf die Abfassung derselben abtreten. Diese überraschende Aufklärung und das Erscheinen des weisen Persers als eines so alten syrischen Schriftstellers verdanken wir dem unermüdeten Fleiße des um die syrische Literatur hoch verdienten Wright und der liberalen Unterstützung seines Freundes, des Kaufmanns David Murray in Adelaide, der die sehr bedeutenden Druckkosten des prachtvoll ausgestatteten Bandes bestritt. Schon der für die Wissenschaft zu früh dahingeschiedene ausgezeichnete Kenner des Syrischen Dr. Cureton wollte das interessante Werk bekannt machen, fand aber nicht die nöthige Unterstützung.

Der syrische Text der Homilieen des Aphraates füllt 508 Quartseiten. Dazu kommt der von P. de Lagarde aufgefundene Brief des Georgius, Bischofs der Araber, vom Jahre 714, worin Fragen über den persischen Weisen beantwortet werden; der syrische Text desselben füllt 19 Seiten. Die Vorrede des Herausgebers, 18 S., enthält gründliche und ausführliche Mittheilungen über die Person und Zeit des Verfassers, die Handschriften u. s. w.

Als syrischer Schriftsteller wird Aphraates in dem Katalog des Ebedjesu und in der Kirchengeschichte des Barhebräus erwähnt, und zwar mit dem ausdrücklichen Bemerken, er habe in alphabetischer Ordnung Homilieen geschrieben. In dem Buche des Gennadius de viris illustribus werden diese mit Unrecht dem h. Jakob, Bischof von Nisibis, zugeschrieben; ebenso in der sehr alten armenischen Uebersetzung, welche Antonelli mit einer lateinischen Uebersetzung 1756 in Rom herausgab und welche sich auch im 5. Bande von Gallandius' Bibliothek findet. Dann wird ein von einem gewissen Gregorius an Aphraates geschriebener Brief fälschlich dem h. Gregor dem Erleuchter, dem Apostel und ersten Patriarchen der Armenier, zugeschrieben.

Ueber die Persönlichkeit unseres Aphraates, welcher nicht mit manchen Heiligen desselben Namens verwechselt werden darf, hat Wright folgendes festgestellt: Jünger als Jakob von Nisibis, aber älter als Ephräm, blühte er im zweiten Viertel des 4. Jahrh. Nach dem Zeugniß des Georgius, des Bischofs der Araber, war er ein Mönch mit einem gewissen Range im Klerus. Wahrscheinlich war er Bischof, wohnte als solcher dem im J. 344 gehaltenen Concil von Seleucia-Ktesiphon bei und verfaßte die Encyklika desselben. Den Namen Jakob, unter dem er als der persische Weise genannt wird, nahm er entweder bei seiner Bekehrung zum Christenthum an oder nach der Sitte der syrischen Kirche bei der Beförderung zu einem kirchlichen Amte.

Aphraates ist somit der älteste syrische Kirchenvater. Wie er selbst angibt, verfaßte er von seinen Belehrungen oder Homilieen die 10 ersten im Jahre 337, 12 andere im J. 344, eine, die nicht zu den alphabetischen gehört, im J. 345. Am Ende dieser letztern zählt er selbst die Gegenstände auf, worüber er geschrieben, und begründet seine Anordnung derselben, z. B. daß er zuerst vom Glauben, als der Grundlage des christlichen Lebens, dann von der auf dem Glauben beruhenden Liebe handle. Weiterhin handelt er in den alphabetisch geordneten Homilieen vom Fasten, vom Gebete, von den Kriegen, d. i. den Kämpfen des Guten gegen das Böse, von den gottgeweihten Personen, den Büßern, der Auferstehung der Todten, der Demuth, den Hirten, d. i. den Bischöfen und Seelsorgern, von der Beschneidung (gegen die Juden), vom Osterfeste, vom Sabbath (gleichfalls gegen die Juden), von der Ermahnung (mit Bezug auf die zu seiner Zeit ausgebrochenen Streitigkeiten), von dem Unterschied der Speisen, von dem Eintritt der Heiden statt des jüdischen Volkes, von der Gottheit Christi, von der Jungfräulichkeit, von der irrigen Hoffnung der Juden, sich wieder zu einem Volke zu sammeln, von der Sorge für die Armen, von der Verfolgung, von dem Tode und den letzten Zeiten. Nach den alphabetisch geordneten Homilieen folgt noch eine Belehrung über die Traube

als Symbol des Segens über die Gerechten und frühere Generationen. Die 14. Homilie, von der Ermahnung oder dem Zureden zum Frieden und zur Ruhe, hat im Armenischen den Titel: von der Widersetzlichkeit und den Spaltungen in einigen Gegenden, von dem Stolze und anmaßenden Hochmuth und vom Kampfe um die Oberherrschaft.

Schon aus dieser Aufzählung der Themata ergibt sich, welcher reiche Schatz für die Wissenschaft und Erbauung in diesen Homilieen enthalten sind. Für Bibelforscher sind sie auch von Werth wegen der vielen Citate aus biblischen Büchern, u. a. auch aus dem 2. Theile des Isaias und des Zacharias, dem B. Esther, dem B. Daniel (3, 23. 27), den Pastoralbriefen, dem Hebräerbrief u. s. w.

Von den drei Handschriften, aus welchen Wright den Text sehr sorgfältig edirt hat, ist die eine aus dem J. 474, die beiden andern aus dem 6. Jahrh.; leider ist nur Eine vollständig. Die Varianten und Lücken der Handschriften und der armenischen Uebersetzung hat der Herausg. genau notirt. Die armenische Uebersetzung hört mit der 19. Rede auf. Im Ganzen ist sie treu, doch finden sich manche kleine Zusätze und Lücken, so daß bald der syrische, bald der armenische Text das eine oder das andere Wort mehr hat. Größere Lücken, auch von 3—5 Seiten, hat der armenische Text in den Belehrungen über das Gebet, über gottgeweihte Personen, über die Auferstehung der Todten und über den Sabbath. Auch die Anordnung ist etwas verschieden: die 12. Rede im Syrischen ist die 14. im Armenischen, die 13. syr. die 12. arm., die 15. syr. die 13. arm., die 16. syr. die 15. arm., die 17. syr. die 16. arm., die 18. syr. die 17. arm., die 19. syr. die 18. arm.; die 14. syr. steht im Armenischen als Sermo unicus oder Epistola synodica am Ende. Die lateinische Uebersetzung des armenischen Textes bei Gallandius ist im Allgemeinen richtig, aber nicht frei von Ungenauigkeiten [1]). Sehr erwünscht ist das Versprechen des verdienstvollen Herausgebers, als zweiten Theil eine englische Uebersetzung des syrischen Textes folgen lassen zu wollen.

Marienberg. Pius Zingerle.

1) So steht am Ende des § 7 der 1. Rede im Syr. und Arm. einfach: „über die Liebe aber sagte er (Christus) bei seiner Ankunft in die Welt;" im Lat.: et de caritate, qua *velut e montis sublimitate abscissus* de coelo venit in hunc mundum, ipse ait (die cursiv gedruckten Worte hat der Uebers. beigefügt, weil vorher die Stelle von dem lapis primarius Zach. 4, 7 citirt ist). Die 2. Rede beginnt im Syr. und Arm.: „Nun höre, Geliebter, von dieser Liebe;" der lat. Uebers. schaltet ex ordine und proximi ein. In der Rede über das Gebet schließt § 3 im Syr. und Arm. mit den Worten: „diese ganze Belehrung schrieb ich dir über das Feuer" (wodurch gottgefällige Opfer verzehrt wurden); die lat. Uebers. hat: Haec omnia sacrificia, quae accepta fuisse per ignem significatum est, recensui. Solcher Stellen, wo der Sinn des Originals ungenau, manchmal auch unrichtig wiedergegeben ist, habe ich nicht wenige bemerkt.

Literarische Notizen.

— Wir brachten Sp. 313 eine ausführliche kritische Beleuchtung der Schrift: „Die gesammte Logik" von Prof. Hoppe in Basel. Von demselben Verf. erschien nun auch ein gedrängter, umsichtiger Auszug aus diesem Werke [2]). Derselbe behandelt die Themata: „Der Begriff; die Uebersetzung des aus Begriffen Zusammengesetzten und das Zusammensetzen der Begriffe; die theilweise Uebersetzung des aus Begriffen Zusammengesetzten: das Urtheil und der Schluß." Und zwar wird das Urtheil als „unmittelbare," der Schluß als „vermittelte Gegenstandsaussage" im Verhältnisse zu der begrifflichen Bearbeitung eines Ganzen in genauere Untersuchung gezogen. Was Ref. über die Licht- und Schattenseiten des größern Werkes planlegte, gilt auch von dieser kleinern Schrift. Den philosophischen Standpunkt des Verf. können wir nicht theilen. Es ist nämlich der empirisch-sensualistische und beziehungsweise dogmatistische, welcher die Feuerprobe der Kritik noch nicht bestand. So einfach und naiv geht in uns der logische Denkproceß nicht vor sich. Auch unser Logos mit seinen apriorischen Forderungen hat einen Theil, und zwar den Haupttheil daran. Dieser Punkt kommt nicht zu seiner vollen Geltung, und doch bedingt gerade er den logischen Charakter des menschlichen Denkens im Unterschiede von thierischen Anschauungen und Vorstellungen. Sieht man von diesem principiellen Irrthume ab, so fehlt es nicht an sehr anerkennenswerthen Momenten der kleinen Schrift. Sie ist sehr klar und lichtvoll geschrieben, die Beispiele sind größtentheils sehr treffend gewählt, und man sieht es dem Ganzen an, daß es geistiges Eigenthum des Verf. ist. Setzt derselbe seine ernsten philosophischen Forschungen fort, und hat er namentlich einmal die alten attischen Philosophen, die Scholastiker und in logisch-kritischer Beziehung vorzugsweise Kant gründlich studirt und verdaut, so wird seine Philosophie eine andere Physiognomie annehmen. Die oft erwähnten „Uebersetzungen," welche in der That durch einen logischen Act vollzogen werden müssen, werden dann mühsamer, aber auch sicherer vor sich gehen. Die „formale Logik," deren „gänzliche Unhaltbarkeit und Unzulänglichkeit" er dargethan zu haben glaubt, wird dann reformirt, aber nicht völlig destruirt. Auf diesem Wege begleiten wir den Verf. mit unsern besten Wünschen. Katzenberger.

2) Die kleine Logik. Vom Professor J. Hoppe, Doctor der Philosophie und Medicin 2c. 2c. Paderborn, Schöningh 1869. 155 S. kl. 8. 14 Sgr.

— In einem Programme der Universität Königsberg hat Oskar Schade das bekannte, schon von Thilo und Tischendorf edirte apokryphische Evangelium: Liber de infantia Mariae et Christi Salvatoris nach einer noch unbenutzten Handschrift der königl. Bibliothek zu Stuttgart herausgegeben [1]). Diese stammt aus dem Ende des 11. Jahrh. und übertrifft nach Ausweis ihrer Varianten die bereits collationirten Manuscripte. Nach einer kurzen Einleitung über die apokryphischen Evangelien überhaupt bespricht der Herausg. die mittelalterlichen Dichter, welche die vorliegende Schrift benutzten, und liefert sehr dankenswerthe und gelehrte Anmerkungen zu dem Texte, kritischen und erklärenden Inhaltes aus der patristischen wie aus der deutsch-mittelalterlichen Literatur. L.

— Der 9. Band der „Forschungen zur deutschen Geschichte (Göttingen, Dietrich 1869, 652 S. 8, 3 Thlr.; über den 8. Band s. Sp. 333) enthält unter andern folgende Arbeiten: 1. Friedrich der Große und Polen, Auszüge aus der Correspondenz mit den Gesandten in Warschau und Petersburg 1762—1766, aus dem Nachlasse Ludwig Häussers mitgetheilt von Mendelssohn-Bartholdy (S. 1—194), sehr schätzbares Material für die Geschichte der ersten Theilung und die Beurtheilung der persönlichen Stellung des Königs zu dieser großen politischen Frage. — 2. Geiger, Maximilian I. in seinem Verhältnisse zum Reuchlin'schen Streit (S. 203—216), zeigt, wie schwankend und unsicher auch hier der Kaiser sich benahm und wie treffend ihn Reuchlin charakterisirt in den Worten: rebus in omnibus fuit lentus et cunctabundus — rectus est, non rexit. — 3. Markgraf, das Verhältniß des Königs Georg von Böhmen zu P. Pius II. (S. 217—258). — 4. Heidemann, Zur Geschichte und Politik Peters von Aspelt (S. 259—332)

1) *Liber de infantia Mariae et Christi Salvatoris* ex codice Stuttgartensi descripsit et enarravit *Oscar Schade*, Phil. Dr. Univ. Regim. Prof. P. O. Commentatio seorsim edita ex programmate Universitatis Albertinae, quo regni Prussiarum conditi memoriam anniversariam die XVIII Ianuarii anni MDCCCLXIX celebrandam indicunt Prorector et Senatus. Halle, Buchh. des Waisenh. 1869. 41 S. 4.

ist „nicht der bedeutsamen politischen Stellung des Erzbischofs Peter nach dem Jahre 1308 . . . sondern der Aufhellung seines frühesten Lebens, seiner persönlichen Schicksale, seines Emporkommens und der Beseitigung jener theils sagenhaften, theils tendenziösen Erfindungen, welche seit den Zeiten des Mittelalters her seine Geschichte verdunkelten," gewidmet. Außer Peters Herkunft, Familienverhältnissen und Stellung am Hofe Rudolfs I. als physicus et capellanus occupatus circa servitium domini . . regis, behandelt der Verf. namentlich seine eigenthümliche Doppelstellung als Kanzler von Böhmen und Bischof von Basel und führt schließlich den Nachweis, daß er seine Erhebung auf dem erzbischöfl. Stuhl von Mainz nicht einer glücklich an Clemens V. vollbrachten Cur, sondern dem Einflusse Philipps des Schönen verdankte, daß er auch sicher nicht, wie die österr. Reimchronik berichtet, als „ungetrewer wolf" der intellectuelle Urheber der Ermordung Königs Albrecht gewesen ist. — 5. Diplome des 8., 9. und 10. Jahrhunderts, mitgetheilt von Sickel (S. 403—434). — 6. Lehmann, das Aufgebot zur Heerfahrt Otto's II. nach Italien (S. 435—444), erläutert eine zuerst von Jaffé in der Bibliotheca rerum Germanicarum Bd. V. veröffentlichte Urkunde, welche die Zahl der von einer Reihe geistlicher und weltlicher Fürsten des Reichs dem Heere zuzuführenden oder zuzuschickenden schweren Reiter angibt. — 7. Winkelmann setzt seine Beiträge zur Geschichte Kaiser Friedrichs II. fort, indem er unter IV. des Minoritae Florentini gesta imperatorum bespricht (S. 445—454), in V. Zu den Regesten des Papstes Innocenz III. (S. 455—470), den Personalbestand des päpstl. Hofes (d. h. die Familie des Papstes, die Hofhaltung, die Kanzlei, das Collegium der Cardinäle) und das Itinerar des Papstes aus den Urkunden zusammenstellt. — 8. Utrecht im Mittelalter (S. 511—526), eine sehr ansprechende Darstellung aus dem Nachlaß des verstorbenen Prof. Junghann. — 9. Beiträge zur Kritik mittelalterlicher Quellenschriften (S. 335—402) von Waitz, Jaffé, Usinger u. A. Der erste Beitrag „Ueber das Verhältniß von Hrotsuits Gesta Oddonis zu Widukind" (S. 334—342) behandelt die Sp. 880 angedeutete Frage und zeigt, daß Widukind, wenn, wie übrigens sehr wahrscheinlich, ein Zusammenhang obwaltet, von der Gandersheimer Nonne benutzt worden ist und daß letztere im Gegensatz zu jenem, der den Zwiespalt in der königlichen Familie offen darlegt, diese Verhältnisse im besten und mildesten Lichte zu zeigen sich bestrebt. — 10. Aus den „kleinern Mittheilungen" (S. 607—652) ist hervorzuheben: Stern, die Artikel der Frankfurter vom April 1525. Opel, Foppius von Aitzema, Kanzler des Stifts Halberstadt, und seine Vergehen, liefert den Nachweis, daß letztere darin bestanden, daß der Kanzler eine Maitresse des Bischofs Heinrich Julius geheirathet und dafür von letzterm „stattliche Güter an Barschaft, Kleinodien" u. s. w. erhalten hatte, welche das Domcapitel ihm nach dem Tode seines Gönners in sehr summarischer Weise wieder abnahm. H. L.

— In der Druckerei der Propaganda zu Rom erscheint in vier Quartbänden: *Francisci Toleti* S. J., S. R. E. Presb. Card., in Summam theologicam S. Thomae Aquinatis enarratio. Ex autographo in bibliotheca collegii Romani asservato nunc primum edidit *Josephus Paria* S. J.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

4. Jahrgang. Bonn 6. December 1869. № 25.

Der Hebräerbrief.

Der **Brief an die Hebräer**, erklärt von Dr. **J. H. Kurtz**, ord. Professor der Theologie an der Universität zu Dorpat. Mitau, A. Neumann 1869. XII u. 436 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

In klarer und kurzer, zuweilen sogar etwas knapper Weise hat der durch seine Leistungen auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese namentlich bei den gläubigen Protestanten hoch angesehene Verf. nun auch den Hebräerbrief mit Sorgfalt und Genauigkeit commentirt. Die fortlaufende Erklärung des Textes wird an einzelnen Stellen unterbrochen durch Excurse über schwierigere Punkte; namentlich bei 4, 14 durch zwei größere über die Anschauung des Briefes von dem Beginne des Hohepriesterthums Christi und über die Beziehungen seiner Versöhnungslehre zum alttestamentlichen Opfercultus.

In der Einleitung führt K. S. 22 die Lehrart des Verf. auf die jüdisch-alexandrinische zurück. Dies freilich nicht mit Unrecht; es hätte aber auch bemerkt werden sollen, daß gleichfalls Reminiscenzen aus dem palästinensischen Judenthume in dem Briefe vorkommen, weshalb man nicht ohne Grund wie nach Erläuterungen aus den Schriften Philo's so auch nach solchen bei den Rabbinen sich umgesehen hat [1]). — Ausführlich handelt K. über die viel besprochene und auf die mannigfachste Weise beantwortete Frage nach den Adressaten des Briefes. Er entscheidet sich selbst für die Römer, hauptsächlich weil die Leser von *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* Grüße erhalten und weil die älteste Bekanntschaft mit dem Briefe uns bei Clemens von Rom entgegentritt. Aber wenn auch jener Ausdruck nicht auf den Abfassungsort hinweisen, sondern „Italiener" bezeichnen sollte, so scheint gerade er wiederum italienische Leser auszuschließen. Solchen würde der Verf. nicht Grüße von den Italienern, sondern von den „Ihrigen" oder „ihren Landsleuten" übersandt haben. Ebenso wenig ist bei dem vielen Verkehre der ersten Christengemeinden unter einander die Verwandtschaft des Briefes mit dem Korintherbriefe des römischen Clemens von Belang. Für das Weitere über diese Frage verweise ich auf meine Abhandlung über die ersten Leser des Hebräerbriefes, Tüb. Quartalschr. 1863, 379. Die dort ausgeführten Gründe für die palästinensischen Judenchristen als Adressaten sind durch spätere entgegenstehende Untersuchungen, namentlich durch Wieseler, die Leser des Hebr. und der Tempel in Leontopolis (Stud. u. Krit. 1867, IV), wie ich glaube, nicht hinfällig geworden. — Bei der Frage nach dem Verfasser des Briefes entscheidet K. sich mit Bleek u. A. für den alexandrinisch gebildeten Apollos, und will von einem Verhältniß des Apostels Paulus zur Abfassung desselben nichts wissen. Die Gründe für und gegen diese Hypothese sind so oft durchgesprochen, daß es überflüssig erscheinen muß, hier näher auf dieselben einzugehen. Aber Eines vermisse ich bei der Ausführung ihres neuesten Apologeten, und zwar meiner Meinung nach das Entscheidende, die Auseinandersetzung dieser zuerst von Luther geäußerten Vermuthung mit der so alten und constanten Ueberlieferung von dem paulinischen Ursprung des Briefes. Wie sollten die literarisch hoch gebildeten Lehrer der alexandrinischen Kirche von Pantänus an dazu gekommen sein, Paulus für den Verfasser auszugeben, wenn ihnen nicht eine gesicherte Ueberlieferung darüber vorlag? Zumal, da sie den durchgreifenden Unterschied zwischen diesem Briefe und den übrigen Paulinen wohl erkannten. Bemerkt doch Origenes (bei Eus. h. e. VI, 25) sogar, wenn eine Kirche den Brief für paulinisch hielte, so möge sie dabei bleiben; denn nicht umsonst hätten die Vorfahren ihn als solchen überliefert. Wer den Brief geschrieben (d. i. nach seiner vorliegenden Gestalt ausgeführt) habe, wisse freilich Gott allein. Wäre dagegen der Alexandriner Apollos der eigentliche und einzige Verfasser gewesen, so hätte die Kunde hiervon sicher nicht so bald gerade in der alexandrinischen Kirche verschwinden können.

3, 6 bezieht K. das *μέχρι τέλους* wohl unrichtig auf das Weltende, wenngleich sonst in dem Briefe wiederholt auf dessen Nähe hingewiesen wird. Das Ausharren bis zum Ende ist sittliche Pflicht für den Einzelnen, das Ende also auch zunächst das Ende des Einzelnen, der Tod, sei es nun, daß er noch vor dem Ende der Welt erfolgt, oder mit diesem zusammenfällt. — In dem ersten Excurse zu 5, 14 ff. behandelt K. die seit Socinus namentlich von den protestantischen Dogmatikern viel besprochene Frage nach dem Beginne des Hohepriesterthums Christi. Er beantwortet dieselbe so, daß er mit den Socinianern Christus erst durch die Himmelfahrt zum Hohenpriester werden läßt, aber gleichwohl die von jenen hierauf begründete Herabsetzung des Kreuzestodes abweist. Nach ihm lehrt der Hebräerbrief, Christus sei am Kreuze passiv geopfert worden und nach seiner Verklärung mit seinem Blute in den Himmel eingegangen, um dasselbe dem himmlischen Vater als Sühneblut darzubringen. Daß besonders der letztere Gedanke im Briefe mehrfach betont wird, kann Niemand bezweifeln; ebenso wenig, daß der Werth des Kreuzestodes hierdurch nicht den geringsten Abbruch erleidet, indem nach dieser Auffassung eben das am Kreuze vollzogene Opfer doch durch Christus im Himmel dargebracht wurde. Es handelt sich also nur um die Frage nach der Ausdrucksweise: ob der Verfasser Christus am Kreuze lediglich als das Opfer, nicht als Priester betrachte, und den in den Himmel Eingehenden als Hohen-

1) Ich erinnere nur beispielsweise an *Biesenthal*, Ep. ad Hebr. cum rabbinico commentario, Berlin 1857; Delitzsch, Talmudische Studien zu Hebr. 7, 5 (Zeitschr. für luther. Theol. 1863. I).

priester, der sich, den am Kreuze geopferten, dem Vater darbringe; oder aber, ob er beides in einander fließen lasse und sage, Christus habe sich am Kreuze geopfert. Der Sache nach macht dies keinen Unterschied. Denn auch nach der Lehre unseres Briefes hat Christus sich freiwillig dem Tode unterworfen, sich freiwillig am Kreuze als Opfer schlachten lassen. In der That ist nun die erstere Ausdrucksweise, wenn man genau zusieht, im Hebräerbrief die einzig vorkommende, und zwar darum, weil der Verfasser Christus dem alttestamentlichen Hohenpriester gegenüberstellt, der jährlich mit dem Sühneblut vor den Thron Gottes trat. Dies, lehrt er an vielen Stellen, habe Christus nur einmal gethan, eingehend in das Allerheiligste des Himmels mit dem Opfer seiner selbst, mit dem Opfer, welches am Kreuze geschlachtet worden war. Diese Darstellung findet in den Vorbildern des A. T. insofern ihre Bestätigung, als nicht das Schlachten der Opfer, sondern erst das Darbringen des Blutes der geschlachteten Thiere daselbst als die priesterliche Handlung erscheint. An dieser ganzen Ausführung von K. vermissen wir nur ein weiteres Eingehen auf die hohepriesterliche Thätigkeit Christi im Himmel. Bekanntlich stellt der Hebräerbrief diese nicht dar als eine einmalige und vorübergegangene, sondern als einmalige und immer fortdauernde. Die Aeußerung (S. 164), daß Christus gegenwärtig „uns die Frucht seiner einmaligen Selbstdarbringung aneigne, durch die Fürbitte bei Gott uns vertrete" ist doch nach 7, 24 f. zu oberflächlich, indem hier nicht von den Folgen oder Früchten des einstmaligen Hohepriesterthums Christi gesprochen, sondern dieses selbst als ein ewig bleibendes, Christus als stets fürbittend, d. h. als steter Hohepriester bezeichnet wird. Hätte K. sich in diesen Gedanken vertiefen wollen, so würde er 13, 10 die Deutung des „Altares" auf das Abendmahlsopfer nicht unbiblisch genannt und mit der Annahme einer „wiederholten Opferung des Leibes Christi" identificirt haben. Dem einmaligen Tode Christi folgt die freilich auch einmalige, aber zugleich immerwährende Darbringung dieses Opfers durch ihn selbst, und dies eben machte es ihm möglich, der Kirche nicht eine bloße Erinnerung an das Kreuzesopfer, sondern eine reale Darstellung dessen zu hinterlassen, was auf Grund des Kreuzesopfers im Himmel gegenwärtig und unaufhörlich sich vollzieht.

Dogmatisch unrichtig ist es auch, wenn zu 4, 15 die Bemerkung gemacht wird, die Versuchbarkeit Christi habe die Möglichkeit, der Versuchung zu erliegen, zur Voraussetzung gehabt; logisch unrichtig, wenn daneben die „principielle Sündlosigkeit" festgehalten werden soll. — Aus 6, 2 und noch mehr aus 7, 1 schließt K. mit Unrecht, daß bei dem Verfasser des Hebräerbriefes das h. Abendmahl nicht eine so hervorragende Stellung in dem Heilswerke einnehme, wie bei Paulus. Die eben angedeutete Erklärung von 13, 10 dürfte dieser Vermuthung auch den schwächsten Schein von Berechtigung entziehen. — Auf jeden Fall zu dürftig erscheint die Erklärung von 9, 26: *νυνὶ δὲ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*. Freilich ist das Zeitalter des Messias das letzte, die Vollendung der ganzen Weltdauer, und in diesem Sinne bleibt es immer wahr, daß Christus *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* gestorben ist. An jener Stelle aber wird gesagt: Christus sei nicht wiederholt für die Sünden gestorben, sondern nur einmal am Ende der Zeiten, um sie (in ihrer Gesammtheit) zu tilgen. Der Gedanke, um den es sich hier handelt, ist, daß das einmalige Opfer Christi, in der letzten Weltperiode dargebracht, genügte. Auf Grund der damals allgemeinen und auch in unserm Briefe allenthalben durchschimmernden Vermuthung, daß das Ende der Welt nahe sei, verband der Verfasser persönlich mit dieser dogmatischen Lehre sicher die Vorstellung, nicht wiederholt, etwa am Schlusse jeder Weltperiode, habe Christus sich für die in derselben geschehenen Sünden geopfert, wie der jüdische Hohepriester jährlich die Sühnung vollzog, sondern für sämmtliche Sünden habe er dies am Ende der Zeiten, nur einmal, gethan. Man darf nun nicht so weit gehen, wie P. Toulemont in den Études rélig. Paris 1868. Dec. p. 859 bezüglich der Stelle 1 Joh. 2, 18, und sagen: l'Apôtre ne parle point par inspiration divine, oder wie der Oratorianer Lamy (Traité de la Pâque des Juifs. Paris 1693, p. 377), der unterscheidet zwischen dem, was der h. Geist inspirirte, und dem, was die Apostel lehrten d'avec les opinions des hommes. Aber man muß wohl den ewig gültigen dogmatischen Inhalt aus der ihn einfassenden menschlichen Form herauszuschälen verstehen. Die Apostel tragen in den h. Schriften über dogmatische Dinge nicht ihre persönlichen Ansichten oder Vermuthungen vor, sondern nur die ihnen von Christus mitgetheilte und vom h. Geist erläuterte Lehre der Offenbarung; aber dies thun sie natürlich in der einem jeden von ihnen eigenthümlichen menschlichen Weise. Dem Verfasser des Hebräerbriefes, der noch vor der Zerstörung Jerusalems schrieb, war darum die *συντελεία τῶν αἰώνων* vermuthungsweise ein kurzer Zeitraum, obschon er sehr wohl wußte, daß über deren Dauer sich nichts Sicheres bestimmen lasse. Und seine Aeußerung bleibt richtig, Christus sei nicht wiederholt, sondern einmal in der letzten Weltperiode gestorben, wenngleich durch deren Verlängerung die von dem Verfasser gewählte Antithese etwas an Anschaulichkeit verlor.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands zunächst des Fürstbisthums Würzburg im Zeitalter der Aufklärung. Von **Johann Baptist Schwab,** t. qu. Professor der Theologie. Würzburg, Stahel 1869. VIII u. 520 S. gr. 8. 3 Thlr. 20 Sgr.

Wer zu der wissenschaftlichen Ueberzeugung vorgedrungen ist, daß die große Idee der Kirche Gottes weit erhaben steht über jede concrete historische Erscheinung derselben, für den ist keine Periode der Kirchen=, Literatur= und Culturgeschichte ein Schreckbild mehr. Er weiß das Ewige und Bleibende wohl zu unterscheiden vom Vergänglichen, welches mit der Zeit kommt und verschwindet; er distinguirt zwischen dem göttlichen und menschlichen Factor in der Welt= und Kirchengeschichte. Unter solcher Voraussetzung darf man dann getrost an die nackten geschichtlichen Thatsachen selbst herantreten, wie sie urkundlich feststehen, um sie schließlich mit dem Maßstabe der Idee unbefangen zu messen. Lehrt ja doch die Geschichte nur, wie etwas war und ist, die Idee aber, wie es seinem Wesen und seiner ursprünglichen Bestimmung nach sein soll. Darin liegt zugleich das Lehrreiche jedes historischen Abschnitts ohne Ausnahme, mag auch derselbe den subjectiven Gefühlen Mancher weniger zusagen.

Als ein Schreckbild dieser Art gilt bekanntlich Vielen auch das sog. „Zeitalter der Aufklärung." Mit Recht bemerkt insofern der Verf. in der Vorrede: „Wie die Theologen der Aufklärung sich durch ihren Widerwillen gegen alles dem Mittelalter Angehörige oft zu den wegwerfendsten Urtheilen auch über die bessern Erscheinungen jener Zeit bestimmen ließen, so ist ihnen dieselbe Behandlung in der Periode der kirchlichen Restauration widerfahren." Zu solchen Extremen führt immer der einseitige Standpunkt bei der Beurtheilung, indem man von den strengen Gesetzen historischer Forschung keinen klaren Begriff hat. Geschichtliche Thatsachen allseitig aus ihren innern und äußern Gründen wissenschaftlich erklären, heißt sie nicht vollkommen gutheißen, — eine Bemerkung, die wir nicht für überflüssig halten, weil deren Mißachtung nicht selten auch ungerecht gegen Autoren und Recensenten macht. Der Werth oder Unwerth einer Zeitrichtung wird erst durch eine unparteiische historische Kritik ermittelt. Sollte diese aber ergeben, daß sogar die „Periode der Aufklärung in Deutschland" ihre relative „Rechtfertigung" und ihre „geschichtliche Bedeutung" hat: so müßte sich unser

Verstand vor diesem Urtheile beugen, so sehr sich auch das religiöse Gefühl und der theologische Standpunkt Einzelner gegen dieses Resultat sträuben möchte. Es gibt nämlich auch eine **religio veri dicendi.**

Von diesem Gesichtspunkte aus will das neueste vorzügliche Werk Schwabs beurtheilt sein. Es konnte ihm kein Geheimniß bleiben, auf welche dornenvolle Pfade er sich begab, und wie leicht auch die edelste Absicht auf diesem Gebiete mißkannt werden kann. Desungeachtet entschied er sich nicht für das Censor-Amt, welches blos verurtheilt, sondern für die gewissenhafte historische Forschung, welche prüft, erklärt und belehrt. Daß ihm auf diesem Boden alle wissenschaftlichen und geistigen Mittel zu Gebote stehen, hat er bereits durch Veröffentlichung seines „Gerson" zur Genüge bewiesen. Wie er dort in äußerst geistreicher und gelehrter Weise alle Bestrebungen in Wissenschaft und öffentlichem Leben des 15. Jahrhunderts um Einen großen Namen gruppirte und von diesem Mittelpunkte aus die Linien nach allen Seiten zog: so versucht er Aehnliches in engerm Kreise durch seine jüngste Schrift. Es handelt sich um eine treue und rein objectiv gehaltene Charakteristik der Aufklärungsperiode im ehemaligen Fürstbisthum Würzburg, um jene theologische Bewegung in Franken, welche „die Ausgleichung zwischen dem kirchlichen Leben und der kirchenmüden Bildung ihrer Zeit sich zur Aufgabe gestellt hatte." Diese Bewegung soll „in ihrem Wesen und in ihren hervorragenden Trägern geschildert werden." Zu diesem Behufe bildet das Leben und Wirken eines der bedeutendsten Theologen im Zeitalter der Aufklärung, Franz Bergs, den Centralpunkt der Untersuchung, und wurde nach ihm der Titel des Buches bestimmt. Es ließe sich vielleicht darüber discutiren, ob es nicht besser gewesen wäre, dem Werke einen allgemeinern Titel zu geben, so zwar, daß bei historisch-kritischer Würdigung der Aufklärungs-Periode Berg nur als Ein Factor neben vielen andern in prononcirter Art aufgetreten wäre, wie es in der Schrift wirklich der Fall ist. Unter allen Umständen dürfte wenigstens dann das Interesse der gelehrten Welt von vorne herein mehr für das ausgezeichnete Werk in Anspruch genommen worden sein. Doch was den Verf. auch dazu bestimmt haben mag, jedenfalls haben wir es mit mehr denn einer bloßen Biographie zu thun. Mit kundiger und sicherer Hand greift der Verf. in das verworrene Gewebe jener Zeit und verbreitet Licht nach allen Seiten.

Was das nothwendige geschichtliche Material betrifft, so lag es nicht bereits offen da. Selbst die Würzburger Universitäts-Bibliothek bot nur geringe Ausbeute. Mühsam mußte der Verf. sich die bis jetzt ungedruckten Urkunden verschaffen. Im Vorworte werden die Quellen namhaft gemacht. Wie der Oberbibliothekar Ruland in Würzburg alle literarischen Unternehmungen dieser Art mit Sachkenntniß und Hingabe zu fördern sucht, so auch in dem gegebenen Falle. Schwab aber hat aus diesem Rohstoff ein vortreffliches organisches Ganzes geschaffen. Die gewissenhafte kritische Richtung, die einheitliche Gliederung, die gründliche Auffassung, die gemessene und gefällige Darstellung sind gleich mustergültig. Ueberall geht er an der Hand seiner untrüglichen historischen Quellen auf die letzten Voraussetzungen und die leitenden Motive der Zeitereignisse zurück, kennzeichnet sprechend die einzelnen Charaktere, verfährt gegen dieselben ob seines psychologischen Tiefblicks und seiner Noblesse der Gesinnung mit würdevollem Anstand, mit Milde und Ernst, aber stets gerecht.

Die Specialuntersuchungen beziehen sich auf die Regierungszeit der drei Fürstbischöfe Adam Friedrich Graf von Seinsheim, Franz Ludwig von Erthal und Georg Karl Freiherr von Fechenbach, auf die Säcularisation des Fürstbisthums Würzburg, sowie die zweimalige Besitzergreifung Unterfrankens durch die Krone Bayerns mit dem Interregnum des toscanischen Großherzogs Ferdinand. Es ist demnach so ziemlich die Periode, während welcher die Gesellschaft Jesu aufgehoben war, von welchem Ereignisse man bekanntlich nach dem Sophisma post hoc, ergo propter hoc alle kirchlichen und wissenschaftlichen Misèren der „Aufklärungszeit" von mancher Seite zu deduciren gedachte. Schwab unterwirft deshalb die kirchlichen Zustände im 18. Jahrh. vorab einer genauen und unparteiischen Prüfung. Wenn dadurch der wissenschaftliche Glorienschein eines großartigen Ordens, so weit es wenigstens Würzburg anlangt, bedeutend geschwächt wird, so ist dies nicht seine Schuld. Der echte Geschichtsforscher darf weder ein Dichter, noch ein Romanschreiber sein. Beachtenswerth ist ein Umstand, welcher das Unterrichts-Monopol der Gesellschaft Jesu in Würzburg frühzeitig brach. Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn nahm ihr nämlich schon die Leitung des von Julius gegründeten Würzburger Klericalseminars ab und übertrug sie den Bartholomiten, bis Peter Philipp von Dernbach 1676 geeignete Männer aus seinem eigenen Klerus zu Vorständen des Seminars berief. Die beiden Regenten: Barthel, als Kanonist bekannt, und Günther, sowie der Bibliothekar und Geschichtsschreiber Mich. Ign. Schmidt, der Verfasser neuer Studienpläne und Gründer der „fränkischen Zuschauer," traten der herrschenden Schule energisch entgegen. Der Boden ihrer Lehrthätigkeit war bereits so weit untergraben, daß nach der Aussage Oberthürs Adam Friedrich sich äußerte: „auch ohne Aufhebung des Ordens hätte er dessen Monopol im Lehramte nicht fortbestehen lassen." Nach seiner Aufhebung aber erreichte der Antagonismus der „alten" und der „neuen" Schule seinen Culminationspunkt, zumal ein Theil der Exjesuiten noch Mitglieder von den Facultäten der Universität blieben. Die Kluft wurde immer größer; man bekämpfte sich oft durch Mittel, welche mit dem Geiste des Christenthums nichts gemein hatten; ein Extrem stand dem andern gegenüber; denn auch die Männer der „Aufklärung" wußten nicht immer das gehörige Maß zu halten, sondern zahlten der menschlichen Leidenschaft und der Ueberstürzung bedeutenden Tribut. Der Verf. geht den vielen darauf bezüglichen, stillen und offenen Machinationen bis in ihre letzten Ausläufer nach und sucht sie gebührend zu charakterisiren. Ist ja doch sein männlicher Freimuth nicht minder groß, als sein sittliches Zartgefühl.

Der kühnste, rücksichtsloseste und consequenteste, aber auch radicalste Vertreter der theologischen Aufklärung in Würzburg war Franz Berg, geb. 31. Jan. 1753 zu Frickenhausen, einem ehemals dem Würzburger Domcapitel gehörigen Dorfe, gest. in Würzburg am 6. April 1821. Während Oberthür, welcher von dem Verf. strenge beurtheilt wird, oft zwischen der Orthodoxie und der wissenschaftlichen Zeitströmung schwankte, daher bisweilen nach beiden Seiten unbequem ward; während Andres und Feder bei aller Gewandtheit sich mehr mit dem Schaum der Oberfläche beschäftigten und vom Momente abhingen; während Gregel vorzugsweise im Stillen unterminirte; während Onymus am Abende seines Lebens nervös afficirt und sentimental gestimmt war, seine frühere Freisinnigkeit mit Thränen benetzte und vor den wunderbaren Heilungen des Fürsten Hohenlohe ehrfurchtvollst zurücktrat: blieb Berg seinem skeptischen Naturalismus in der Theologie und Philosophie treu. Vom Geiste des positiven Christenthums und der Kirche hatte dieser reichbegabte, vielseitige, scharfsinnige und gewandte Mann keinen Begriff. Darum gelang es ihm auch nicht, die theologischen Probleme wahrhaft speculativ zu erfassen. Am Ende seiner Laufbahn ließ sich vielmehr, wie der Verf. S. 507 treffend bemerkt, „das Gefühl des Mangels an Einheit und Wahrheit des Lebens nicht abweisen, wie wenig auch der Egoismus das Gemüth zu seinem Rechte kommen ließ." In einigen Situationen des Lebens erscheint uns B. sogar klein und nichts weniger als ehrenhaft.

Der jugendliche Bildungsgang Bergs war schon dazu angethan, ihn dem kirchlichen Sinne zu entfremden. Wohl wenige Männer erhielten unter gleichen Gesinnungen dennoch die Priester-

weihe. Der Verf. verzeichnet darüber denkwürdige Details. Dennoch wahrte B. als Domkaplan, als Prediger und kirchlicher Liederdichter noch möglichst die gute Form, obgleich er die Mißbräuche der Zeit energisch geißelte. Dessenungeachtet ernannte ihn Fürstbischof Franz Ludwig 1785 zum außerordentlichen Professor der Theologie. Es gehörte nämlich zu seinen Grundsätzen, „daß unter seiner Regierung kein guter Kopf unbenutzt bleiben solle." Wie sehr er B. achtete, obgleich er dessen Grundsätze nicht vollkommen theilte, beweisen die vielfachen Gutachten, welche B. für den Fürstbischof abgeben mußte, sowie die „Predigten über die Pflichten der höhern Stände," welche B. auf ausdrücklichen Wunsch Franz Ludwigs mit außerordentlichem Erfolge hielt. Ueber alle diese Momente gibt der Verf. genauen Aufschluß. In wissenschaftlicher Beziehung aber sind die Mittheilungen über die Vorträge Bergs bezüglich der Patrologie und Kirchengeschichte von höchstem Interesse. Schwab hatte die ungedruckten Manuscripte zur Hand, führt die Hauptpunkte wortgetreu an, analysirt dieselben und begleitet sie schließlich mit kurzen, aber schneidenden und sehr zutreffenden Reflexionen. Wir haben hier einen Beleg vor uns, welchen Gebrauch damals mancher öffentliche Lehrer von dem an sich begründeten Rufe nach „Quellenstudien" machte, wie manches gute Goldkorn zu Tage gefördert und verwerthet wurde, wie sehr aber auch bei der gepriesenen „Kritik" und wissenschaftlichen „Selbstständigkeit" bisweilen die lautere Wahrheit litt.

Eine ausführliche und gediegene Darstellung findet der Mittelpunkt und die Seele jener ganzen geistigen Bewegung in Franken, nämlich Fürstbischof Franz Ludwig selbst. Schwab zeichnet die Größe und Reinheit dieses Charakters mit Wärme und Klarheit. Schon deshalb verdient das Buch die Beachtung aller Freunde der Geschichte und des Culturlebens. Fr. L. war groß als Fürst und Bischof zugleich; sein erhabener, klar, tief und weit schauender Geist verlieh dem Diadem wie der Mitra neuen Glanz, und verbreitete reichen Segen über das Frankenland. Er hielt die beiden in seiner Person vereinigten Würden wohl aus einander, grenzte die Pflichten und Rechte beider Gewalten wohl ab. Vom Fürsten verlangte er, „daß er immer groß vor seinem Volke da stehe," und machte mit dem bekannten Satze Friedrichs II., „daß der Fürst nur der erste Staatsdiener sei," Ernst. Fr. L. regierte selbst und dachte für Alle. Als Bischof aber hielt er den Grundsatz fest, „daß es in der Kirche eine eigentliche Herrschaft nicht gebe," und bekundete eine theologische Unbefangenheit, die ihres Gleichen sucht. Der Verf. weist urkundlich nach, wie der anfangs zu mild scheinende und kränkelnde Fürstbischof bald mit fürstlichem Selbstgefühl auftrat und sich der großen Anforderungen bewußt war, welche das Jahrhundert an einen Bischof und dessen Klerus stellte. Daher seine umsichtigen Reformen auf conservativer Grundlage. Wie er sein Augenmerk auf persönliche Ersparungen, auf die Organisation des Armenwesens, Aufhebung des Lotto, auf Steigerung der Landwirthschaft, auf Förderung des Volksschulwesens, auf völlige Reorganisation der gelehrten Mittelschulen, insbesondere aber der Universität Würzburg, auf gründliche Bildung seines Klerus, auf Beseitigung des Aberglaubens und des kirchlichen Formalismus u. s. w. lenkte, findet eine ausführliche und gründliche Erörterung. Da nun aber Fr. L. nicht bloß Fürstbischof von Würzburg, sondern auch von Bamberg war, so dürfte es indicirt gewesen sein, auch dorthin kleine Parallellinien zu ziehen, um dem großartigen Bilde noch mehr Relief zu verleihen. Der Titel des Buches hätte dadurch keine Alterirung erlitten. Wird ja doch auch z. B. S. 282 und 330 auf Bamberg zurückgegriffen, um einige kritische Punkte zu beleuchten. Fr. L. that für Bamberg, insbesondere für das dortige Schul-, Kranken- und Armenwesen gerade so viel, wenn nicht mehr, wie für Würzburg. Das wies vor einigen Jahren Domdechant Rothlauf in Bamberg treffend in einer kleinen Broschüre nach, welche auch auf urkundlichen Studien beruht. Auch birgt u. a. die Bamberger königl. Bibliothek die Manuscripte von jenen Reden, welche Fr. L. auf seinen Firmungsreisen hielt. Dieselben hätten als Ergänzung der fürstbischöflichen Fastenmandate gelten können, von denen Schwab Erwähnung thut.

Da indessen Fr. L. bei seinen reformatorischen Bestrebungen in beiden Fürstenthümern wohl wußte, was er wollte; da er hierbei die „wahre Aufklärung," für die er war, genau von der falschen unterschied: so ließ es sich von einem solchen energischen Charakter erwarten, daß er seinen Grundsätzen auch Nachdruck zu geben verstand, wenn sich offene oder versteckte Gegner an seine Institutionen heranwagten. Mit seiner Einwilligung waren die Würzburger „gelehrten Anzeigen" als wissenschaftlich-kritisches Organ seiner theologischen Facultät entstanden. Anfangs führte Prof. Andres, später Prof. Feder die Redaction. Der Hauptredacteur aber blieb Fr. L. selbst. Er organisirte zwar eine Censur-Collegium, verlangte aber auch von Berg ein Votum über Denkfreiheit &c. Die „gelehrten Anzeigen" hatten unter seiner sechszehnjährigen Regierung (1779—1795) verhältnißmäßig eine freie Bewegung. Gegen dieses wissenschaftliche Journal kehrten nun vor allem die Exjesuiten, die Mainzer Theologen, sowie im eigenen Hause Prof. Bergold ihre Waffen. Es erschien eine Reihe von anonymen Broschüren und Denunciationen jeder Art, wobei mit feiner Berechnung dem Fürstbischofe selbst Lob gespendet ward, um ihn desto sicherer zu Maßregelungen zu veranlassen. Fr. L. aber zerschnitt mit kühner Hand das ganze Netz dieser Intriguen, zeigte deren Urhebern seine volle Verachtung und nahm offen Partei für „seine Professoren," sowie für eine echte „Aufklärung." Dem Canonicus Faber in Bamberg legte er das Handwerk ob dessen Denunciationen bei der Münchener Nuntiatur. Der Verf. theilt uns zwei Actenstücke mit, welche werth sind, daß sie für alle Zeiten der Vergessenheit entzogen bleiben. Das erste ist ein Rescript an die Universität Würzburg vom 10. Febr. 1787, worin Fr. L. sich gegen die „lichtscheuen" Gegner aus der alten Schule mit aller Kraft wendet, deren Lob „mit der größten Verachtung ansieht," sie der Verleumdung, Rachsucht u. s. w. beschuldigt. Das zweite ist eine fürstbischöfliche Resolution vom 26. Sept. 1793 an seine geistliche Regierung, um sein Seminar und den jüngern Klerus vor maßlosen Angriffen sicher zu stellen. Er führt dabei eine sehr männliche, kräftige Sprache, präcisirt seinen Standpunkt gegenüber dem „Fortschritt" der Zeit, unterscheidet zwischen Religion und Theologie, zwischen den Bedürfnissen der Italiener und Deutschen, gibt der neuen Schule in manchem den Vorzug vor der alten und geißelt in durchschlagenden Ausdrücken die wissenschaftliche Lehrmethode der Jesuiten, ohne deshalb die Mängel der Neuzeit zu mißkennen &c. Er habe sich daher immer an die goldene „Mittelstraße" gehalten. Zugleich erklärt er: „daß er stets ein Beförderer der wahren und zweckmäßigen Aufklärung sein und bleiben werde, von deren Wohlthätigkeit, wenn darunter gründlicher Religionsunterricht und steter Betrieb der Sittlichkeit mitverstanden wird, er vollkommen überzeugt sei. Fahre man also fort, sein Seminar zu verdächtigen, so werde er durch öffentliche Darlegung der frühern Zustände und der jetzigen Einrichtung des Seminars das Publicum in den Stand setzen, selbst über die Sache urtheilen zu können." Mit Recht bemerkt Sch. nach Mittheilung des umfangreichen Actenstücks: „Dieses ist die in ihrer Art einzig dastehende Resolution Franz Ludwigs an seine geistliche Regierung, ein unverrückbarer Grundstein an dem Ehrendenkmale, das er sich als deutscher Fürstbischof durch seinen Charakter und sein Wirken gesetzt hat."

Anders gestalteten sich die Verhältnisse unter dem nächsten Fürstbischofe Georg Karl (1795—1808). Wohl hatte Fr. L. in seinem Testamente seinen Nachfolger beschworen, in

seine Erziehungspläne einzugehen; allein dazu fehlte diesem alles, nämlich der Geist seines Vorgängers. Nachdem über die demonstrative Trauerrede, welche Berg auf Fr. L. gehalten, viele Recherchen gepflogen waren, die zu seinen Ungunsten ausfielen, begannen die Maßregelungen gegen die theologische Facultät überhaupt. Es wurde decretirt: „die Professoren der Theologie sollten sich auf ihre öffentlichen Vorlesungen fleißig vorbereiten, und ohne Streben nach Neuheit und Originalität den Zuhörern nur das vortragen, was ihnen als Religionslehrern zu ihrem künftigen Berufe am dienlichsten sei." Zugleich wurde angeordnet, die Vorlesungen wieder in lateinischer Sprache zu halten. Zu diesen und andern reactionären Verfügungen trug nebst Andern vorzugsweise das schon genannte unvermeidliche Spionier- und Denuntiationsgenie, Bergold, am meisten bei. Ihm gelang es endlich 1797 sogar, Professor der Dogmatik neben Oberthür zu werden, um diesem ein orthodoxes Gegengewicht zu bieten. Es ist der nämliche Mann, welcher sich freute, daß das von Fr. L. organisirte Schullehrer-Seminar „leer stehe." „Möchte es doch wenigstens zehn Jahre lang leer stehen!" lautete sein frommer Wunsch. Anderseits aber fand sich dieser kirchlich gesinnte Professor „unter allen seinen Collegen allein mit dem Rechtsgrunde der Säcularisation ganz gemüthlich ab, während Berg eine Schrift gegen diese Katastrophe verfaßte und für sich harte Kämpfe hervorrief.

Von nun an sehen wir den Kirchenhistoriker Berg überhaupt auf einem andern Gebiete, nämlich auf dem philosophischen, thätig. Hier benutzte ihn Georg Karl als Mauerbrecher, bis jener später systematische speculative Studien machte und mit seinem Namen vor die Oeffentlichkeit trat. Schelling und Kant bildeten seine Kampfobjecte. Gegen die Schelling'sche Naturphilosophie ließ sich B. 1801 durch seinen Fürstbischof, der inzwischen auch Coadjutor für Bamberg geworden war, als Satyriker gebrauchen, was ihm schlecht bekommen sollte. Unter dem Vorsitze des Prof. Nüßlein hatte nämlich an der Universität Bamberg ein Mediciner Promotionsthesen vertheidigt, welche im Geiste der Schelling'schen Naturphilosophie abgefaßt waren. B. trat gegen dieselben mit einem sarkastischen Pamphlet: „Lob der allerneuesten Philosophie" auf. Es wurde ihm replicirt mit dem geistreichen Pasquille: „Lob der Kranioskopie," als dessen Verfasser die Zeitgenossen den Hofrath Dr. Marcus, Leibarzt des Fr. L., oder den Professor der Physiologie in Bamberg, Dr. Döllinger, den Vater des berühmten Münchener Kirchenhistorikers, nannten. Der Hirnschädel Bergs war darin phrenologisch untersucht, „mit ätzender, mephitisch-dünstender Jauche begossen," wie Schwab sagt, und B. konnte bis zum Ende seines Lebens einige gezeichnete schwarze Punkte nicht verwischen. Nicht glücklicher war B. mit seinen Angriffen auf Schelling als „idealistischen" Arzt. Weit würdiger ist die Schrift „Sextus" gehalten, welche 1804 erschien, als Schelling in Würzburg die Jugend begeisterte, und worin B., als einem Gegenstück zu Schelling's „Bruno," die Identitätsphilosophie des Letztern in dialogischer Form zu widerlegen suchte. Es gab dies den akademischen Bürgern Veranlassung, für ihren Lehrer Schelling in etwas unzarter Weise eine Demonstration gegen B. in Scene zu setzen.

Noch geräuschvoller trat B. gegen die Kant'sche Philosophie auf, welche in Würzburg ein Menschenalter hindurch docirt wurde. Bekanntlich war Fr. L. ein besonderer Freund und Förderer der Philosophie und der sog. allgemeinen Wissenschaften überhaupt. „Gründliche philosophische Bildung" erklärte er als „den Wegweiser zu allen andern Wissenschaften." Insbesondere „sei ein Arzt ohne Kopf und Philosophie nicht nur ein unnützes, sondern auch schädliches Mitglied des Staates." Nun hatte aber unter seiner Regierung der „alles zermalmende" Kant die Geister in Bewegung gesetzt. Deshalb sandte er den Benedictiner Matern Reuß nach Königsberg zu Kant, um durch persönlichen Verkehr mit diesem ein tieferes Verständniß seiner Philosophie zu gewinnen. Das verlieh dem zurückgekehrten Lehrer einen besondern Nimbus bei seinen Zuhörern, und die Vorlesungen von Reuß waren überfüllt von Studirenden u. s. w. Nach seinem 1798 erfolgten Tode trat der trockene, klare und scharfsinnige Metz an seine Stelle, so daß die kritische Philosophie bis 1835 in Würzburg blühte. B. dagegen trat frühzeitig als Gegner der kritischen Philosophie auf. Gewiß leiteten ihn dabei objective Gründe; aber ebenso sicher ist es auch, daß subjective Beweggründe nicht ausgeschlossen waren. Unbezweifelbar ist nämlich, was der Verf. S. 379 sagt, „daß Bergs Natur nicht dazu angethan war, neidlos auf fremden Ruhm zu blicken." Aehnliche Schwächen legte er später Schelling, und noch mehr J. J. Wagner gegenüber an den Tag. Da er indessen schon 1787 durch die kritische Beleuchtung der Schrift Feders „Ueber Raum und Causalität" ostentirt hatte, ein Kenner des Kriticismus zu sein, so wurde er nicht bloß von Franz Ludwig, sondern auch von Georg Karl veranlaßt, sich gutachtlich über die Kant'sche Philosophie, namentlich über deren Verträglichkeit mit dem positiven Christenthum, welchem der skeptische Kirchenhistoriker selbst schon manchen Stoß versetzt hatte, zu äußern. Reuß wurde größern Unannehmlichkeiten durch den Tod entrückt; Metz aber hatte manchen harten Strauß zu bestehen. Sch. schildert, wie alles Andere, so auch diese Conflicte ganz genuin. Ref. steht nicht an, den hierüber S. 392 ausgesprochenen Anschauungen vollkommen beizustimmen. — Bedeutender war die Schrift: „Epikritik der Philosophie," worin Berg gegen Kant, sowie beziehungsweise gegen Fichte und Schelling bestimmte Stellung nimmt und seine philosophischen Grundanschauungen zum Ausdruck bringt. Es macht seinem Scharfsinn alle Ehre, daß er frühzeitig im Probleme von Raum und Zeit den Punkt erkannte, mit welchem ein schöner Theil der kritischen Philosophie steht oder fällt, gleichwie er einsah, daß der Grundbegriff der Causalität selbst noch einer Kritik bedürfe u. s. w. Desgleichen sind seine Bemerkungen über die Reform der Kategorieentafel gewiß nicht zu verachten. Trotzdem drang B. in den eigentlichen Geist der Kant'schen Philosophie nicht ein. Wir können ihm darüber um so weniger einen Vorwurf machen, als dies auch Vielen nach ihm nicht gelang. Was aber einen Fr. L. für diese Philosophie stimmte, war der Geist der sittlichen Reinheit und strengen Betonung der Pflicht, wie er jenem Systeme eigen ist. — In seiner „Logik des Selbst" endlich, als Theorie der Selbsttäuschung, photographirte B. guten Theils sein eigenes Innenleben.

Die größte Krisis hatte das Fürstbisthum Würzburg überhaupt, sowie die Universität, das Seminar ꝛc. insbesondere durch die Säcularisation 1802 zu bestehen. Der Verf. unterwirft die kirchlichen Verhältnisse unter der neuen kurpfalzbayerischen Regierung einer unbefangenen Darstellung und Prüfung. Die vielgenannten Grafen Montgelas und Thürheim verstanden es, in wenigen Jahren mit Hast und Ueberstürzung in ihrem Sinne „aufzuklären" und den Franken grausam in das Herz zu greifen. Abermals wurden die zwei vorzüglichsten Pflanzstätten der geistigen Cultur, die Universität und das Klerical-Seminar, dem Kaiserschnitt unterworfen. Letzteres ward nahezu als Staatsanstalt erklärt, der alte Organismus der Julius-Universität aber wurde zerrissen in verschiedene Sectionen. Die theologische Facultät trug fortan den Namen „Section der religiösen Volkslehrer," und wurde durch protestantische Theologie-Professoren ergänzt, Dr. Paulus an der Spitze. Dagegen mußten sämmtliche Professoren der katholischen Theologie, bis auf Berg und Onymus, zurücktreten, um zum Theil durch Nullitäten ersetzt zu werden. Oberthür erlangte erst 1804 nach harten Anstrengungen wieder seine Reactivirung. Diese Mesalliance der katholischen und protestantischen Section, der zufolge sie 1805 unter

dem Decanate Oberthürs gemeinsam das theologische Doctorat an einen Protestanten verliehen, konnte unmöglich gute Früchte tragen. Bischof Georg Karl, welcher zufolge eines lapsus calami vom Verf. abwechselnd S. 351 und 352 noch „Fürstbischof“ genannt wird, war rathlos. Sein diplomatisch gewandter Weihbischof Zirkel war nicht viel glücklicher bei seinen Combinationen. Im Klerikal-Seminare brach volle Anarchie aus. Die Leitung des Volksschulwesens aber lag in den Händen eines Riel. In der That war, wie der Verf. richtig bemerkt, „diese Periode eine Art Prüfung für den fränkischen Klerus, die er jedoch in seiner Mehrzahl mit Ehren bestand, da er eben so treu seinen Pflichten gegen die Regierung, wie den Anforderungen seines Berufes nachzukommen bemüht war.“

Als in Folge des Preßburger Friedens Würzburg 1805 an den toscanischen Großherzog Ferdinand gekommen war, nahm schnell Stadt und Land eine neue Physiognomie an, welche dem eigentlichen fränkischen Wesen eben so wenig entsprach, als der Radicalismus eines Montgelas. Der Hochschule stand eine andere Metamorphose bevor. Hatte die theologische Facultät unter dem vorigen Regime an der Blutzersetzung gelitten, so laborirte sie jetzt an der Schwindsucht. Dieselbe wurde ganz aufgelöst und in das Seminar verlegt; sämmtliche Professoren der Theologie wurden zur Disposition gestellt und Seminarlehrer ernannt, deren Namen in der Geschichte und Literatur unbekannt blieben. Die Universität verlor alle corporativen Rechte, figurirte lediglich als Staatsanstalt, aber mit dem prunkenden Namen einer „katholischen,“ ganz analog den französischen Anstalten, da ja die Fürsten des Rheinbunds den gallischen Imperator bis ins Lächerliche zu copiren strebten. Wie die theologische Facultät im Seminare aufging, so wurde die philosophische Facultät nur als der obere Cursus des Gymnasiums betrachtet. Auf solche Art glaubte man die kirchliche Gesinnung zu retten. Sonderbarer Weise sollte die nächste äußere Veranlassung zu so ernsten Schritten die Promotion eines Mannes bilden, dessen komische Lehr- und Handlungsweise heute noch im Munde Vieler fortlebt. Es war der spätere Bamberger Professor Riegler, der über Dogmatik, Moral und alles Mögliche schrieb und raisonnirte. Der sonst so milde Autor gibt ihm sehr demüthigende Prädicate, gestützt auf die Actenlage von 1807, und vernichtet schon den jungen Doctoranden vor der gelehrten Welt. Schade, daß der Getroffene nicht mehr lebt; die Sache könnte interessant werden!

Daß Berg seine Dienstesentlassung nicht stillschweigend hinnehmen werde, ließ sich bei seinem Naturell voraussehen. Der Verf. theilt den Hauptinhalt eines Manuscripts mit, in welchem Berg den innern Widerspruch einer „katholischen Universität“ &c. nachzuweisen sucht. Eine noch schärfere Philippica gegen die Hierarchie aber enthält seine „Kritik des natürlichen Kirchenrechts,“ veranlaßt durch eine Schrift des Kanonisten Frey in Bamberg. Erst im Jahre 1811 erhielt B. die ordentliche Professur der „Universalgeschichte,“ und wurde seinem Dienstalter nach der juridischen Facultät angereiht. Aber auch in diesen Vorträgen begegnet uns der Freund und Gesinnungsgenosse eines Professors Paulus wieder. Das Scheidewasser der Skepsis wirkt auch hier ätzend und zerstörend.

Nach allem dem mag man nun über die sog. Aufklärungsperiode urtheilen, wie man will: gewiß bleibt, daß sie vor Problemen stand, die auch heute noch auf eine Lösung harren. Darin liegt, wie Schwab richtig bemerkt, ihre (wenigstens relative) „Rechtfertigung und geschichtliche Bedeutung.“ Auch die Gegenwart hat ein Bindeglied zwischen dem positiven Christenthum und der profanen „Bildung“ zu finden. Dabei ergeht der Ruf nach einer „katholischen Universität,“ nach Aufhebung der theol. Facultäten und Gründung von Seminarschulen, nach dem theol. Unterricht in lateinischer Sprache &c. Ist alles in Würzburg dagewesen, und hat in der Hauptsache nichts geändert. Vielmehr bleibt in dieser Hinsicht das ausgezeichnete Votum in Kraft, welches Hergenröther, der gegenwärtig den Lehrstuhl von Berg inne hat, nachdem vor ihm noch Moritz und Schwab selbst auf demselben docirt hatten, abgab [1]). Wie überhaupt der beste Studienplan der Professor selbst ist, so wird nur dann ein tüchtiger Klerus gebildet, wenn die Professoren der Hochschule und die Regenten des Seminars nicht bloß von einem tief religiös-sittlichen, sondern auch streng wissenschaftlichen Geiste getragen sind. Der Ort und Name entscheidet nichts.

Bamberg. Katzenberger.

Geschichte des Stifts Zurzach. Ein Beitrag zur schweizerischen Kirchengeschichte. Von **Joh. Huber**, Stiftspropst und Domcapitular. Klingnau, Bürli (Basel, Schneider) 1869. 2 Bl. 304 S. 8. 20 Sgr.

An der römischen Heerstraße von Windisch nach Regensburg, im Winkel zwischen dem Rhein und der Aare, wo diese in jenen mündet, lag am Aareufer das Tenedo der Peutingerischen Karte, das auch den Namen Forum Tiberii führte, das heutige Zurzach. Den letztern Namen wollte man herleiten von einem römischen Veteranen Certus, der sich hier niedergelassen habe; dieser hat aber schon unter Augustus gedient, nicht erst unter Alexander Severus. Damit fällt auch die Wahrscheinlichkeit dahin, daß Certus ein Christ gewesen, und ebenso unsicher bleibt es, ob Beatus schon im ersten Jahrhundert, oder ob er überhaupt in der Gegend von Zurzach das Christenthum gepredigt habe. Nach Gelpke hätte Beatus sogar erst im 9. Jahrh. gelebt, was aber auch nicht stichhaltig ist, wie wir demnächst in einer eigenen Abhandlung zeigen werden. Zurzach blieb den Römern bis zum Schlusse des 4. Jahrh., militärisch fortwährend ein wichtiger Posten, über den bis jetzt Ferdinand Keller in Zürich (Mittheilungen der antiq. Gesellsch. XII, 302 ff.) am gründlichsten geschrieben hat. Im Mittelalter, schon bei Wandelbert, hieß der Ort ad duras aquas, und die Existenz eines Klosters ist zuerst durch die Urkunde Karls des Dicken vom 14. Oct. 881 bezeugt. Veranlassung zur Gründung eines solchen gab hier zweifellos das Grab der h. Verena, die von Notker und der Legende des 10. Jahrh. als Thebäerin hingestellt wurde.

Die angezeigte „Geschichte des Stifts Zurzach“ will jedoch nicht so fast die Geschichte der Heiligen und die römische Periode in ihre Behandlung ziehen, als vielmehr bei dem engern Thema verbleiben, und sie bietet uns hiemit immer noch des Interessanten genug. Zufolge dem Testamente Karls des Dicken kam das Gotteshaus an Reichenau, und mehrmals erfuhren die Großen des 10. Jahrh., Herzog Burkard, Regilinde, Herzog Hermann, König Konrad von Burgund die Macht der h. Verena. Im J. 1265 ward Zurzach an Bischof Eberhard II. von Constanz käuflich abgetreten, und sein Nachfolger Rudolf II., Graf von Habsburg-Laufenburg, wandelte 1279 das Kloster in ein Collegiatstift um. Mit diesem Zeitpunkt beginnt das Werk seine eigentliche Aufgabe. Als Vorläufer hatte der Verf. „der Stift Zurzach niedere Gerichtsherrlichkeit in Kadelburg“ (Argovia IV, 1—162) und „die Collaturpfarreien und Gotteshäuser des Stifts Zurzach“ (Klingnau 1868) vorausgeschickt; er gedenkt anderes, z. B. das Lehen- und Leibeigenwesen, die Zehent- und Gütererwerbungen, Marktverhältnisse, die ältesten Beziehungen des Stifts zur Gemeinde Zurzach u. s. w. in einer spätern Regestensammlung des Stiftsarchivs zur Behandlung zu bringen, wie er im Vorwort ankündigt. Im vorliegenden Buche ist das Material den „biographischen Notizen der einzelnen Stiftsvorstände, welche als Ruhepunkte der Abhandlung dienen mögen,“ angereiht. Die historische Objectivität ist strenge eingehalten, und wir glauben es dem Verf., wenn er versichert, manches gesagt zu haben, was er seiner persönlichen Neigung zufolge lieber mit Stillschweigen

---

1) Universitäts- oder Seminarbildung der Geistlichen, im ‚Chilianeum‘ N. F. I, 438 - 458 (Würzburg 1869).

übergangen hätte. Er mag sich mit dem h. Bernard trösten: Major erit confusio voluisse celare cum celari nequiverit (Ep. 42 ad Henr. archiep. Senon.). — Leider wurde das Stift 1294 von einem furchtbaren Brandunglück betroffen, wodurch die meisten schriftlichen Denkmäler der Vorzeit zu Grunde gingen. Doch für die folgende Zeit sind sie reichlich vorhanden und bieten eine Fülle von verschiedenartigen Nachrichten. So erfährt man z. B. aus einem Documente vom J. 1363, daß der Sarkophag und die Reliquien der h. Verena in einzelnen Nothfällen von Laien in Privatwohnungen getragen wurden, welcher Mißbrauch nun beseitigt wird (S. 34). Aehnliche Züge zur Sittenkunde begegnen uns öfters in dem Werke, und namentlich unterläßt es der Verf. nicht darauf hinzuweisen, wie die Wallfahrt zur h. Verena allmählich den Weltmarkt in Zurzach geschaffen hat (S. 41). Bis 1447 stand die Ernennung der Pröpste und Chorherren den Fürstbischöfen von Constanz als Oberherren des Stiftes und des Fleckens Zurzach zu. Von da an ist, in Folge der zwischen Papst Nikolaus V. und dem deutschen Kaiser Friedrich III. geschlossenen, auch von den Eidgenossen angenommenen Concordate die Verleihung der Propst=, Decan= und Custoswürde und der sämmtlichen Kanonicate in den ungeraden Monaten auf den päpstlichen Stuhl ausschließlich übergegangen; die Bischöfe von Constanz besetzten nur noch die in den geraden Monaten vacant werdenden Kanonicate. Papst Julius II. trat 1512 sein Wahlrecht den acht alten Orten der Eidgenossen ab.

Reichhaltig sind die Ergänzungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte. Selbst das Grab der h. Verena blieb vor Entweihung nicht gesichert (S. 76) und die Chorherren mußten fliehen; der Sieg der Katholischen bei Capell (1531) verschaffte ihnen die Rückkehr. Mit dem gegenwärtigen Propste, dem fleißigen Geschichtschreiber des Stifts, ist die Zahl der Vorsteher auf 36 gestiegen. Möge der Katalog sich noch um recht viele und besonders so würdige und verdiente Namen vermehren.

Schließlich holen wir (zu S. 2) noch eine kleine Berichtigung nach. In der Urkunde Ludwigs des Frommen vom Jahre 835 (*Bouquet*, Recueil VI, 601) heißt jene königliche Pfalz, wo die Ausstellung erfolgte, nicht Certiacum, sondern es heißt: Actum Cirsiaco palatio regio, und der Herausgeber bemerkt dazu in der Note, es sei damit Cirsiacum oder Crisiacum in den Ardennen gemeint. Man hat also hier keinen Beweis dafür, daß Zurzach um 835 Certiacum geheißen habe und eine königliche Pfalz gewesen sei.

Luzern. A. Lütolf.

Die Scholastik.

Die christliche und scholastische Theologie oder die christlichen Grunddogmen nach den Symbolen, Concilien und Vätern der Kirche dargelegt und entwickelt, sowie gegen die abweichenden Lehren der Scholastiker vertheidigt. Der Gesammtkirche, insbesondere dem ökumenischen Concile vorgelegt und gewidmet von Dr. **J. Nep. Paul Oischinger.** Jena, Fr. Mauke 1869. XXXII u. 228 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Gegenwärtige Schrift steht mit einigen frühern Schriften des Verf. im engen Zusammenhange und bringt sie in gewisser Beziehung zum Abschlusse. Oischinger ist ein entschiedener, unermüdlicher Gegner der Scholastik, von der er nachzuweisen sucht, daß sie für die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Dogmen nicht genüge. In der Schrift „Die speculative Theologie des h. Thomas von Aquin, des englischen Lehrers, in den Grundzügen systematisch entwickelt," Landshut 1858, bezeichnete O. unter anderm mehrere nach seiner Ansicht von der Kirchenlehre direct abweichende Lehren der Scholastik, die er ohne Bemäntelung aufzudecken und dem h. Stuhle zur Kenntnißnahme vorzulegen als Gewissenssache erachte (S. VII.), namentlich die Lehre über das Verhältniß des göttlichen Wesens zu den drei Personen, und die damit zusammenhängende, die Christologie betreffende Lehre, daß die göttliche Natur in Christus nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, durch die Person des Logos, mit der menschlichen Natur verbunden sei (S. VII. VIII. 123—166. 280—294). Gegen eine Recension dieses Buches in der Wiener ‚Kathol. Literatur=Zeitung' vom 31. Jan. 1859 ließ O. in einem „apologetischen Nachtrage," München 1859, eine Antikritik erscheinen, in der er die Angriffe und Unterstellungen seines anonymen Kritikers ziemlich heftig zurückwies und die eigene, von der Lehrform des h. Thomas abweichende Theorie aufrecht zu halten suchte. Nicht lange darauf wurde die Schrift des Verf., die er am 10. Nov. 1858 selbst dem h. Stuhle vorgelegt hatte, auf den Index gesetzt. Diesem Urtheil unterwarf sich der Verf. am 19. April 1859 in einem Briefe an den h. Vater, in welchem er die Bitte, über seine Irrthümer belehrt zu werden, vortrug und 14 Propositionen, die kurz exponirt und begründet waren, beifügte, in denen er seine Theorie über die Trinität (1—5), Incarnation (6—8), das Wirken Gottes nach außen (9. 10), die Folgen der Erbsünde (11), das Verhältniß der Vernunfteinsicht zum Glauben (12), die Bestandtheile des Menschen (13), die Ehe (14) darlegte. Diesen Brief mit den beigegebenen Propositionen veröffentlichte O. in der Broschüre: Quaestiones controversae de theologia scholastica, Landshut, Thomann 1859. Im folgenden Jahre erschienen seine Commentarii theologici, quibus quaestiones de theologia scholastica controversae, quae imprimis ad doctrinam de SS. Trinitate et de Christo Domino et de hominis natura, ad Dei relationem ad creata, necnon ad totam scholasticorum scientiam speculativam pertinent, systematice illustrantur atque explanantur, München, Lentner 1860, mit dem Motto: Credidi, propter quod locutus sum, ego autem humiliatus sum nimis. Ps. 115, 1. In den Prolegomena dieser Schrift spricht O. über die Aufgabe und den Zweck der Commentare, über die in ihnen behandelten Controversen und deren Zusammenhang. Er entwickelt dann in Cap. I. die in den controversen Fragen zur Anwendung kommenden Fundamentalprincipien, das Verhältniß der natürlichen und speculativen Erkenntniß, die Begriffe von Natur und Person, wie sie in der Trinitätslehre und Christologie gebraucht werden. In Cap. II. erörtert er die Lehren über das Mysterium der Trinität, indem er von den drei Hauptlehren: Gott ist Einer, dreifach in den Personen, beides zumal — ausgeht und im Einzelnen die Einheit der Trinität, ihre Consubstantialität und Individualität darlegt. In Cap. III. geht er zu dem Geheimniß der Incarnation über und bespricht an der Hand der Concilien die Kirchenlehre über die hypostatisch geeinten Naturen Christi, die durch sie begründete Einheit seiner Person, sowie die Lehre über die zwischen den zwei Naturen bestehende Communion. Nachdem in Cap. IV. hauptsächlich die Lehre über das Wirken Gottes nach außen, seine Beziehung zu den Geschöpfen vorgetragen und auf andere Controverspunkte im Allgemeinen die Aufmerksamkeit gelenkt ist, wird in Cap. V. die gesammte speculative Doctrin der Scholastik nach den Regeln der Logik, Ontologie, Systematik geprüft und ihre Unzulänglichkeit dargethan.

Zwei Jahre später schrieb O. „Die Einheitslehre der Trinität, nach der kirchlichen Tradition bewiesen und gegen die Irrlehren festgestellt," München, Lentner 1862, II und 321 S. 8, „dem h. Athanasius dem Großen, dem großen Kirchenvater und Kirchenlehrer, dem unerschütterlichen Vertheidiger der hochheiligen Trinität, dem Begründer der christlichen Theologie, und dessen begeistertem Verehrer und Monographen, Johann Adam Möhler" u. s. w. gewidmet. In dem Vorwort dieser Schrift wird außer der Angabe der doppelten Tendenz der Schrift unter anderm über die Neuscholastiker und das Verfahren der Index=Congregation bittere Klage geführt und die Nothwendigkeit behauptet, die vorliegenden Controversen durch den Ausspruch der höchsten Lehrauctorität zur Entscheidung zu bringen. Im ersten Theile

werden die positiven und speculativen Principien der Einheitslehre der Trinität und ihre historische Entwicklung in der Zeit der Väter, während der Periode der Scholastik und in der Gegenwart gezeigt; im zweiten Theile werden im Einzelnen die Gründe der Trinitäts-Einheit erörtert.

An die genannten Werke des Verf. schließt sich seine gegenwärtige Schrift an, die sich mit Bezugnahme auf erstere (S. 4) zur Aufgabe setzt, „die Grundmysterien des Christenthumes von der Dreieinigkeit und von der Menschwerdung des Sohnes Gottes . . . nach den Symbolen, Concilien und Vätern der Kirche darzulegen und zu entwickeln, sowie gegen die abweichenden Lehren und Erklärungen der Scholastiker zu vertheidigen“ (S. 1). Dabei setzt der Verf. voraus, daß die Concilien und Väter „in der Sprache der natürlichen Wahrheit reden, um von Allen verstanden zu werden“ (S. 3), und dringt nach dem Ausspruche des Conciliums vom Lateran unter Papst Martin I. darauf, ihre Worte im eigentlichen Sinne zu erklären (S. 2). Anders interpretiren sie die von O. bekämpften Scholastiker, nämlich — mit Ausschluß der ältern, Anselm, Bernhard, der beiden Victoriner Hugo und Richard, zum Theil des Sentenzenmeisters Petrus Lombardus — die peripatischen Scholastiker, die „nach dem Vorbilde des Pseudo-Boethius von grundirrigen Begriffen geleitet zu ebenso irrigen Bestimmungen der christlichen Grunddogmen gelangten,“ wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus und die ihnen folgten (S. V). Das Buch hat drei Hauptabtheilungen, deren jede mehrere Hauptstücke umfaßt: a) die Bedeutung der Grundbegriffe der kirchlichen Dogmensprache, Gott und Gottheit, Mensch und Menschheit, Natur und Person (I.—III. Hauptst.); — b) die Lehre von der göttlichen Trinität, ihrer Einheit (IV), Gleichwesentlichkeit (V), den innern Acten, der Selbstheit (VI. VII), dem Außenverhältnisse derselben (VIII); — c) die Dogmen über die Incarnation, ihre Principien, wie die Verkörperung der Menschenseele (IX), die Person des Gottmenschen und des einfachen Menschen (X), die Gemeinschaft der beiden Naturen des Gottmenschen und des einfachen Menschen (XI), den göttlichen Cult, die Anbetung Christi und der Trinität von Seite der Gläubigen und Seligen (XII).

Wir versuchen, O.'s Theorie kurz zu entwickeln und der von ihm bekämpften scholastischen Doctrin gegenüberzustellen. a. Der Verf. geht von der unleugbaren Thatsache aus, daß sowohl Concilien als Väter die Worte Gott und Gottheit, Mensch und Menschheit nach den in ihnen begriffenen Objecten in der gleichen Bedeutung nehmen. Beweise hiefür sind das Symbolum Firmiter, das Symbolum der zweiten Lyoner Synode, das Symbolum des Concils von Florenz, die Deus und Deitas, homo und humanitas promiscue gebrauchen (S. 8). Nach diesem Sprachgebrauche besteht zwischen Gott und Gottheit, Mensch und Menschheit nur ein rationaler Unterschied, da jeder andere die Wahrheit des Erkennens, die Möglichkeit des Prädicirens im eigentlichen Sinne aufhebt. Anders im Anschluß an Aristoteles die Scholastik: nach ihr sind nur Gott und Mensch Namen für concreta, supposita, individua, während Gottheit und Menschheit als nomina abstracta für Universalien, also Denkformen stehen, denen als Ideat, wenn auch dieselbe Sache, doch nicht im gleichen Umfange entspricht. Daraus folgt, daß nach der scholastischen Auffassung zwischen Gott und Gottheit, Mensch und Menschheit ein anderer als rationaler Unterschied, ein realer nämlich, bestehe, weßwegen Gott und Gottheit, Mensch und Menschheit nach den in ihnen bezeichneten Sachen sich nicht decken und von einander nur uneigentlich, per identitatem prädicirt werden können. Der Sprachgebrauch der Concilien und Väter, sowie die abweichende Darstellung der Scholastiker werden zuerst für Mensch und Menschheit, sodann für Gott und Gottheit im Einzelnen nachgewiesen; vgl. Comment. theol. c. I. a. 1. — Aehnlich stellt O. das Verhältniß von Natur und Person dar. Natur, in seiner Beziehung auf den realen, ontologischen Verband aufgefaßt, ist, analog der Gottheit und Menschheit, in der Sprache der Concilien und natürlichen Wahrheit das Wirkliche, an sich Existente, nicht die Quiddität, die zweite aristotelische Substanz, welche bloße Denkform, Idee, Begriff ist, denen als das in ihnen dargestellte Ideat nicht das ontologisch Wirkliche entspricht, da dieses erst durch Completirung der Quiddität im Hinzutreten des Eigenthümlichen sich herstellt, eine Theorie, die einen Pseudoidealismus und Pseudorealismus zumal einschließt und über eine mechanische Compositionslehre sich nicht erhebt. „Person“ ist in der Sprache der Concilien u. s. w., analog Gott und Mensch, der Ausdruck für etwas wirklich Existentes, nämlich die unabhängige Geistsubstanz, und nicht, wie die Scholastik behauptet, das letzte Complement der Quiddität der Geistnatur, oder das Ganze, das aus der Geistnatur und ihrem Complemente bestehen sollte (S. 15—35). Der Verf. zeigt, wie Natur und Person in ihrer Anwendung auf dieselbe Sache, Gott, Mensch, Christus, nach der concretiven Betrachtung keinen realen oder virtualen, sondern nur einen rationalen Unterschied involviren und deßwegen von einander prädicirt werden müssen, während nach der scholastischen Personenlehre die Einheit der Erkenntniß, weil auch ihres Objectes, das reale oder mindestens sogenannte virtuale Unterschiede einschließt, zerstört werde, indem der sensus identicus, verschieden vom sensus formalis, nur ein sophistischer Nothbehelf sei, der direct gegen c. 2 des IV. Lat. Concils verstoße (S. 46). — b. Nach diesen Grundbegriffen stellt O. das Geheimniß der Trinität dar, zunächst die Lehre von der Einheit der Trinität. Nach dem Dogma sind die drei Personen Ein Gott, gleich als wären drei Menschen nur Ein Mensch, wie der h. Augustin das Mysterium gleichnißweise veranschaulicht (de trin. 15, 22). Diese Einheit der Trinität wird mit dem h. Anselm (de process. Spir. s.) aus der coordinirten Perichorese der drei Personen, die ihre Unzertrennlichkeit, ihre gegenseitige Immanenz, ihr Einleben voraussetzt und einschließt, abgeleitet, aus Joh. 10, 29. 30. 38; 14, 10; 17, 21, dem Sinne des Trishagion, den Concilien, Vätern der griechischen und lateinischen Kirche, dem römischen Katechismus begründet, und gegen den Vorwurf des Tritheismus vertheidigt, da sie keine bloß gedachte Einheit, keine Einheit in dem Genus oder der Species, sondern eine individuale, sachliche sei. Die Scholastiker verwerfen den Vergleich der Einheit der Trinität mit der angenommenen Einheit von drei Menschen, so wie die Ableitung der Trinitätseinheit aus der Perichoresis der drei Personen, „weil ihr modalistisches Princip, Eine Substanz und drei Relationen, beides nicht zuläßt“ (S. 59. 60). O sucht diesen Modalismus bei Boethius, Thomas, Suarez, Petavius, Perrone, den Theologen der Index-Congregation nachzuweisen und mit Bezugnahme auf den scholastischen Personbegriff als principiell und systematisch darzuthun. Die Perichorese der Personen ist nicht eine unmittelbare, sondern wird als eine durch die Natur Gottes vermittelte gedacht und aufgefaßt (S. XVI.), die eben deßwegen ungeeignet ist, die Einheit der Trinität zu begründen. Vielmehr besteht die Einheit der Personen nach der Scholastik in ihrer Untrennbarkeit von der Einen, gemeinsamen Natur Gottes, in und an der sie als Relationen sind, und nicht in ihrem unmittelbaren Ineinandersein, nicht in ihrer unmittelbaren Untrennbarkeit von einander, wie der Gedanke der trinitas individua nahe legt. — Die sich einwohnenden Personen sind wesensgleich, ὁμοούσιοι, eine Bezeichnung, die, auf dem Concil von Nicäa dem Sohne gegeben, „zwei Begriffe in sich schließt, den derselben Substanz und ihrer Beziehung auf eine andere, ohne die Eigenthümlichkeit hervorzuheben. Es ist jede Person eine selbsteigene, persönliche, der andern gleiche Substanz. Dieses bestätigt insbesondere der Vergleich mit den Menschen, indem der Sohn mit der Gottheit für gleichwesentlich mit dem Vater, nach der Menschheit aber als gleichwesentlich mit der Mutter

und den Menschen bezeichnet wird" (S. 91. Conc. Chalced.). Dieser Homousie entsprechend ist jede Person nach der formalen Prädication (zum Unterschied von der identischen) Gott oder die Gottheit, und mit den zwei andern das Eine göttliche Wesen. — Die Scholastik dagegen faßt den Ausdruck *ὁμοούσιος*, den das Nicänische Symbolum gebrauchte, um damit den Sohn von der Reihe des Endlichen und Geschöpflichen auszuschließen und dem Vater gleich zu setzen (S. 90), als Einwesentlich, (*Perrone*, de trinit. III. prop. IV. obi. II.) im Sinne der numerisch Einen, gemeinsamen Natur Gottes, an der die Personen subsistiren, und um deren willen sie als *ὁμοούσιοι* erscheinen, nicht aber unmittelbar, in formaler Prädication so heißen, wie sie auch nur in sensu identico als Gott, Gottheit bezeichnet werden können.

Auf Grund der bisher gewonnenen Resultate prüft der Verf. im VI. Hptst. die Lehre der Scholastiker über die innern Acte der Trinität, und zeigt, wie gegen den Grundsatz actiones sunt suppositorum nicht die Personen, sondern die gemeinsame Natur thätig sei, wie aber in Folge der Distinction eines principium qua (Natur) und pr. quod (Person) die der Natur eignende Thätigkeit auf sophistische Weise den Personen zugeschrieben und von ihnen ausgesagt werde, während die natürliche Ueberzeugung, der Sprachgebrauch der Concilien u. s. w. die Personen in den innern und äußern Acten für selbstthätig halte. Der Vater zeugt nach den Concilien u. s. w. aus der *οὐσία*, die ihm als Person zukommt, nicht aus der gemeinsamen Natur, die außer den Personen nicht besteht. Der gezeugte und geborene Sohn ist nicht bloße Relation (Person im schol. Sinne), sondern zugleich *οὐσία* (Conc. Nic.). Analog ist die Hauchung des h. Geistes zu erklären. Dabei sucht O. dem c. II. des IV. Lat. Concils den genuinen Sinn zu vindiciren. — Nach der Scholastik zeugt eigentlich die gemeinsame Natur, uneigentlich der Vater, der ohne besondere *οὐσία* ist, wie der Sohn, als bloße Relation an der gemeinsamen Natur Theil hat (*Thom.* Summ. I. q. 39. a. 5. ad 2: natura divina in Filio non generatur, neque per se, neque per accidens; S. 115 ff.). Im VII. Hptst. vertheidigt der Verf. die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der göttlichen Personen, die sich in coordinirter Perichorese einwohnen, welche Selbständigkeit und Unabhängigkeit die Scholastiker gefährden, indem sie nach ihrer modalistischen Auffassung die göttlichen Personen in einer gemeinsamen Natur subsistiren lassen, wodurch eine Quaternität neben der Trinität nicht ausgeschlossen werde. In frühern Werken hat O. seine hierauf bezügliche Theorie wie die der Scholastiker durch Figuren zu veranschaulichen gesucht; vgl. Quaest. controv. p. 8. 11. 15. Comment. theol. p. 23. 113. 115. Einheitslehre S. XXI.

Im VIII. Hptst. weist O. nach, wie in den äußern Acten Gottes die Trinität, nicht die gemeinsame Natur Gottes, wie die Scholastiker annehmen, thätig sei; er zeigt die Verschiedenheit des Principes für die innern und äußern Acte Gottes, die Verschiedenheit der innern und äußern Acte selbst, da erstere ewig und nothwendig, letztere zeitlich und frei sind, und unbeschadet der göttlichen Freiheit und Unveränderlichkeit neue reale Bezüge Gottes zur Creatur einschließen. S. 139—160.

c. Vom IX. bis XI. Hauptstück wird unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Lehre vom Menschen die Christologie entwickelt und die abweichende scholastische Lehre angezogen. Nach der Lehre der Concilien sind in der Menschwerdung des Sohnes Gottes zwei Naturen, die göttliche und menschliche (S. 160), incarnirt, deren erstere als die höhere ebenso Gott und Gottheit, wie göttliche Person, Sohn Gottes, Logos heißt und ist, während letztere in gleicher Weise als Mensch und Menschheit bezeichnet wird (S. 163—167). Die Scholastiker dagegen fassen die göttliche Natur in sensu formali als Person oder Relation, und nur in sensu identico als Natur, die sie als gemeinsame nehmen, folglich nur durch die Person incarnirt sein lassen, dagegen die menschliche Natur im Sinne der quidditativen Allgemeinnatur, die durch ihre Ergänzung in der göttlichen Person zur Individualnatur wird, während ihre Bezeichnung als Mensch nestorianisch wäre. — Nach den Concilien u. s. w. sind in der Incarnation die zwei Naturen in Christus in unmittelbarer Vereinigung verbunden, die ihre Trennung und Vermischung gleichmäßig ferne hält; nach der Scholastik ist die Vereinigung der beiden Naturen durch die Person vermittelt, die als solche weder die Trennung noch die Vermischung ausschließt, da sie einerseits, zum Unterschied von der substantialen, physischen Einigung der Naturen, eine, weil vermittelte, bloß modale, äußere sein kann, anderseits wegen der Ergänzung der menschlichen Allgemeinnatur zur individualen in Folge der göttlichen Person (Relation) eine einzige Natur das Resultat sein müßte. — Die Concilien erklären die Person des Gottmenschen als eine aus zwei Naturen zusammengesetzte (S. 189), in der das Ganze und die an ihm unterschiedenen Theile sich decken. Nach der Scholastik ist Christi Person einfach, die Person des Logos, die nicht formal, sondern nur identice die göttliche und menschliche Natur Christi ist (S. 190). — Nach der Divergenz der bisherigen Lehren unterscheidet sich selbstverständlich die Darstellung der Lehre über die subordinirte Perichoresis der zwei Naturen in Christus, ihre gemeinsame Thätigkeit, die Communion ihrer Idiome (S. 200—216).

Im Schlußcapitel legt der Verf. die für den Cult sich ergebenden praktischen Consequenzen dar, handelt zuerst von der Anbetung Christi im Sinne des III. und V. allgemeinen Concils, verwirft die von einigen Scholastikern, besonders Suarez vorgetragene, von andern, wie Petavius, Antoine bestrittene doppelte Verehrung Christi, und zeigt die Anknüpfungspunkte im Dogma nach der Auffassung der Concilien. Bezüglich der Anbetung der Trinität von Seiten der Gläubigen in diesem Leben würde aus den scholastischen Principien folgen, daß anders Gott, anders die Trinität angebetet werden müßte, was der Wahrheit widerspricht. Für die Lehre von der visio beatifica der Seligen und ihrer Anbetung ergibt sich die Differenz, daß nach der Lehre der Scholastiker ihr Object die Gottheit und die Trinität ist, wobei sie darüber uneins sind, ob nach der Lehre der Scotisten die Gottheit von der Trinität getrennt gesehen und angebetet werden könne, oder ob eine solche Trennung unzulässig sei, wie die Thomisten dafürhalten, während nach der Lehre der Concilien u. s. w. diese Untersuchung als eine müßige erscheint, da nur die trinitas individua existirt und von den Seligen geschaut und angebetet wird.

Vergleichen wir das System, das O. im Anschluß an die Aussprüche der Concilien u. s. w. und, wie er glaubt, im Einklang mit ihnen entwickelt, mit dem von ihm bekämpften System der Scholastik, so werden wir gestehen müssen, daß in beiden Systemen trotz ihrer Divergenz von der Trinitätslehre bis zur Eschatologie Consequenz herrscht. Für die wissenschaftliche Wahl wird die Bestimmung entscheidend sein, welches System von den richtigen Grundbegriffen ausgehe; diese Bestimmung erwartet der Verf. von dem Ausspruche der höchsten Lehrauctorität der Kirche, dem ökumenischen Concile, dem er sein Buch vorlegt. Indem wir unser eigenes Urtheil zurückhalten, wollten wir die Leser des Lit.-Bl. und die Freunde der kirchlichen Wissenschaft auf den reichen Inhalt des Werkes von O. aufmerksam machen. Wir constatiren dabei gern, daß ungeachtet der herben Polemik, die der Verf. mit dem ihm eigenen Scharfsinne gegen die Scholastik führt, überall das redliche und ernste Bestreben sich zu erkennen gibt, der Kirche zu dienen und der kirchlichen Wissenschaft innerhalb der gegebenen Schranken, wenn möglich, neue Bahnen zu öffnen.

Würzburg. J. B. Wirthmüller.

Platonische Philosophie.

Verhältniß des **Platonischen Gottes** zur Idee des Guten von **Karl Stumpf.** Halle, Pfeffer 1869. V u. 110 S. 8. 12 Sgr.

Diese aus der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik' von Fichte, Ulrici und Wirth im Wesentlichen unverändert abgedruckte und als Erstlingsschrift des Verf. herausgegebene Untersuchung behandelt den Punkt, wo sich die platonische Philosophie mit der Theologie am unmittelbarsten berührt, und möchte schon deshalb hier eine etwas eingehendere Berücksichtigung verdienen, deren sie auch im übrigen nicht unwürdig ist. Der Verf. lehnt sich ausgesprochener Maßen an den Standpunkt an, den F. Brentano in seinen aristotelischen Studien eingenommen hat und den ich für den am allermeisten zu berücksichtigenden halte, wenn wir anders in dem philosophischen Studium nicht dem unbedingt schlechtesten Zustande einer schablonenartig jede selbständige Regung des Denkens von vorn herein ertödtenden und vergiftenden Methode verfallen sollen. Wenn der Verf. dabei von diesem Standpunkte aus, den er nicht kritisirt, polemisch und angreifend gegen andere, man darf wohl sagen: gegen alle andern Ansichten auftritt, so ist ihm darin natürlich sein Recht unbenommen; nur wird es sich immerhin um die Frage handeln, ob wirklich der von Brentano eingenommene Standpunkt als abschließend und maßgebend in der historisch-philosophischen Grundfrage zu betrachten sei und ob wir durch ihn vor der Gefahr einer scholastischen Disciplinirung der Philosophie uns für hinlänglich gesichert erachten dürfen. Daß ich dabei zunächst von meinem Urtheile über Platon und sein Verhältniß zu Aristoteles ausgehe, versteht sich von selbst, um so mehr, da meine Auffassung der ganzen auf diesem Gebiete jetzt von neuem so lebhaft erregten kritischen Bewegung, wenn auch nicht zu Grunde, aber doch der Zeit nach voraus liegt, und auch weil Stumpf wenigstens nicht mehr in dem Maße, wie es bisher meistens der Fall war, meine Auffassung ignorirt. Mir ist jedes auch noch schwache Fädchen wichtig, an das die Hoffnung auf Durchführung eines wahrhaft im katholischen Bewußtsein gemeinsamen, aber deshalb nicht unfreien wissenschaftlichen und speciell philosophischen Strebens sich anknüpft; in diesem Sinne allein verstehe ich meine Kritik und darf ich auch fordern verstanden zu werden.

Das Resultat der Untersuchung von St. ist die neu erwiesene Wahrheit, daß der Sache nach die Idee des Guten mit dem Begriffe Gottes zusammenfällt, daß also die religiösen Anschauungen Platons, weit entfernt den philosophischen zu widersprechen, in diesen wurzeln oder besser gesagt mit ihnen identisch sind, und sich ein reiner und hoher Gottesbegriff ergibt, den der Verf. mit folgenden Worten darlegt: „Also selbstbewußt, in sich vollendet und glückselig; transscendente, individuelle, alles erkennende, causale und finale Ursache der Welt: das ist der platonische Gott." Dieses Resultat, dessen tief eingreifende Bedeutung Keiner verkennen wird, ist kein neues; es trifft namentlich im Wesentlichen zusammen mit der Tendenz und dem Ergebnisse meiner Auffassung. Ein Unterschied aber ergibt sich aus der weitern Thatsache, daß diese so ausgesprochene Wahrheit doch immerhin nur ein Resultat der Untersuchung, nicht von Platon selbst aufgestellt ist. St. wird sich dieser Thatsache bewußt, namentlich Trendelenburg gegenüber; aber er glaubt sich darüber hinwegsetzen zu dürfen, nicht allein, daß Platon diese Frage nicht in der Form einer Definition entschied — „da er ja überhaupt nicht in lauter Definitionen spricht" — sondern auch, daß er selbst da, wo er durch die Sache sehr darauf angewiesen war, die Identität Gottes und der Idee des Guten nicht ausspricht, sie nicht einmal an irgend einer Stelle direct zusammen nennt. Aber es ist immer mißlich, die Thatsache gegen sich zu haben. Wenn Platon, trotz dem daß es ihm so nahe gelegt war, seine Ueberzeugung von der Identität der Idee des Guten und Gottes nicht ausgesprochen hat, so wird, rein kritisch genommen, immer die Auffassung, welche auch diesen Umstand nicht gezwungen, sondern als ein wesentliches Moment erklärt, den Vorzug haben vor der, welcher einen so auffallenden Umstand unerklärt lassen muß. Vielleicht aber ist es wirklich nur ein Zufall, daß Platon eine solche ausdrückliche Erklärung unterlassen hat? Gewiß nicht; so wenig, wie es überhaupt ein Zufall ist, daß Platon nicht in „lauter Definitionen spricht," so wenig, wie es ein Zufall ist, daß Platon in Dialogen seine Philosophie entwickelte, eine Weise, die Aristoteles alsbald aufgab u. s. w. Die Ideenlehre selbst ließ es nicht zu, daß Platon die Identität der Idee des Guten mit Gott aussprach. Der Idee haftet zu wesentlich eine nicht überwundene unklare Vermengung des Subjectiven und Objectiven, des Formalen und Realen an, als daß Platon je die Wahrheit dessen, was er in seinem religiösen Gefühle bei dem Gedanken der Wirklichkeit Gottes empfand, in die Form auch der höchsten Idee des Guten hätte binden können, wie er das denn gerade an jenen Stellen der höchsten Erhebung seiner Philosophie in der Republick so eindringlich und so klar ausspricht. — Die Folge, oder auch die Bedingung dieses Mißgriffes ist nun bei St. ein Ueberschreiten des von Platons erreichten Standpunktes in Betreff der Gotteserkenntniß. Nicht als ob nicht jener oben gezeichnete reine Gottesbegriff in der That die wahre Intention des platonischen Denkens ausdrückte; aber Platon hätte ihn so begrifflich und dogmatisch nicht aussprechen können und, setze ich gleich hinzu, er würde, wenn er ihn überhaupt begrifflich und dogmatisch hätte aussprechen können, ihn dann auch noch vollkommener mit klarer Unterscheidung des Unendlichen und Endlichen nach Analogie der christlichen Trinitäts- und Schöpfungslehre ausgesprochen haben.

Es knüpft sich hieran die Zurückweisung einer vermeintlichen Correctur meiner Auffassung in einem nicht unwesentlichen Punkte. St. glaubt S. 22 meine Zusammenstellung der Bedeutung der Ideenlehre für die Schöpfungslehre mit der Thätigkeit des Künstlers als unplatonisch bezeichnen zu müssen. Aber er übersieht, daß von Ideenschöpfung überhaupt nicht die Rede sein kann, daß dies eine contradictio in terminis ist. Er übersieht, daß, wenn Platon im X. Buche der Republik Gott als den Schöpfer der wirklichen Dinge mit dem menschlichen Künstler als Bildner abbildlicher Dinge in Parallele stellt, nicht zufällig hier das, was sonst als das Wesenhafte, als Idee bezeichnet wird, als τὰ ἐν φύσει bezeichnet wird. Gott schafft τὰ ἐν φύσει nach der Idee, die in ihm ist oder die er ist, während der menschliche Künstler (nach platonischer Auffassung der Kunst, die aber eben wegen der Unklarheit, die in der Ideenlehre liegt, eine wesentlich verschrobene und verkümmerte ist) nur ein Conterfei der individuellen sinnlichen Realität producirt. Der Handwerker, der nach seinem Gedanken, also nach seiner Idee ein Geräthe, z. B. einen Tisch macht, ist nach dieser Auffassung Platons in seiner Thätigkeit Gott, der nach seiner Idee die Welt gestaltet, ähnlicher als der Künstler, z. B. der Maler, der eine Abbildung dieses Tisches darstellt. Daß hiernach das wahre Wesen der menschlichen Kunst im höhern Sinne so ganz verkannt wird, ist an sich auch eine sehr bemerkenswerther Zug bei Platon, philosophisch aber nicht so wesentlich, als daß gerade da, wo durch den Vergleich mit dem Künstler der Grundgedanke der Ideenlehre soll klarer gemacht werden, die Idee in ihrem selbständig gedachten Sein fallen gelassen wird; woraus man sieht, wie wenig die in den Gesetzen genommene Wendung und weiterhin die Erscheinung, daß Aristoteles die Idee in ihrem selbständig gedachten Sein so entschieden bekämpft, indem er die empirischen Dinge (τὰ ἐν φύσει) ideal, d. h. organisch, teleologisch, mit Einem Worte wissenschaftlich auffassen und verstehen lehrt, außerhalb der richtig verstandenen Ideenlehre liegt. Würde St. meine Ausführung genauer ansehen, so würde er sich überzeugen, daß seine Ausstellung nur darauf

beruht, daß er auf meinen Grundgedanken, die Ideenlehre Platons als einen Proceß und die genetische Entwicklung nicht im Sinne der Schule, sondern im Sinne weltgeschichtlicher Entwicklung zu verstehen, nicht eingegangen ist.

Das führt auf den andern oben bezeichneten Fehler des Verf., daß er selbst über das *πρῶτον ψεῦδος* in diesem Punkte, die Ideen als einen determinirten Schulbegriff zu fassen, nicht hinausgekommen ist. Sie bilden ihm vollständig eine eigene Classe von selbständigen beseelten Wesen, so daß er geradezu die sichtbaren, die unsichtbaren (geistigen) Wesen und die Ideen als neben einander stehend aufzählt. Wenn so etwas heute noch möglich ist, dann ist wahrlich Aristoteles entschuldigt, wenn er seiner mißverständlichen Bekämpfung der Ideenlehre die Annahme einer Vielheit von neben der Sinnenwelt und neben einander stehenden Ideen als Platons Lehre unterlegte. Ja Aristoteles hat sich in seinem fortgesetzten Kampfe gegen die Ideenlehre, dem nicht eine Tendenz auf Beseitigung derselben, sondern auf richtiges Verständniß resp. Berichtigung zu Grunde lag, in der That zu einem relativ richtigern Verständniß erhoben, als irgend einer der Spätern (Augustinus abgerechnet, bei dem aber ganz andere Gesichtspunkte zur Sprache kommen), wenn er im lib. VII. Metaph. zu dem Resultate kommt, daß nicht die Setzung der Ideen als eines übersinnlich Realen an sich etwas Widersprechendes sei, sondern nur, daß die Gattungsbegriffe gegenüber den unter sie fallenden stofflichen Individuen real gefaßt werden (*ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες εἶναι τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσιν χωρίζοντες αὐτὰ εἴπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δὲ οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν* p. 1040 *a* 30). Man darf aber nicht meinen, daß diese Auffassung der Idee als übersinnlicher Realität mit der Auffassung der Ideen als einer eigenen Art beseelter Wesen, wie sie St. aufstellt, zusammenfalle. Man frage sich doch nur einmal, ob Platon wohl je gemeint gewesen sein könne, nicht bloß dem Begriffe der Negation, sondern auch nur dem der Aehnlichkeit, Größe u. s. w. in dem Sinne Realität beizulegen, daß das in ihnen Bezeichnete als selbständige für sich bestehende Dinge existirte. Das ist in der That reiner Unsinn, den man ihm nimmer hätte aufbürden sollen.

Platon und Aristoteles waren mit der Frage beschäftigt, wie etwas begrifflich als ein übersinnlich Reales könne festgehalten werden, da unser empirisch begriffliches Erkennen an die Realität des Individuellen der sinnlichen Erscheinung gebunden ist, und was wir nicht mehr als ein sinnlich Reales fassen, die Realität überhaupt zu verlieren scheint. Diese Frage haben sie sich nicht klar beantworten können, weil ihnen in der Sache die klare Unterscheidung Gottes von der Welt im Schöpfungsgedanken, und in der Erkenntniß demgemäß die Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven, des Formalen und Realen (oder Idealen) noch nicht erschlossen war. Die christliche Philosophie (Augustinus, die Scholastiker) hat auf Grundlage der positiv gegebenen Berichtigung des sachlichen Inhaltes unserer Erkenntniß wenigstens einen Anlauf genommen, nun auch den Erkenntnißproceß selbst über jene auf natürlichem Wege unüberwindliche Verwicklung hinaus zu rectificiren; die den christlichen Boden wieder verlassende Philosophie hat die alten Gegensätze und Mißverständnisse nur in einer unendlich tiefer einschneidenden Weise mitten ins Bewußtsein hineingesetzt. Kant und Hegel haben, weit entfernt, eine wirkliche Kritik und eine Rectification des Erkenntnißprocesses zu Stande zu bringen, nur die Zweideutigkeit in der scholastischen Identificirung von Form und Wesen zu Gunsten der Form als bloß Formalen auf die Spitze getrieben, so daß nichts als der reine Materialismus als Niederschlag dieses Processes zurückgeblieben ist. Diesem Formalismus entgeht man auch dadurch nicht, wenn man mit St. dem Platon seine Ideen, die bei ihm mit den Begriffen noch schlechthin unabtrennbar zusammenliegen, zu einer leibhaftigen Wesensclasse verdichtet.

St. streift einmal auch mit einer Erwähnung an meinen „Formalbegriffen" vorbei, welche nach meiner Auffassung „Platon nicht zwar gehabt hat, sondern nur hätte haben sollen." Diese Erwähnung ist, wenn ich nicht irre, nicht ganz ohne Ironie und jedenfalls etwas schief, da nach meiner Auffassung das Verständniß des Wesens des Formalen in unserm Denken für Platon nicht so ein in der Luft schwebender frommer Wunsch, sondern der nachgewiesene Punkt ist, bis zu dem Platon in der Erfassung der richtigen Principien des Denkens vorgedrungen ist, ohne ihn noch überschreiten oder auch nur richtig erfassen zu können, weil ihm die richtige objective Grundlage des Denkens fehlte. Wenn aber sicher unter unsern Begriffen jedenfalls auch Formalbegriffe sind, so scheint doch so viel offenbar zu sein, daß wir so lange philosophisch genommen kein sicheres Kriterium der Wahrheit, also auch keinen gesicherten Stand der Erkenntniß erreicht haben, als wir des Unterschiedes von Formal- und Realbegriffen in seinem Grunde und seinem ganzen Umfange uns nicht bewußt geworden sind. Wir gleichen so lange einem Menschen, der unter seinen Goldstücken auch Rechenpfennige hat und beide nicht zu unterscheiden weiß. Weil aber diese Unterscheidung mit dem erlangten und im Denken festgehaltenen und geltend gemachten Schöpfungsbegriffe schlechthin zusammenhängt, so werden wir hier auf den Punkt zurückgewiesen, den ich vorhin als den interessantesten in dem gegenwärtigen Stande dieser Entwicklung über die philosophische Grundfrage bezeichnete, ob nämlich die Resultate der eindringenden aristotelischen Untersuchungen Brentano's in der That im Stande sind, uns zu Gunsten des einfachen Fortbaues der kirchlichen Wissenschaft resp. Philosophie auf thomistischer Grundlage zu beruhigen, weil der h. Thomas den Sinn des Aristoteles verhältnißmäßig richtig und rein erfaßt hat. St. stellt unbedenklich mit Brentano und auf dessen Beweis hin den Satz auf, daß auch für Aristoteles Gott sowohl erster Zweck als erstes wirkendes Princip sei, „nur daß er von Ewigkeit und ohne Mitursächlichkeit der Materie die Welt schafft." Wenn hier in der geleugneten Mitursächlichkeit der Materie bei Aristoteles eine Anspielung auf das Gegentheil bei Platon liegen soll, so ist es um so auffallender, daß die Thatsache ganz unerwähnt bleibt, daß Aristoteles seine Lehre von der Ewigkeit der Welt resp. der Zeit im directen Gegensatze zu Platon, der das Gewordensein der Zeit zugleich mit der Welt aufgestellt hatte, festhält. Aber ganz abgesehen von diesen kritischen Verhältnissen, wer sieht nicht aus den Worten, wie sie da stehen, daß in dem Begriffe der Schöpfung von Ewigkeit ohne Mitursächlichkeit der Materie eine doppelte und dreifache contradictio in adiecto liegt? Diese Combination ist aber bei Aristoteles (bei dem jedoch von Schöpfung auch nicht versuchsweise die Rede ist) so wenig eine zufällige, wie sein Begriff der Energie (Gott als die absolute Energie) ohne den correlativen Begriff der *δύναμις* gedacht werden kann; und eben so wenig ist es zufällig, daß hier die Stelle ist, wo die Philosophie des h. Thomas Schiffbruch leidet, indem sein Begriff der philosophischen Vereinbarkeit der Ewigkeit der Schöpfung mit dem Schöpfungsbegriffe nicht besteht und auch nicht Anerkennung gefunden hat. Ich glaube, daß meine Bestimmung des Verhältnisses des Aristoteles zu Platon, wonach jener die Früchte wissenschaftlich reifte, nicht aber ohne von der treibenden Lebenskraft wesentlich einzubüßen, auch durch Brentano's Untersuchungen nicht überholt ist. Darin aber ist die klare Entscheidung über die brennende Frage der Gegenwart motivirt. Wenn es sich bei dem Streit um Scholastik oder Nicht-Scholastik, um Platon oder Aristoteles nur um Meinungen und Philosopheme handelt, dann kann uns die Frage mit Recht sehr kalt lassen; nicht aber, wenn es sich darum handelt, ob in der Kirche das Princip der Stagnation in einem unverständlichen Formalismus oder das der lebendigen Bewegung und Entwicklung in der Wahrheit herrschen solle.

Braunsberg. F. Michelis.

Geschichte der Stadt Rom.

Geschichte der Stadt Rom von **Alfred von Reumont**. Dritter Band. Erste Abtheilung. Berlin, Geh. Oberhofbuchdruckerei 1868. XXII u. 575 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Das schöne Werk, dessen beide erste Bände im Lit.=Bl. 1868, 509 zur Anzeige gekommen sind, geht seiner Vollendung entgegen. Den dritten und letzten Band hat der Verf. in zwei Abtheilungen getheilt, deren erste uns hier vorliegt. Es ist das siebente Buch des ganzen Werkes; die Ueberschrift „Ausbildung der päpstlichen Monarchie" charakterisirt seinen Inhalt und zugleich die in ihm erzählte Periode der römischen Stadt=, Staats= und Kirchengeschichte.

Im ersten Abschnitte wird die Wiederherstellung der geistlichen und weltlichen Macht nach den tiefen Erschütterungen des Avignonschen Exils und des Schismas geschildert (1420—1471). Das lebendige und ergreifende Bild, welches Poggio Bracciolini von Rom unter Martin V. gab, leitet das Buch ein. Virgils berühmtes Wort an das Capitol: „Goldenes jetzt, doch einst unwirthlich von waldigem Strauchwerk," hatte sich nunmehr geradezu ins Gegentheil verkehrt und galt so der ganzen heiligen Stadt. Der Zustand ihrer Monumente, Paläste, Kirchen, Thürme, Wohnungen und Plätze wird uns des weitern beschrieben; es wird nachgewiesen, wie es um Volk und Gemeinde, um die Finanzen, um Land= und Ackerwirthschaft stand, was der Adel und die Barone trieben und wie sich das Verhältniß der Stadt und des Adels zu der päpstlichen Regierung gestaltete. Martin V., Eugen IV. und die Concilien von Basel und Florenz, Nicolaus V. und sein kunstliebender Hof, Calixt III., Pius II., Paul III. gehen an dem Blicke des Lesers vorüber. Wir sehen, wie sich die päpstliche Gewalt allmählich wieder befestigt, wie die Stadt sich ihr fügt, die Ernennung ihrer Senatoren ruhig vom Papste annimmt und sich die Revision ihrer Statuten durch denselben gefallen läßt. Die Versuche, die Autonomie der Gemeinde gegen die Papalgewalt zu wahren, hörten seit der Porcarischen Verschwörung auf: für einen Zeitraum von 414 Jahren war Eugen IV. der letzte Papst, der einem Volksaufstande wich. In den wirren Kämpfen der italienischen Freistaaten, während allenthalben kühne Condottieri sich aufthaten, kostete es den Päpsten freilich Mühe genug, sich der verschiedenartigsten Angriffe zu erwehren; ganze Provinzen mußten zuweilen mächtigen Adeligen als päpstliches Vicariat abgetreten werden. Als dann langsam, nach Sforza's Erhebung in Mailand, das Condottierenwesen sich überlebte, zog die geographische Lage des Kirchenstaates die Päpste in die Kriege hinein, welche den Norden der Halbinsel mit dem Süden in Collision brachten. Namentlich war es gegen Ende dieser Periode, wo die Lehensverhältnisse Neapels die Päpste in die aus den stets streitigen Thronrechten sich ergebenden Kämpfe verwickelten. Inmitten dieser Bewegungen bemühten sich mehrere Päpste mit den einsichtsvollsten Staatsmännern der Halbinsel, die italienischen Staaten auf sich selbst zu stellen und von Italien aus die übrigen Mächte zum Widerstande gegen die immer drohender werdende Türkenmacht zu vereinigen.

Die im zweiten Abschnitte geschilderte Zeit (von 1471—1503) sollte hier vieles ändern. Tiefer und tiefer ward das Papstthum in die militärischen und politischen Verwicklungen Italiens hineingezogen; immer mehr verlor die Halbinsel die Gewalt über sich selber, fremde Einmischung ward immer häufiger und das Vorwiegen ausländischer Mächte drückender. Die Zerrissenheit Mittelitaliens und des Kirchenstaates insbesondere machte es leicht, daß die weltlich gesinnten Päpste den Nepotismus im Großen betrieben und die Ihrigen zu großen und kleinen Herren machten. Sixtus IV. betrat diese abschüssige Bahn. Unter seinem Nachfolger Innocenz VIII. nahm die Demoralisation Roms zu, um unter dem ihm folgenden Rodrigo Borgia, Alexander VI., aufs Höchste zu steigen. Es wird dem Leser interessant sein, Reumonts Urtheil über Alexander VI. zu kennen:

Die Regierung dieses Papstes ist für das Papstthum ein schweres Unglück gewesen, ein um so schwereres, weil die nächsten Nachfolger, so hoch sie in mehrfacher Beziehung über Rodrigo Borgia standen, dennoch nicht erkannt haben, daß das Vorwalten weltlicher Tendenzen eine Krisis herbeiführen mußte, die den kirchlichen Interessen im Bewußtsein der Menschheit verderblich zu werden drohte. Alexander VI. hat das Papstthum in Mißcredit gebracht. Es ist über ihn und seinen Hof viel gelogen, von Spätern viel geschmäht worden. Darin, daß man den Lügen Glauben beimaß und ihn des Aergsten, auch wenn er es nicht begangen, fähig erachtete, daß man selbst die schmutzig ekelhaften Scandalhistörchen aus dem Leben in seinem Palaste für wahr hielt, liegt schon die Verurtheilung. Seine Behandlung kirchlicher Angelegenheiten hat zu keinem begründeten Tadel Anlaß gegeben, wie denn selbst seine erbittertsten Gegner in dieser Beziehung keine weiter gehenden speciellen Anklagen gegen ihn formulirt haben. Erwägt man anderseits Umstände wie Ereignisse der weltlichen Regierung dieses Papstes, so kann man sich, ohne unbillig zu sein, dem Urtheil nicht verschließen, daß dieselbe nicht ohne lobenswerthe Seiten war . . . . . Das große Unglück war der aller Welt offenbare Mangel alles sittlichen Bewußtseins. Alexander VI. war ein Genußmensch voll unbezähmter Sinnlichkeit, von Jugend an durchaus verweltlicht. . . . Die Unbefangenheit, womit er sich diesem Leben und Streben (nach Genüssen und Erhöhung der Seinigen) hingab, gleichsam als handle er vollkommen nach Recht und Pflicht, und seine ganze Haltung im öffentlichen wie im Privatleben, sind bei seinem sonstigen Scharfsinn der deutlichste Beweis, daß höhere moralische Gesichtspunkte, wie die Fähigkeit der Auffassung der aus seiner geistlichen Würde entspringenden Pflichten gänzlich außerhalb seines Kreises lagen. Im Vergleich damit erscheint es fast als eine Kleinigkeit, daß er von seinen geistlichen Functionen geringste Kenntniß hatte (S. 247).

Lucrezia Borgia, Alexanders Tochter, ist wo möglich noch schlechter beleumundet als ihr verworfener Vater; es ist bedauerlich, daß Parteileidenschaft ihr Bild so sehr entstellt hat; denn wenn irgendwo, fanden sich in ihr treffliche Eigenschaften mit dunkeln Seiten gemischt. Im Uebrigen hat es uns gefreut, daß der Verf. geradezu anerkennt, „Lucrezia Borgia sei von der Mehrzahl der auf sie gehäuften Beschuldigungen ohne weiteres freizusprechen" (S. 206). Von Cesare Borgia läßt sich jedoch bloß Unrühmliches berichten, wenn auch die Vergiftung Alexanders durch ihn nur eine ziemlich unbegründete Sage ist (vgl. S. 247).

Die Kämpfe in Italien zur Zeit Ludwigs XII., eine Darstellung der Zustände des Cardinalscollegiums im 15. Jahrh. sowie der ganzen Curie und der Verwaltung bilden den Schluß dieses Abschnittes. Im dritten Abschnitte (S. 287—472), den der Verf. mit sichtbarer Vorliebe behandelt hat, werden die Literatur und Kunst des 15. Jahrh. geschildert. Die schöpferische Epoche der italienischen Literatur war mit dem Trecento vorüber; „mit der Poesie ist es aus, leer steht die Höhe des Parnasses, auf allen Seiten blasen die Hörner zum Rückzug." Dies Wort, welches Franco Sacchetti bei Boccaccio's Tode sprach, hat sich allerdings bewahrheitet. Das folgende Jahrhundert war bei weitem mehr kritisch und compilirend, als schöpferisch: man ging mit Ernst, bald mit Leidenschaft daran, die so lange vergrabene Wissenschaft des Alterthums zu reconstruiren. Die Anfänge des Humanismus, die literarischen Bewegungen, von Petrarca und Boccaccio angefangen, die Persönlichkeiten eines Giordano Orsini, eines Poggio, Domenico Capranica, Giuliano Cesarini, Niccolo Albergati, Gregorio Correr, Ciriaco von Ancona, Tommaso de Sarzana, Lorenzo Valla, Nicolaus von Cusa (über dessen „strenges Behaupten des katholischen Standpunktes" doch einige wohl oder übel begründete Zweifel bestehen), Pomponio Leto, Platina, Bessarion, Poliziano u. A. werden von R. eingehend und im Zusammenhange mit den von ihnen ausgegangenen oder an sie anknüpfenden Bewegungen geschildert. Im Verlaufe geht die Darstellung auf die Architektur und Malerei der Renaissance über; was Eugen IV., was Ni=

colaus V. und seine Nachfolger nach dieser Richtung weckend und fördernd geleistet haben, wird erwähnt; die merkwürdigern Bauten der Zeit in Rom wie in dem übrigen Italien werden beschrieben; wir machen die flüchtige Bekanntschaft aller Größen, welche die bildenden Künste damals aufzuweisen hatten: Fiesole, Perugino, Pinturicchio, Mantegna, Filippino Lupi sind vorzugsweise bedacht. Die Darstellung schließt mit einer Schilderung Roms nach seiner äußern Erscheinung wie nach seinen gesellschaftlichen Zuständen beim Beginne des 16. Jahrhunderts, einem recht anschaulichen Bilde, dem man die genaue Bekanntschaft des Verf. mit den beschriebenen Localitäten und das liebevolle Verständniß römischer Dinge sofort ansieht. Ich mache hier auch vorzüglich auf die eingehende Besprechung der alten vaticanischen Basilika (S. 444 ff.) aufmerksam.

Im Anhange gibt der Verf. 1) Anmerkungen, welche namentlich die nöthigsten literarischen Nachweise enthalten; 2) Inschriften von besonderm historischem Werthe; 3) eine chronologische Uebersicht der dargestellten Periode; 4) Stammtafeln hervorragender italienischer Geschlechter.

Dem Urtheile, welches wir früher über die ersten Bände ausgesprochen, haben wir nichts zuzufügen. Alles, was wir an jenen loben und bewundern mußten, kennzeichnet auch diese Fortsetzung. Das Werk wird ohne Zweifel die weiteste Verbreitung, der Verfasser den wärmsten Dank der ganzen literarischen Welt finden.

Pfalzel. Franz Xav. Kraus.

Dante.

Dante-Forschungen. Altes und Neues von **Karl Witte.** Mit Dante's Bildniss nach Giotto, nach dem 1840 wiederentdeckten Frescobilde im Palazzo del Bargello (Pretorio), bevor dasselbe 1841 übermalt ward, in Kupfer gestochen von Julius Thaeter. Halle, Barthel 1869. XVI u. 511 S. 8. 4 Thlr. 20 Sgr.

Ein köstliches Buch. Witte ist der Nestor unter den deutschen Dante-Forschern und seit einem vollen Menschenalter ihr, wenn auch nicht von Allen gleich willig und bedingungslos anerkannter Bannerträger. Im übrigen Europa hat sein Name einen nicht minder guten Klang; namentlich in dem Vaterlande des Dichters wird auf dem überreichen Gebiete der Dante-Literatur nicht leicht ein Fremder so oft und mit solcher Achtung genannt wie il Witte Schon vor dreißig Jahren rühmte ihn Graf Balbo (Vita di Dante II. c. 14) als questo *quasi italiano* cultore di letteratura Dantesca; und in einem Festgedichte, womit Franz Löher seinen „verehrten Freund und Lehrer" zu dessen „zweitem fünfzigjährigen Doctorjubiläum am 10. April 1864" begrüßte, heißt es: „Jetzt war ich dort," in Italien nämlich, —

Jetzt war ich dort und hörte Deinen Namen
Gepriesen laut in stets erneuter Lust
Von Jung und Alt.

Leider sind es unter diesen italienischen Verehrern nur die wenigsten (und zu ihnen gehört Balbo), welche für den christlichen und katholischen Charakter dessen, den sie als ihren sommo poeta, als il suo divino cantore e costante maestro zu preisen nicht müde werden, so entschieden und mit solcher Ausdauer eingetreten oder einzutreten geneigt wären, wie es der deutsche Professor in der Juristen-Facultät zu Halle an der Saale ein halbes Jahrhundert hindurch gethan hat.

Der Verf. leitet sein (Alfred von Reumont gewidmetes) Buch mit einer biographischen Skizze ein, in welcher er über den Ursprung und Fortgang seiner Dante-Studien berichtet. Die Erzählung beginnt mit einem längern Aufenthalt in Rom vom December 1818 an; auf die dort empfangenen Eindrücke lassen die Namen Cornelius, Veit und Koch schließen. Schon zu Anfang des J. 1820 durfte W. es wagen, „einem Künstlerkreise in Rom, der sich bei Louise Seidler versammelte, den Inferno auszudeuten." In demselben Jahre erschien die dritte Ausgabe von Lombardi's Commentar zur Göttl. Kom. mit der bekannten Einleitung von Marchetti „über die Haupt-Allegorie des Gedichtes." „Diese Verweltlichung des göttlichen Gedichtes" entrüstete W. in solchem Maße, daß er ernsthaft daran dachte, einen Gegenartikel in italienischer Sprache zu verfassen. Daraus wurde zwar nichts; dem Vorhaben verdanken wir aber den zweiten Aufsatz in dieser Sammlung, der Zeit nach den ersten, womit der Verf. sich den Dante-Freunden in Deutschland bekannt machte (1824). Italienisch schrieb er bald nachher seine Emendationen zum Amoroso Convivio, welche durch Eduard Gerhards Vermittlung 1825 in Rom gedruckt erschienen. Seit November 1821 finden wir W. seßhaft geworden zu Breslau, in freundschaftlichstem Verkehre mit Steffens, Kannegießer und Lüdemann, seit 1834 in Halle mit Blanc, Tholuck, Erdmann u. A. verbunden. Hauptfrüchte seiner fortgesetzten Beschäftigung mit Dante sind: 1) seine Betheiligung an der Kannegießer'schen Uebersetzung und Erklärung der lyrischen Gedichte (1827 u. 1842); 2) Dantis Al. Epistolae quae exstant, cum notis. Patavii 1827; 3) Kritische Ausgabe des italienischen Textes der Div. Com., Berlin 1862 (1856—61); 4) die zwei ersten Bücher de Monarchia, 1863 u. 1867; 5) Uebersetzung der göttl. Kom. (in reimlosen Jamben), Berlin 1865.

„Von dem, was auf dem nämlichen Gebiete in Zeitschriften oder losen Heften im Verlauf der Jahre gedruckt ist, hat manches auch in weitern Kreisen Beachtung gefunden, aber auch die Klage hervorgerufen, daß es schwer zugänglich sei und endlich der Verschollenheit entgegengehe." Daher diese Sammlung. Vollständig ist sie nicht; einiges schien dem Verf. des Wiederabdruckes nicht werth, anderes war nicht herbeizuschaffen oder auch dem Gedächtnisse entschwunden. Um das Gegebene abzurunden, sind vielfache Ergänzungen u. s. w., „die zusammen etwa ein Fünftheil des Ganzen ausmachen werden, hinzugekommen."

Das Buch enthält 27 Abhandlungen; ganz neu sind nur zwei derselben, außerdem drei längere Zusätze und ein Nachwort. Sie sind nicht ganz, wie man wünschen möchte, der Zeit ihrer Entstehung nach geordnet, sondern mehr nach ihrem Inhalte, was insofern nicht zu mißbilligen ist, als zwar jeder Theil zunächst seiner Zeit angehört, aber doch durch die beigefügten Berichtigungen in die Gegenwart heraufgerückt erscheint. Die meisten (22) sind natürlich deutsch geschrieben: „Ueber Dante" an Blanc (1831); „Ueber das Mißverständniß Dante's" (1824); Recensionen und Berichte über Ruth, Wegele, Rossetti, mehrere ital. Ausgaben der Div. Com., schwedische und russische Uebersetzungen, Kannegießer und Streckfuß, Kopisch, Philalethes u. s. w.; — in italienischer Sprache drei: über die Entstehungszeit der Div. Com., über den unter dem Namen l'Ottimo bekannten Commentar zu derselben, und über eine dem Dante zugeschriebene Canzone beim Tode Kaiser Heinrichs VII.; — lateinisch endlich: De Bartolo a Saxoferrato (1861) und, den Schluß des Ganzen bildend (S. 500—507): Observationes ad Dantis epistolam nuncupatoriam (1855).

Man sieht, wir haben es mit einer Art von Compte rendu zu thun über ein langes, in liebevoller Hingebung dem Dante geweihtes Leben. Das persönliche Interesse tritt aber zurück hinter den Werth des Spiegelbildes, in welchem fast sämmtliche Dante-Studien, welche und wie sie seit 50 Jahren in Deutschland, Italien und durch ganz Europa getrieben worden sind, an uns vorüberziehen. Einzelnes für sich betrachtet kann jetzt werthlos erscheinen, für die Geschichte jedoch ist nichts von dem hier Gebotenen ohne Werth. An dieser Stelle kann natürlich nur auf das Wichtigste, auf das am meisten und das am wenigsten Genügende, näher eingegangen werden.

Das Bedeutendste von dem, was im Buche neu ist, ist die

Abhandlung No. VII, „Dante's Trilogie“ überschrieben, S. 141—182. Der Eingang dazu lautet:

Bei der gegenwärtigen Wiederveröffentlichung älterer Arbeiten über den Dichter der Göttlichen Komödie ist es mir aufs neue zum Bewußtsein gekommen, daß für sie alle, so wie für meine sonstigen Dante-Studien der eigentliche Kern in der ältesten unter ihnen (oben Nr. II) enthalten ist. Was ich sonst auf diesem Felde zu bieten versucht habe, erscheint mir in Vergleich mit den dort entwickelten Grundgedanken mehr nebensächlich, mehr dazu angethan, den Unterbau zu verfestigen, als Neues producirend.

Gehen wir demnach zurück auf No. II: „Über das Mißverständniß Dante's“ (vom J. 1824). Was W. an den neuern Auslegern im Allgemeinen auszusetzen findet, das ist „der unhistorische Charakter ihrer Behandlung. Dante soll für sie modern werden“ u. s. w. (S. 24). Dagegen besteht er darauf:

Dante's Gedicht ist in der Geschichte fest eingewurzelt. — Eine bestimmte Geschichtsanschauung, der entsprechend, die des Gedichtes Erzeugung bedingte, muß der ersten Zeile der Divina Commedia den Weg bahnen, muß den Hintergrund bilden, auf den sie ihre großartigen Gestalten hinbreiten kann (S. 42).

Demgemäß will W. an der traditionellen Erklärung, welche „bereits ein halb Jahrtausend alt“ ist, im Wesentlichen festgehalten haben. Sie

erkennt in dieser Dichtung den den Sünden ergebenen Menschen, den die Lüste hindern, den eingeschlagenen Rückweg zur Tugend zu verfolgen, bis die christliche Religion ihn lehrt, durch das Licht der Vernunft zur Erkenntniß der Sünden und zur Befreiung von ihnen zu gelangen, dann aber selbst, in göttlicher Offenbarung, die Geheimnisse und die Seligkeit der Himmel vor die entzückten Augen führt. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts bestand diese Meinung unangefochten; da bemerkte Dionisi, das Gedicht habe auch einen politischen Sinn. Einzelnen Staaten und Städten insbesondere seien jene Lüste, die Dante als Thiere darstelle, eigen; auch an sie also könne man dabei denken. — Seit der Zeit nun sind die Dämme gerissen: jeder deutet nach eigenem Sinn, und es ist ein wunderlich trauriger Anblick, wie ein jeder mit einem Fetzen der Wahrheit davonläuft (S. 53).

Nach Biagioli rettet die Seele sich selbst durch rein philosophische Speculation; Graf Marchetti läßt den Dichter auf nichts anderes bedacht sein, als wie er aus dem „freudelosen Walde des Exils“ sich den Weg zurückerstreite nach Florenz, von dessen Thoren ihn die trügerischen Guelfen, der ehrgeizige Karl von Valois und der habsüchtige Papst — Panther, Leu und Wölfin — fern halten u. s. w. — „Dieser Verwirrung soll ich nun,“ fährt der Verf. S. 57 fort, „den wahren Grundgedanken der Divina Commedia gegenüber zu stellen, ich soll das Wort auszusprechen versuchen, auf das alle Zeilen des großen Räthsels hindeuten,“ — und ihm entsinkt beinahe der Muth. Doch glaubt er dem Ziele nahe zu kommen durch Betrachtung des Zusammenhanges, in welchem die drei Hauptwerke des Dichters, „Neues Leben,“ „Gastmahl“ und „Göttliche Komödie“ ihm zu stehen scheinen. Daraus ergibt sich ihm folgende Entwicklungsgeschichte:

Die Liebe zu Beatrice — der wirklichen Beatrice Portinari — richtet des Knaben und Jünglings Herz zum Himmel und durchdringt es mit reiner Frömmigkeit. Denn eine Liebe, die durch „die Fülle eines geliebten Geistes, der selber in reiner Andacht Gott ergeben ist,“ in uns angeregt wird, „eine solche Liebe brauchen wir nicht erst eine Allegorie der Frömmigkeit zu nennen, sie ist selbst das Anschauen Gottes auf Erden“ (S. 11).

Die Vita nuova ist das Buch dieser kindlichen und von keinem Zweifel getrübten Frömmigkeit, die keinen Wunsch kennt, als ewiges, preisendes Anschauen der Wunder, in denen Gottes Gnade strahlend sich spiegelt ....

Als indeß Dante die vollen Mannesjahre erreicht hat, wird Beatrice ihm entrissen. Lange klagt er um sie wie um die verlorene Unschuld (Wer kennt nicht die rührenden Klagen um die verschwundene Frömmigkeit: Deh, pellegrini, che pensosi andate? Vita N. c. 41); endlich aber verlockt auch ihn neuer Reiz. In den Blicken eines holden Mädchens glaubt er Beatrice's Liebe und Erbarmen wieder zu finden, sie verspricht ihn theilnehmend zu trösten; aber bald verdrängt das Blitzen ihrer Augen das Andenken der Verstorbenen und sie nimmt sein ganzes Herz ein. Sie ist die Philosophie. Das Amoroso Convivio ist dieser schmerzensreichen Liebe gewidmet. Unruhig und qualvoll ist sie; denn der Friede kindlicher Ergebung ist aus seiner Brust gewichen .... Sie führt ihn zur Speculation über alles, was seinen Blicken sich darbietet. Er ergründet das Wesen der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, des Edelmuthes ...

Dann weist sie ihn auf höhere Ziele hin. Schon hofft er durch sie

in den Sonnenglanz der ewigen Wahrheit hineinblicken zu können, um das Wesen Gottes zu erkennen. Aber bald muß er erfahren, wie unzureichend hier irdische Vernunft, wie verkehrt[1]) der Weg gewesen sei, den er gewählt, wo nur Offenbarung zum Ziele führen konnte. Dem Christenthum hat er sich entfremdet, die drei Tugenden, die unserer Religion so ganz eigen sind, mangeln ihm, und die bösen Leidenschaften, die ihre Stelle einnehmen, reißen ihn zurück in das lichtlose stürmische Leben. Da erweckt die Gnade Gottes den Strahl der Religion aufs neue in seiner Brust; er bereuet den Uebermuth der Philosophie in sich beherbergt zu haben, der alte Glaube, die alte Liebe zu seiner Beatrice erwachen in neuer Tiefe, und an dem Tage, wo der Heiland das Menschengeschlecht erlöste, da wird auch er tief im Innern erlöst (S. 58 ff.).

„Es ist zu bemerken,“ heißt es in der vorletzten Note hierzu, „daß die erste Liebe zu Beatrice sich von der zweiten wie kindlicher Glaube von wissenschaftlicher, auf Forschung gegründeter Theologie unterscheidet;“ und in der drittletzten (S. 64) meint der Verf.: „Seit dem 12. Jahrh. (Abälard) standen rationalistischer Hochmuth (Scholastiker) und ergebener Glaube (Mystiker) sich schroff, wie in unsern Tagen, gegenüber, nur mit dem Unterschiede, daß im Mittelalter auch die Rationalisten sich im Ausdruck nicht über die Offenbarung erhoben, wohl aber das Göttliche nach ihrer Weise sich construirten und entstellten.“

So haben wir denn Vita nuova, Convito und Divina Commedia zusammen als Ein großes Gedicht zu betrachten. Und dieses ist, so schreibt W. an Domprediger Blanc (S. 15), „das allgemeine, ewig wahre Epos unseres geistigen Lebens; es ist die Geschichte der kindlichen Einfalt, des innern Abfalls und des gnädigen Rufes, mit dem Gott uns zu sich zurückführt, der allein Licht, Wahrheit und Leben ist. Der Darstellung nach sind es Erfahrungen im Herzen eines Dichters, der vor einem halben Jahrtausend starb, und doch ist es der Weg, den, bis auf wenige Auserwählte, alle Christen gehen müssen, um zum Heile zu gelangen,“ — namentlich Alle werden wandeln müssen, deren „neuerwachter Glaube“ nun als „das Ergebniß (?) langjähriger Verirrungen und Zweifel gegen äußere Stürme und inneres Schwanken durch tiefsinnige, wissenschaftliche Begründung unverletzbar gewaffnet“ erscheinen soll.

Diese Auffassung der Entwicklungsgeschichte Dante's (und, richtig verstanden, eines jeden Christen, der Rechenschaft geben will von seinem Glauben, 1 Kor. 14, 20; 1 Petr. 3, 15) ist, so versichert uns der Verf. S. 91, anfangs mehrfach, namentlich von Streckfuß, mit Hohn aufgenommen, seitdem besonders von Ruth in Heidelberg immer und immer wieder angefochten worden. Trotzdem hat sie nicht bloß in Deutschland sich „allmählich weitere Bahn gebrochen,“ sondern findet sich bereits „auch in Italien durch Picchioni, Giuliani u. A. eingebürgert.“ In Frankreich trat (nach S. 141) Julian Klaczko in einem „mit vieler Einsicht geschriebenen Artikel“ der Revue Contemporaine vom J. 1854 gegen sie auf. Er meint, jenseit des Rheines sei Witte's „Hypothese“ zur unumschränkten Herrschaft gelangt und in derselben durch alle Angriffe, von unwesentlichen Modificationen abgesehen, nur immer mehr befestigt worden. W. selbst „weiß nur allzuwohl, daß dem nicht so ist.“ Er freut sich deshalb, eine Gelegenheit gefunden zu haben, auf die in früher Jugend skizzirten Ausführungen noch einmal rechtfertigend zurückzukommen.“ Und so gibt er uns denn (S. 142—159) in 58 größern oder kleinern Auszügen aus Vita N., Conv. und Div. C. die Belegstellen zu einer Reihe von 13 Sätzen, von welchen ich nur die vier ersten hier mittheilen und kurz glossiren will.

---

1) Vom Rec. unterstrichen; so auch im Folgenden mehrere Wörter.

I. „Vita nuova und Convivio bezeugen übereinstimmend, daß Dante nach Beatrice's Tode sich durch neuen Reiz verlocken ließ." Man denke nur nicht gleich an sündhaften Reiz, an ein „Verlocken" im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Der Dichter verwahrt sich aufs entschiedenste dagegen (Conv. I, 2: Temo la infamia etc.) „Nicht Leidenschaft," versichert er uns, „sondern Tugend" hat ihm die Canzonen auf die zweite Geliebte eingegeben. Auch sie ist eine gentil donna im strengsten Sinne des Wortes und nähert sich mehr und mehr der verstorbenen gentilissima. Nur bevor er sie recht kannte, war Kampf (battaglia) in ihm, wie er ihn früher auch in Bezug auf die erste Liebe zu bestehen gehabt hatte (V. N. c. 13. 16).

II. „Vita nuova und Div. Comm. bezeichnen diese neue Neigung als Untreue gegen Beatrice." Wann ist denn eigentlich die Untreue eingetreten? Läßt doch, wie wir oben hörten, W. den Dichter sofort nach dem Tode der Beatrice, „wie um die verlorene Unschuld, um die verschwundene Frömmigkeit" klagen. In seinem leidenschaftlichen Schmerze, einem grauenhaften Gemüthszustande (orribile condizione c. 38), verkennt und schmäht der Klagende die „edle" Tröſterin, als wäre sie eine „Gegnerin der Vernunft," da sie doch, nach W. wie nach Dante, die Philosophie d. h. die Vernunft selbst ist. Gegen sie sind die Vorwürfe der Beatrice auf dem Fegfeuerberge eben so wenig gerichtet, als gegen Virgil.

III. „Um ihn von derselben abzuwenden, erscheint Beatrice dem Dichter in Visionen," — wie sie (V. N. c. 3) in blutrothem Gewande sterbend sein Herz mit sich hinaufgenommen hatte in den Himmel, nicht um ihn „abzuwenden" von der Philosophie, sondern damit er sie ins rechte Verhältniß zur himmlischen Weisheit bringe. Nur für sich allein betrachtet, gilt von jener: Hanc occupationem pessimam (vgl. vilissimo pensiero, malvagio desiderio. V. N. 39. 40) dedit Deus filiis hominum ut occuparentur in ea (Eccl. 1, 13); aber auch so noch ist sie dem Salomo eine Gottesgabe, die Beschäftigung mit ihr ein Pflichtgebot.

IV. „Schließlich siegt die Erinnerung an Beatrice, und das Denkmal dieses Sieges ist die Vision der Göttlichen Komödie." Beatrice siegt nicht über die Philosophie, sondern durch sie und weiß ihr Dank dafür. Denn um die Siegerin würdig preisen zu können, gibt der Dichter sich der an sich dürren Wissenschaft, wovon der weise Mann spricht, nach Kräften hin: E di venire a ciò io *studio* (vgl. Conv. III, 12) quanto posso, si com' ella sa veracemente. Erst nach und in Folge dieser Arbeit an der Hand der zweiten Liebe hofft er von der ersten, der wahrhaft „beseligenden," so sprechen zu können, wie bis dahin noch Niemand von ihr geredet hat, und nicht bloß von ihr singen und sagen zu können, sondern sie selbst zu sehen, wie sie verklärt anschaut das Antlitz dessen, qui est per omnia saecula benedictus. So lautet der Schluß der Vita nuova.

Genug damit, um zu zeigen, wie W. sich oft in seinen Schlüssen übereilt oder wenigstens sehr mißverständlich ausgedrückt hat. Nach der langen Reihe von Beweisstellen für seine Anschauung bringt er, scheint es, den Leser in ein schlimmes Dilemma mit den Worten (S. 159):

Täusche ich mich nicht in einem mir kaum begreiflichen Maße, so beweisen die im Obigen aus den drei Schriften des Dichters buchstäblich entlehnten Stellen die Sätze, an welche sie geknüpft wurden, vollständig. Diese lauten, um sie noch einmal kurz zusammenzufassen, dahin, daß Dante nach Beatrice's Tode von deren Andenken, das ihm als Sinnbild lauterer Frömmigkeit gilt, durch eine neue Liebe abgezogen wird. Diese ist, sei es in Wirklichkeit, sei es nur nach des Dichters Versicherung, die Liebe zu philosophischer Speculation. Trotz langen Wartens durch sie zu keinem Frieden gelangend, kehrt er schließlich zu Beatrice zurück, die sich ihm nun zur erleuchteten und kampfbereiten Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen verklärt hat.

In dieser abgeschwächten Fassung lassen sich die Sätze wohl unterschreiben; insofern hätte der Verf. sich nicht getäuscht. Er will aber in der That viel mehr: er will naturnothwendige Feindschaft zwischen der gentil donna und der gentilissima, und begreift es nicht, wie z. B. Dionisi (nach Boethius und dem h. Augustinus) sagen konnte, zur Philosophie im weitesten Sinne des Wortes gehöre auch die Theologie als ihr edelster Theil (la più nobil parte). Das heißt W. so viel als „ganz im modernen Geiste jedwedes philosophische Forschen den Lehren der Theologie nicht widersprechend," es vielmehr „über ihnen" stehend finden (S. 64). Das aber sagt Dionisi nicht; er will nur nicht jedwedes philosophische Forschen, will nicht die Philosophie an sich für der Theologie widersprechend erklärt, sie vielmehr, im engern Sinne des Wortes, als naturgemäße Vorschule zur Theologie, als in dieser gipfelnd, durch sie über sich selbst emporgehoben und hinwiederum sie stützend betrachtet haben [1]). Dem gegenüber ist unser Verf. selbst „modern," und Klaczko sagt ganz recht:

Unter Witte's Händen verwandelt sich der große Dichter des 14. Jahrhunderts plötzlich in einen Faust oder Manfred des neunzehnten . . . . Wir allerdings, die Jetztlebenden, sind längst gewohnt, einen Gegensatz anzunehmen zwischen Vernunft und [Offenbarung, Wissen und] Glauben, die Philosophie für die erklärte Feindin oder doch nur für eine zweifelhafte Freundin der Religion zu halten . . . War es so denn auch im Mittelalter, zu Dante's Zeit, der Zeit des h. Thomas, des h. Bonaventura?

Witte erwiedert (S. 164):

Die zunächstliegende Antwort auf diese Frage ist natürlich, daß, wo wir so bestimmte [?] Zeugnisse, wie die oben angeführten, über unseres Autors Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie haben, es für unsere Zwecke einer Untersuchung darüber, wie das 14. Jahrhundert anderweitig dies Verhältniß angesehen habe, nicht erst bedarf. Hätte seiner Zeit, wie in andern Beziehungen, vorgreifend allein unter den Mitlebenden Dante's Geist den Gegensatz von Glauben und Erforschenwollen in sich entwickelt, so müßte auch das uns genügen. — Es ist aber weiter zu sagen, daß jener Gegensatz, der mit den positiven Religionen gleiches Alter hat [2]) noch in keiner Zeit und fast am wenigsten in der zweiten Hälfte des Mittelalters zum Schweigen gebracht ist. Seit den Kreuzzügen, insbesondere seit den Hohenstaufen, waren im Westen wie im Osten frecher Unglauben, Verhöhnung des Heiligsten, ungeschminkter Materialismus weit verbreitet [3]).

Aehnlich sagt Witte in der Vorrede zu seiner Uebersetzung: „Man täuscht sich, wenn man, wie geschehen ist, diesen von Dante auf das unzweideutigste [?] ausgesprochene Gegensatz von Religion und Philosophie für eine Besonderheit unserer Zeit hält. Nicht nur daß er in allen Zeitaltern wiederkehrt, so trat er gerade im spätern Mittelalter mit besonderer Entschiedenheit hervor." Auch hier folgt dann ein geschichtlicher Nachweis, der aber eben nichts beweist, als daß damals wie jetzt viel Unvernunft sich Vernunft genannt und in den Philosophenmantel gekleidet habe.

Ich glaube nichts Bedeutendes ausgelassen zu haben von dem, was W. zur Unterstützung seiner Meinung von dem Verhältniß der Philosophie zur Theologie bei Dante vorbringt, wenn ich noch folgende zwei oder drei Stellen angeführt haben werde. S. 61 in der Anmerkung heißt es:

Wie trügerisch das Licht der Philosophie und warum es dies ist, sagt Beatrice im Parad. 29, 85:

Ihr geht nicht Eines Wegs, wenn ihr auf Erden
Philosophirt, so sehr verlockt die Liebe
Zum Schein euch und das Denken, das er blendet.

---

1) Quamobrem ipsa quoque *animi medicina*, quae divina providentia et ineffabili beneficentia geritur, *gradatim distincteque* pulcherrima est. . . . Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat. . . Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem? *Aug.* de vera religione c. 24. 39.

1) „Der Kampf zwischen Christenthum und menschlicher Weisheit macht das Geheimniß der Weltgeschichte aus." Göthe.

2) *Ern. Renan*, Averroès et l'Averroïsme p. 223: La pensée veritablement *incredule*, le rejet non pas de tel ou tel dogme, la croyance que toutes les religions se valent et sont toutes des impostures, ne se trouve bien caractérisée qu'au XIII. siècle.

Der Unterricht, den der Dichter in der Schule der Weltweisheit genossen, verleiht ihm nicht, sondern raubt ihm das Verständniß der göttlichen Wahrheiten, die Beatrice ihm offenbart. Darum antwortet diese ihm (Purg. 33, 85) auf die Frage, weshalb ihre Rede für ihn so dunkel sei:

Damit du würd'gen lernst die Schule, welcher
Du folgtest, und wie wenig ihre Lehre
Im Stand ist, meinem Wort zu folgen,
Und seh'st, wie Gottes Wege von den euren
So weit entfernt sind, als von eurer Erde
Der Himmel absteht, der am höchsten eilet.

S. 158 werden dieselben Stellen angeführt mit den etwas schwächern Folgerungen:

Die Lehren der Weltweisen befehden einander und verwirren, statt Licht zu geben. — Nicht geschärft, sondern getrübt wird der Blick durch den Unterricht in menschlicher Weisheit, so daß ihm das Verständniß göttlicher Weisheit nun schwerer wird als zuvor.

Der unbefangene Leser wird einfach sagen: Beatrice warnt vor Ueberhebung der subjectiven Vernunft, vor Scheinweisheit und Willkür im Philosophiren; sie mahnt im Anschluß an bekannte Stellen der h. Schrift zur Demuth und Bescheidenheit im Forschen nach den höhern Dingen und in der Schätzung dieser oder jener Schule. — Ein ganz besonderes Gewicht legt der Verf. (S. 169) auf den Umstand,

daß sich Dante in seinen philosophischen Forschungen durch den Zweifel gehemmt sah, ob der Urstoff aus dem göttlichen Intellect hervorgegangen sei (se la prima materia degli elementi era da Dio *intesa*), oder ob er schon vor der Schöpfung bestanden und durch diese nur Gestalt bekommen habe. — Es ist diese letzte Behauptung (aeternitas materiae) eine der bekanntesten Irrlehren des Averroës und seiner Anhänger (fieri est mutari) gegenüber der orthodoxen Lehre der Erschaffung aus nichts (creatio ex nihilo). Im Kampfe gegen den Araber sieht Thomas von Aquin eine Hauptaufgabe darin, eben diesen Irrthum des Gegners auf das energischste zu bekämpfen. Wenn nun Dante in diesem Streite zweier Meinungen, von denen die eine, zu welcher er sich demnächst auch in der Göttl. Kom. (Par. 29, 22) bekennt, die unzweifelhaft orthodoxe war, zu keiner Entscheidung zu kommen wußte, so müssen wir sagen, daß auf jener Stufe seiner Entwicklung ihm kirchliche Lehre und Averroës noch als zwei gleichgewichtige Autoritäten neben einander standen, daß er also von seinem damaligen Standpunkte aus gleich den scholastischen puri philosophi vermocht hätte, den gleichen Satz für theologisch wahr und für philosophisch falsch zu erklären.

Was ist Wahres an der Sache? Ich muß den ganzen Passus hersetzen, aus welchem W. so weitgehende Schlüsse zieht. Im Eingang zum vierten Tractate des Convito sagt Dante:

E, conciofossecosachè questa mia donna un poco li suoi dolci sembianti trasmutasse a me, massimamente in quelle parti, ove io mirava e cercava se la prima materia degli elementi era da Dio intesa, per la qual cosa un poco da frequentare lo suo aspetto mi sostenni, quasi nella sua assenza dimorando entrai a riguardar col pensiero il difetto umano intorno al detto errore (dell' umana bontà, in quanto in noi è dalla natura seminata, e che nobilitade — gentilezza — chiamar si dee).

Der Zusammenhang ist folgender: Der Dichter klagt, die lieblichen Züge seiner Herrin — der speculativen Philosophie — haben sich ihm, als er gewisse Fragen an sie gerichtet, verdüstert gezeigt; ja, ganz schreckhaft seien sie ihm erschienen (disdegnosi e feri heißt es in der Canzone), da er Aufschluß von ihr verlangte über die Natur und den Ursprung der Materie. Darum wolle er sich eine Zeit lang von ihr fern halten und inzwischen, um nicht ihrem ärgsten Feinde, dem Müßiggange, zu verfallen, sich mit einer näher gelegenen, praktischen Frage beschäftigen, indem er das Wesen des Adels, was bei den Menschen vile und was non vile i. e. nobile heiße oder heißen sollte, zu erörtern unternehmen. Die Philosophie an sich, die menschliche Vernunft, weiß also entweder nichts oder will dem Dante nur jetzt noch nichts sagen über die Urmaterie und ihr Verhältniß zum Schöpfer; dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam vel nosse ignorando, vel ignorare noscendo, sagt ja auch der h. Augustinus Conf. XII, 5. — Von dem „oder ob der Urstoff schon vor der Schöpfung bestanden habe," ist bei Dante mit keiner Silbe die Rede. Das da Dio intesa wird zwar nicht mit Unrecht, wie von Witte so von Andern, dem „geschaffen" gleich gesetzt; Fraticelli beruft sich dafür auf Suarez; man kann dabei aber auch an Ausdrücke, wie adducor ut dicam, neminem posse videre tenebras; non absurde dicitur, intelligi non posse stultitiam (*Aug.* de ord. II, 3) denken; am natürlichsten ist es jedoch, das intesa nach Conv. III. 12 zu erklären: Che se Iddio fece gli angeli buoni e li rei, non fece l'uno e l'altro per *intenzione*, ma solamente gli buoni, seguitò poi, fuori d'intenzione, la malizia de' rei etc. So ist nach Origenes die materielle Schöpfung, zwar von Gott, in oder mit der Zeit entstanden, aber nur in Folge der Sünde, als Strafe für dieselbe und zur Rettung des Sünders, nicht ganz der Idee der Schöpfung entsprechend, sondern eine Verdüsterung, Degenerirung derselben. So wird auch von Gregor von Nyssa (de creatione hominis c. 17) die Trennung der Geschlechter in der Menschheit nicht als von Gott ursprünglich intendirt bezeichnet. Mit solchen Zweifeln und wohl auch Irrungen ist Dante gewiß noch weit genug entfernt geblieben von der Thorheit, „den gleichen Satz für theologisch wahr und für philosophisch falsch zu erklären."

Es ist keine angenehme Sache, einem Manne wie Witte gegenüber, nach williger und dankbarer Anerkennung seiner hohen Verdienste um die christliche Deutung der Divina Commedia, nicht bloß dies oder jenes von dem, was er gesagt hat, ungenügend finden und tadeln, sondern seine Lieblingsidee wenigstens in der Art und Weise, wie er sie entwickelt hat, für wesentlich mangelhaft erklären zu müssen. Vor 370 Jahren und ein halbes Jahrzehnt noch früher, da war es leicht, dem Columbus nachzuweisen, daß die Antillen nicht zu Asien gehörten, welches er gefunden zu haben glaubte, und daß er in mancher dunklen und stürmischen Nacht seinen Weg auf der Seekarte ganz verkehrt bezeichnet habe. Witte hat ein neues Land nicht entdeckt und nicht entdecken wollen; nur aufgedeckt hat er und als goldreich erwiesen, was den Augen der Zeitgenossen entschwunden war. Aber die gerade Richtung, in welcher Raphael den Dante neben Bonifaz VIII. der Sonne des Lebens im Sacramente des Altars zuschreiten ließ, sie hat W. nicht einzuhalten vermocht; auch meint er immer noch anderswo angelangt zu sein, als wo er es wirklich ist. Witte's Bedeutung und mehr noch die Bedeutung Dante's für seine Zeit und für alle Zeiten, ganz besonders aber für jeden katholischen Theologen in unserer Zeit macht es nöthig, hier noch etwas näher auf die Sache einzugehen. (Schluß folgt.)

Spellen. Schündelen.

Bunsen.

Christian Karl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe. Deutsche Ausgabe, durch neue Mittheilungen vermehrt von **Friedrich Nippold.** Zweiter Band: Schweiz und England. Leipzig, F. A. Brockhaus 1869. XII u. 540 S. 8. 3 Thlr.

Der vorliegende zweite Band von Bunsens Biographie und Denkwürdigkeiten (über den ersten s. Sp. 19) behandelt zunächst seinen ersten Aufenthalt in England (1838—1839), wo er, nach seiner verunglückten diplomatischen Wirksamkeit in Rom, als Märtyrer der protestantischen Sache gefeiert ward (S. 1—90), dann sein Leben in der Schweiz (1839—1841) als außerordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister Preußens bei der Eidgenossenschaft (S. 91—157), ferner seine regen Bemühungen bei der Gründung des englisch-preußischen Bisthums in Jerusalem (S. 158—207), deren nächster Erfolg im J. 1841 seine Ernennung zum Gesandten in London war. Seine dortige diplomatische, kirchlich-politische und schriftstellerische Wirksamkeit

und seine Betheiligung an den Ereignissen der deutschen Revolutionsjahre wird bis 1849 in den letzten Abschnitten des Bandes (S. 208—500) sehr ausführlich geschildert. In einem Anhang S. 501—539 erhalten wir Auszüge aus neun politischen Denkschriften, welche Bunsen in den Jahren 1848—1849 abfaßte.

Bunsen trug sich bekanntlich sein Leben lang mit vielerlei kirchlichen Projecten: so gehörte z. B. zu seinen „Lieblingsgedanken" die Ausführung evangelischer Colonieen, die „auf Grund des altgriechischen Princips" gebildet werden sollten (S. 112); eine andere „Lieblingsidee" war, „man möge für die Juden einen jüdisch-christlich-apostolischen Synagogendienst [gewiß etwas ganz Neues!] einrichten, mit Schule, hebräisch oder in der Landessprache, und damit der rabbinischen Synagoge gegenübertreten" (S. 114); eine Zeitlang hatte er auch die Idee, daß der König von Preußen Californien ankaufen und dorthin Missionäre senden sollte u. s. w.; aber seine „stärkste Begeisterung" gehörte dem englisch-preußischen Bisthum in Jerusalem, von dem er die Protestantisirung des Morgenlandes erhoffte. „Gottlob," schrieb er darüber am 11. April 1842, „die Arche der Kirche ist gelandet auf ihrem Ararat; das war die große Aufgabe des Glaubens, jetzt ist Alles leicht. In England hat Jerusalem schon in der Wiege Rom gewürgt, wie Hercules das Schlangenpaar" (S. 235). Interessant sind seine Betrachtungen über das vollendete Werk:

Aber nun steht Europa, ja Amerika und das Morgenland fragend da und blicken auf den König forschend und fragend. Nicht ein großes Wort hast du gesprochen, scheinen sie zu sagen, ein großes Werk hast du gethan: an des Heiligthum hast du die königliche Hand gelegt, in das Rad der Weltgeschichte hast du eingegriffen. Was willst du thun? Was hast du im Sinn? Und während sie auf die Antwort horchend warten, bald von diesem bald von jenem Hauche des tausendzungigen Gerüchtes getrieben, denken sie weiter und sagen in ihrem Herzen: „Thust du nichts weiter, so brechen wir den Stab über dich im Namen der Weltgeschichte; thust du nicht das Rechte, so jammern wir über dich und über unsere Kinder, und wenden unsern Blick ab von dir in die wirre Gegenwart." Und was ist das Rechte? Wollte der edle Fürst so wieder fragen, so würde ihm die Seele erstarren im Mißklange der Widersprüche von nahe und von fern, wenn er auf den Buchstaben horchte. Und doch klingt heraus aus diesem Mißklange der Einklang des Verlangens und Sehnens der geängsteten und verwirrten Menschheit; doch schlummern in ihm Töne des Lebens im Gebet von Millionen Christenherzen; doch zeugen auch die Widersprüche von dem Lichte von oben, das tausendfach gebrochen aus der Menschenbrust widerstrahlt. Der König weiß, was er will, das hat ihm Gott gegeben (S. 215).

Uebrigens stimmen nicht alle hier mitgetheilten Nachrichten über die Gründung des Bisthums mit dem, was anderweitig darüber bekannt geworden, z. B. nicht mit der officiellen Erklärung des Erzbischofs von Canterbury, daß er im Einverständniß mit den übrigen englischen Prälaten vornehmlich deshalb auf den von Deutschland her gemachten Antrag eingegangen sei, weil eine solche Verbindung den Weg bahnen könne, die Lutheraner und Calvinisten des Continents „zur Religion der englischen Kirche überzuführen," eine „wesentlichere Einheit der Disciplin und Doctrin zwischen der englischen Kirche und den weniger vollkommen constituirten" protestantischen Kirchen Europa's zu erzielen[1]). „Wenn man auf dem Festlande vielfach verbreitet und geglaubt hat," sagt Bunsens Wittwe S. 166, „B. sowohl als sein königlicher Herr wollten auf geheimen Umwegen den Episkopat und bischöfliche Ordination in Preußen einführen, so ist dies ein unbegründeter, durch keinerlei Handlung oder auch nur Vorschlag unterstützter Verdacht;" aber B. erklärte doch schon im J. 1833, daß jetzt zur Einführung der Episkopalverfassung im ganzen Umfang des preußischen Gebietes Vorbereitungen gemacht würden, und die Schwierigkeit nur in der gegenwärtigen Geistlichkeit liege, die sich einer Reordination nicht unterwerfen wolle[1]).

Wie wir schon in der Besprechung des ersten Bandes hervorhoben, hatte B. lange Zeit große Vorliebe für die englische Kirche; später aber erkaltete seine „Zuneigung zum englischen Kirchensystem," und „dies lag daran, daß die Schattenseiten und der theilweise Verfall einer fortwährenden Beobachtung nicht wohl verborgen bleiben konnten. Das Ideal, welches er sich, bevor er Einwohner des Landes war, gebildet hatte und lebhaft bewunderte, hat er auch bis an das Ende bewundert, und nur beklagt, daß die Menschen so viele eigene Erfindungen in das Gebäude hineingebracht hätten, welches unter göttlicher Einwirkung so stattlich aufgerichtet worden sei" (S. 183). Im J. 1847 schrieb B. aus London:

Die hiesige Kirche hat sich selbst gerichtet durch ihre theils geistlose Auffassung, theils pfäffische Bekämpfung der schönen königlichen Stiftung, des Bisthums zu Jerusalem, und durch die Abweisung aller geistigen Auffassung ihrer liturgischen wie verfassungsmäßigen, geschichtlichen Grundlagen. Das Gute, das in ihnen als Keim und roher Anfang lag, hat sie zerstört, indem sie darin ein zur Seligkeit nothwendiges, göttliches Wesen anerkannt wissen wollte. Nun geht sie ihrem Untergange mit raschen Schritten entgegen (S. 405).

Und schon im J. 1843 schrieb er:

Geht man aus den parlamentarischen Schranken heraus, so findet man, daß in der Nation selbst eine ernste Stille herrscht über das, was da kommen wird und was man thun soll. Keine dumpfe der Theilnahmlosigkeit oder der Verzweiflung, aber doch ein seltsames Gefühl von Rathlosigkeit im Angesicht erschütternder Zeiten. Man mißtraut sich selbst und Andern — ganz gegen den englischen Charakter — weil man an sich und an Andern, an eigener und fremder Weisheit irre wird. . . John Bull wird irre an seinem eigenen common sense, dem Instinct seines Lebens. Tausende schreiben und prophezeien von dem bevorstehenden Ende der Welt. Es darf als Zeichen der Zeit vom Staatsmanne nicht unbeachtet bleiben, daß nicht allein mehr als je vorher die letzten Zeiten angekündigt werden und das nahe Ende der Welt in vielen Predigten und Büchern vorhergesagt wird, sondern daß sehr Viele, namentlich in den gebildeten Ständen, und zwar von verschiedenen Parteien, daran glauben. Es gibt kein Ereigniß der letzten Jahre, welches nicht mit schwärmerischem Scharfsinne ausgebeutet wird für irgendeine Stelle Daniels oder der Offenbarung, und dies sogar im Schooße der englischen Landeskirche, welche sich doch im Allgemeinen bisher dem apokalyptischen Treiben der schwärmenden Secten entgegengesetzt hat. Solche Verirrungen des Verstandes sind allerdings nur wichtig als Zeichen der Zeit. Aus allem Angedeuteten aber geht hervor, daß in den Grundfesten des gemeinschaftlichen Lebens sich ein Zweifeln und Schwanken kundgibt, welches dem englischen Wesen seit anderthalb Jahrhunderten ganz fremd ist (S. 305).

Sonderbar lauten folgende Sätze:

Das Ansinnen der jetzigen Führer in Schottland, denen jedoch die Nation sich nicht anschließen wird, ist wesentlich nichts Anderes als die Anmaßung des Erzbischofs von Köln im Jahre 1837: die Kirche soll gegen den Staat die Entscheidung haben, ob eine Sache geistlicher, also kirchlicher Competenz sei oder nicht, und die oberste Behörde (Gemeinde oder Papst) soll keine Gründe für ihre Entscheidung angeben dürfen, weil der Geist Gottes untrüglich ist und die Gemeinde Gottes von Niemand gerichtet werden kann. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheinen die geistigen Bewegungen auf dem kirchlichen Gebiete in allen drei Theilen des Königsreiches auf eine überraschende Weise als innerlich dieselben. Sie sind nämlich alle wesentlich papistisch oder hyperkirchlich: in Schottland demokratisch, in England aristokratisch-priesterlich, in Irland romanistisch (S. 308).

Was B. über Irland sagt, verdient gegenwärtig nach dem Parlamentsbeschluß über die Aufhebung der irischen Staatskirche doppelte Beachtung:

Als im Jahre 1830 der Reformsturm das Reich erschütterte, war die Frage nach der Art der Beschwichtigung durch die Wahl des Ministeriums aus einer der beiden Staatsparteien ausgesprochen. Die eine verweigerte, die andere rieth an, was gefordert wurde. Jetzt aber wird nichts gefordert, als daß die Regierung das unbekannte Heilmittel für den Schaden finde, der sich allenthalben kundgibt; denn dieser

1) Vergl. die ‚Times' vom 8. Jan. 1842.

1) Vergl. Remains of the late Rev. R. Hurrell Froude (London 1838) I, 302.

Schade ist in den unsichtbaren Grundfesten des gemeinsamen Lebens, und zeigt sich wie böse Säfte in allen Theilen des Reiches und bei allen Gelegenheiten. Sieht man sich nun nach den Staatsmännern um, die an der Spitze einer jener beiden Parteien stehen, so muß man sagen, daß Lord John Russell zu den Grundfragen sich ebenso verneinend oder rathlos verhält, wie Sir Robert Peel, abgesehen davon, daß er jetzt ein unmöglicher Minister ist; auch ist klar auf der andern Seite, daß Peel das Heillose einiger Zustände ebenso tief fühlt als Russell. Keiner von Beiden will z. B. die irländische Kirche aufheben, noch weniger das Eigenthumsrecht durch eine Art von agrarischem Gesetz gefährdet, am wenigsten die Union aufgehoben wissen; keiner wagt in einer Vereinbarung mit Rom und in Besoldung der Geistlichkeit die Panacee zu finden, die man sucht, und doch sehen Beide, daß es nicht so bleiben kann, wie es ist. . . Die Nemesis hat hier den Knoten fast unauflösbar verwirrt; Recht ist aus Unrecht geworden. Empörung hat Confiscation des größten Theils des Eigenthums hervorgerufen; der Besitz Rechtens bei der Kirche und bei Edelleuten beruht auf Gewalt und bringt das Volk zur Verzweiflung. Es genügt nicht mehr zu sagen: der Zehnte wird nicht vom Privateigenthume gezahlt, denn alles Eigenthum ist mit dieser Auflage geschenkt oder verkauft. Das innerliche Rechtsgefühl empört sich dagegen, daß eine für die Volkserbauung und Erziehung gestiftete Gabe sechs Siebenteln des Volkes nicht zu Gute kommen soll. Auch hier heißt es: „höchstes Recht, höchstes Unrecht!“ Es ist aber sehr schlimm, wenn ein Volk sich dergleichen sagt. Und welch ein Volk, bei aller Wildheit, Roheit und Leidenschaft! Die Geschichte wird es als einen bewunderungswürdigen Zug melden, daß ein einziger Mann, Pater Mathew, ein redlicher Priester, wenngleich er den Demagogen vorgearbeitet, eine Million Trunkenbolde vom Branntwein so entwöhnt hat, daß die meisten Branntweinschenken Bäckerläden geworden sind. Mit einer solchen geistigen Kraft — die sich nun schon Jahre lang bewährt — kann ein solches Volk, unter dem Schutze einer fremden freien Verfassung, das Unglaubliche thun. Auf der andern Seite, wer kann leugnen, daß die jetzige Bewegung England nichts vorschlägt, ja nichts von ihm annehmen will, weder für Volk noch für Geistlichkeit? daß sie alles Recht und Eigenthum angreift? daß sie verkennt, was von England seit der Union für England [Irland] geschehen ist? O'Connell hat den Geist der Millionen aufgerufen; er wird ihn nicht beschwören können, wenn er auch will. Wer kann es anders als durch Gewalt? Und was macht Gewalt besser? So ist Großbritanniens Zustand, wenn man Phrasen und Parteiansichten beseitigt (S. 304. 309).

Die Fortschritte des „Romanismus“ in England waren B. in ganzer Seele widerwärtig, wie denn überhaupt auch in diesem Bande seiner Biographie seine innerste Abneigung gegen Rom und alles Katholische sich oft wieder in den heftigsten Aeußerungen Luft macht. So nennt er z. B. die h. Messe den „Schwanz des Drachen“ (S. 244), die österliche Communion erklärt er mit Calvin für „eine Erfindung des Satans“ (S. 276), und bei dem Ausspruch seiner Besorgnisse für die Zukunft des Protestantismus in Frankreich enthüllt er seine eigenste Gesinnung in den Worten, daß derselbe „dem Teufel und dem Papste“ unterliegen könnte (S. 153). Sehr charakteristisch sind seine Urtheile über Ronge's deutsch=katholischen Humbug und das „Leipziger Concil,“ welches letztere ihm freilich als eine „traurige Fehlgeburt“ erschien; „aber,“ betheuert er, „das Kind, das da geboren werden soll, ist doch das von dem Drachen in die Wüste gerettete Kind der Offenbarung; es ist doch das Kind der Ewigkeit, welches in die Zeit sich senken will. Christus will doch Staat werden, wie er vor 18 Jahrhunderten Mensch geworden“ (S. 312), wobei wir an die Erklärung erinnern wollen, welche Dowiat, einer der Führer der deutsch=katholischen Bewegung, am 4. Nov. 1848 in die Berliner Zeitungen einrücken ließ: „Ich habe die religiöse Bewegung stets nur als Mittel zu social=politischer Agitation betrachtet. Jetzt ist die Maske und folglich die ganze religiöse Bewegung unnöthig.“ B. verlangte „unbedingte Toleranz,“ gleichzeitig aber die „Ausweisung aller Jesuiten“ (S. 402); denn, sagte er, „Jesuitismus und Radicalismus sind zwei Teufelsmasken des Einen zerstörenden Geistes, aber jener vergiftet den Keim und redet im Namen Gottes. Der Flügelschlag der Zeit übertönt alle kleinlichen Rücksichten“ (S. 374). Ueber Lola Montez heißt es S. 356: „Besser Lola, als Loyola, und besser Montes als ultra montes.“

Seine eigene „Kirche der Zukunft“ (als deren Bekenntniß nicht eine bestimmte, positive Lehre, sondern das im steten Wechsel begriffene religiöse Bewußtsein der Gemeinde gelten soll) erachtete er als das religiöse Universalmittel der Menschheit. Am 18. April 1845 schreibt er an von Usedom:

Ich fühle sehr gut, daß die sogenannten Praktiker und Politiker, die Vielweisen, noch nie ein Wort gesagt oder eine That gethan haben, welche bewiese, daß sie auch nur wüßten, wo Vetter Michel und seine Tante, die Gemeinde der Christenheit, der Schuh drückt. Das aber weiß ich . . . Ja, von der Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Grundidee meines ganzen kirchlichen Lebens und Strebens, auch in Beziehung auf die Verfassung, bin ich so vollkommen überzeugt, daß ich mein Leben dafür lassen würde, und daß ich meinen Namen gegen irgend einen einsetzen will bei der Nachwelt, daß die Verfassung der Kirche der Zukunft im Wesentlichen keine andere sein werde, als die ich angedeutet, vielleicht begründet (S. 213).

Er hatte aber allerlei Zuversichten, wie er denn z. B. auch einmal schrieb: „Ich kann jetzt beweisen, daß das menschliche Geschlecht nicht älter als 25,000, nicht jünger, als 20,000 Jahre ist!“ [1])

Zum Schlusse noch die Mittheilung, das Herr Prof. Nippold in der Vorrede des vorliegenden Bandes so gütig gewesen, unser Referat über den ersten Band als ein Product der „jesuitisch=ultramontanen Partei“ zu bezeichnen: in den ‚Kölnischen Blättern‘ hätte diese Partei „den Chorus begonnen,“ und wir seien „der vorgeschriebenen Spur“ gefolgt; auf die eigene „Taktik“ dieser Partei könne er nicht eingehen, habe jedoch im März= und Aprilheft der ‚Preußischen Jahrbücher‘ in einer zusammenhängenden Darstellung der Kölner Wirren „die einzige Antwort, die überhaupt gegeben werden konnte,“ bereits ertheilt. Aber diese Antwort, die wir genau durchgelesen, entkräftet oder berichtigt auch nicht eine einzige Zeile unseres Referats, und wir möchten Herrn Nippold vorschlagen, lieber eine andere „Antwort“ zu geben, z. B. bezüglich jener im ersten Band S. 456 vorgebrachten Schaudergeschichte, wonach die protestantische Gemeinde in Bonn „etwa siebzig Jahre vor der preußischen Besitznahme einfach aus dem Wege geschafft wurde durch eine Noyade, wie die von Nantes während der französischen Revolution, indem eine Anzahl von Individuen von allen Altersclassen, ihren Geistlichen an der Spitze, mit Gewalt in Boote geschleppt und an einer bestimmten Stelle im Rhein ertränkt wurde.“ Diese Schaudergeschichte, die den ganzen rheinischen Volksstamm, der eine solche Grausamkeit nicht geduldet oder nicht ungeahndet gelassen hätte, beleidigt, ist seitdem in verschiedenen kirchenfeindlichen Blättern mit großem Behagen aufgetischt worden, (mit demselben Behagen wie die fast gleichzeitig von Bergenroth erfundene Torturirung der unglücklichen spanischen Juana durch ihren „diabolischen“ Sohn Karl V.) und sie ist doch weiter nichts als eine Erfindung confessioneller Parteileidenschaft. Wir haben

---

1) A Memoir of Baron Bunsen II. 377, citirt nach dem ‚Grenzboten‘ Jahrg. 1868, 2. Sem., Bd. 1, 493. Aus dem Artikel: „Baron Bunsen on the Danish Protocol“ in der Diplomatic Review vom 7. Juli 1869 geht hervor, daß die zweite Ausgabe des englischen Originals unseres Werkes einigermaßen in usum Delphini eingerichtet worden. Es fehlen in dieser neuen Ausgabe eine große Anzahl wichtiger Stellen, z. B. aus einem Briefe Bunsens an seine Frau, über den Zweck der Reise des russischen Kaisers Nicolaus nach England im Jahre 1844 (Deutsche Ausgabe II, 263), ferner aus dem Briefe Bunsens an Sieveking vom 24. Nov. 1846 (Deutsche Ausgabe II, 350) über „die Krakauer Sache, diese unselige Verletzung der Verträge, diesen politischen Wahnsinn für zwei oder drei Mächte,“ wo die Worte ausgelassen sind: „Rußland hat die ganze Sache gemacht für sich und für Frankreich. Es wollte eine Sanction für das, was es gethan und thun will — Einverleibung, das Einzige, was es im Königreich (Polen) noch nicht gethan. . . . Es ist hier (in England) nur Eine Stimme des Weherufs. Peel ist tief betrübt über die Sache an sich, und dann über die tragische Entwicklung des gegenwärtigen Augenblicks. Sie zerstört unsere schönsten Aussichten.“ Andere Stellen, die in der neuen englischen Ausgabe unterdrückt worden, beziehen sich auf Schleswig=Holstein u. s. w.

sie in unserm Referate für eine solche erklärt und des Nähern dafür auf einen Aufsatz in den ‚Kölnischen Blättern' verwiesen, und Herr Nippold sollte es nun als seine Aufgabe ansehen, entweder den Beweis der Thatsache anzutreten, oder zu widerrufen. Allgemeine Redensarten über die „Taktik" der „jesuitisch-ultramontanen Partei" reichen hier nicht aus.

Frankfurt a. M. Joh. Janssen.

Dogmatik?

Der Stern des neunzehnten Jahrhunderts. Der heilige Joseph. Sein Leben. Von **J. Bouvy,** Priester der Congregation des hh. Erlösers. Uebersetzt aus dem Niederdeutschen. Mit einem Vorworte von Dr. J. Th. Laurent, Bischof von Chersones i. p. i. Aachen, Jacobi & Co. 1869. 4 Bl. 168 S. 8. 12 Sgr.

S. 17 wirft der Verf. die Frage auf: „ob der h. Joseph vor der Geburt von den Flecken der Erbsünde befreit wurde." Nachdem er Congruenzgründe für die Bejahung dieser Frage angeführt, bemerkt er S. 30, Sicherheit könnten wir allein durch die Offenbarung, und folglich, da die h. Schrift darüber schweigt, bloß aus der Ueberlieferung gewinnen. Auf die Frage: „besteht diese Ueberlieferung bezüglich der Reinigung des h. Joseph?" wird dann geantwortet:

Wir können und dürfen in dieser Hinsicht nicht entscheiden; sicher aber ist es, daß Viele bei der Frage, ob eine Wahrheit in der Ueberlieferung enthalten sei oder nicht, sich eine falsche Vorstellung machen. „Es gibt Schriftsteller, so schrieb der zu früh entschlafene Bischof [Malou] von Brugge, die der Meinung sind, es könne bloß dann die Ueberlieferung als Beweis einer Wahrheit dienen, wenn man dieselbe durch eine Reihenfolge von ausdrücklichen Zeugnissen durch alle Jahrhunderte zu unterstützen im Stande sei. Diese Annahme ist jedoch eine entschieden unrichtige, wenn nicht gar eine Irrung. Die Kirche lebt, und sie lebt kraft des Lebens Jesu Christi, dessen Leib sie ist, sie lebt kraft des Lebens des h. Geistes in ihr, dessen Braut sie ist. Sobald in der h. Kirche etwas allgemein angenommen wird, so ist das allgemeine Zeugniß der lebendigen Kirche ein unfehlbarer Beweis, daß diese Wahrheit in der Ueberlieferung enthalten ist, und zwar unabhängig von irgend einem Denkmal des Alterthums." Wissen wir also nicht, ob die Reinigung des h. Joseph von Anfang an ausdrücklich gelehrt wurde, so ist es dennoch sicher, daß man seit Jahrhunderten unter besonderer Leitung des h. Geistes . . . die Auszeichnung des Nährvaters überall zu verkünden begann . . . Ich werde hier einige Schriftsteller zur Unterstützung dieser Ansicht anführen.

Der älteste ist Gerson, welcher sagt: **Maria sicut fuit in utero sanctificata priusquam nasceretur, ita de Ioseph virginali viro suo pia credulitate credi potest, quamvis non omnino scitur.** Dann folgen „der durch seine öffentliche Widerlegung der Irrthümer Luthers so berühmte Eckius, sowie der verdienstvolle Gottesgelehrte Collet," die Jesuiten Binet und Coret und einige Andere. — S. 34 heißt es weiter:

Wie viele andere Vorrechte folgten diesem ersten! Denn steht einmal die Annahme fest, daß Joseph . . . in dem Schooße seiner Mutter geheiligt war, so ist es nicht schwierig, zuzugeben, daß in ihm die böse Begierlichkeit erloschen oder vollkommen unterdrückt war. . . Rechne man dazu noch den frühzeitigen Gebrauch der Vernunft, sogar von dem Augenblicke der Reinigung an . . . Welch' ein Schatz von Heiligkeit und Verdiensten für Joseph, wenn er schon von jenem Augenblicke an der Gnade entsprechen konnte!

Laut S. 124 „können wir auch (nach Suarez) einer frommen Meinung gemäß den h. Joseph bereits als mit Leib und Seele verherrlicht im Himmel erachten."

In der Einleitung versichert der Verf. S. 8: er werde „keine unbegründeten Meinungen, die wohl zuweilen aus Schriftstellern ohne Autorität oder aus apokryphischen Büchern angeführt werden, in sein Werkchen aufnehmen." Wo aber „zwei verschiedene Ansichten auftreten," da werde er, „falls sie beide die Wahrscheinlichkeit für sich haben, mehr auf die Allgemeinheit der Ansicht als auf den Grad der Wahrscheinlichkeit sehen und daher vorzugsweise dasjenige annehmen, was unter dem christlichen Volke im Allgemeinen mehr geglaubt werde."

Reusch.

Literarische Notizen.

— Zur dogmengeschichtlichen Literatur des laufenden Jahres haben wir noch zu verzeichnen eine als Habilitationsschrift erschienene Abhandlung des Dr. J. Stahl in Würzburg [1]), welche in zwei Theilen von der Existenz und von dem Wesen und den Eigenschaften der natürlichen Gotteserkenntniß handelt. Der Verf. hat das einschlägige Material mit großem Fleiße zusammengetragen und durchgängig mit richtigem Tacte verwerthet. Dabei muß jedoch bemerkt werden, daß in Bezug auf Akribie, Tiefe und formelle Durchbildung die vorliegende Darstellung nicht gerade den strengsten Anforderungen genügt. Im Anhange S. 141—165 sind „einige Actenstücke betreffs des Traditionalismus und Ontologismus" mitgetheilt, welche sich mit Ausnahme des letzten auf die bekannte Löwener Angelegenheit beziehen. S.

— **Von C. Berthold** ist eine Sammlung von „Darstellungen aus der Natur, insbesondere aus dem Pflanzenreiche" erschienen [2]). Der Verf. dürfte manchen Lesern dieser Blätter schon durch seine Arbeiten in der Zeitschrift ‚Natur und Offenbarung' vortheilhaft bekannt sein. Diese Darstellungen aus der Natur, die hier nach einer genauern Ausarbeitung und mit Hinzufügung mehrerer neuen Artikel wiedergegeben werden, sind bereits mit Nutzen und Vergnügen gelesen worden, und werden ihren Reiz auch sicherlich sobald noch nicht verlieren. Der Verf. hat sich mit denselben einen neuen, viel versprechenden Weg angebahnt, auf dem er, in der begonnenen Weise rüstig fortschreitend, noch viel Ausgezeichnetes leisten wird. Wir müssen diese Arbeiten um so dankbarer aufnehmen, da in denselben ein wahrhaft frommer, christlicher Sinn herrscht, der uns um so wohlthuender anweht, je unsauberer die Fluth naturhistorischer Schriften ist, womit wir in unserer Zeit überschüttet werden. Diese Naturschilderungen sind ferner in hohem Grade geeignet, Natursinnigkeit und Verständniß der Natur zu wecken oder zu heben und zu vermehren. In zutreffender, blühender Sprache werden nach einer Einleitung über die christliche Naturauffassung, die wir besonders mit Interesse und Befriedigung gelesen haben, folgende Gegenstände geschildert:

I. Natur- und Vegetations-Bilder aus Westfalen: Der Kahle Astenberg, die Bruchhauser Steine und der Wasserfall bei Ramsbeck, die Flora des Massenkalkes, die Hügel-Landschaften des nördlichen Westfalens, die Haiden Westfalens. — II. Natur- und Vegetations-Bilder aus dem nordwestlichen Deutschland: Wasser und Ufer, die Eiche und der Eichwald, die Buche und der Buchenwald, die Kiefer und der Kieferwald, die Rothtanne, Waldstudien. — III. Natur- und Vegetations-Bilder aus der Ferne: Das Meer, die Palmen, das Pflanzenleben Nordamerika's, die Gewächse und Landschaften Südamerika's, die Waldnatur des Amazonen-Gebietes in ihren Beziehungen und Einflüssen auf das Thierleben, der Pflanzenwuchs Asiens. — IV. Gewächsgruppen: Die Schwämme, von den Flechten, über Laubmoose, über Farne. — V. Theile von Gewächsen: Die Blätter, die Blüthen.

M. Bach.

— **Eine bedeutende Schrift** auf dem Gebiete der Geographie in höherer Auffassung ist das umfangreiche Programm des auf dem Gebiete namentlich der Kartographie in der Schweiz bekannten Professors an der Bernerischen Kantonsschule, Jos. Gerster: „Die Geographie der Gegenwart vom Standpunkte der Wissenschaft, der Schule und des Lebens." (Bern, Dalp. 3 Fr.). Sie steht sachlich und methodisch auf den Ergebnissen der Humboldt-Ritter'schen Schule und Erdanschauung, stellt den gegenwärtigen Stand und Zustand der Geographie als Wissen-

---

1) Die natürliche Gotteserkenntniß aus der Lehre der Väter dargestellt von Dr. Ignaz Stahl, bischöfl. Secretär zu Würzburg. Regensburg, Pustet 1869. VI u. 165 S. 8. 21 Sgr.

2) Darstellungen aus der Natur, insbesondere aus dem Pflanzenreiche. Mit einer Einleitung über die christliche Naturauffassung. Von C. Berthold, Lehrer an der höhern Bürgerschule zu Bocholt. Mit 30 Abbildungen in Holzschnitt. Köln, J. P. Bachem 1869. 4 Bl. 352 S. 8. 27 Sgr.

schaft dar, und entwickelt ihre eigenen Ideen in drei Abtheilungen. Die erste spricht von der Geographie als Wissenschaft und macht namentlich mit der Geschichte und Literatur des Gegenstandes bekannt; die zweite behandelt das erste Hülfsmittel der Geographie, die Kartographie, und entwickelt hierin die vielfach neuen und durchweg bedeutenden Anschauungen und Versuche des Verf., die ihm bereits einen ruhmvollen Namen auf diesem Gebiete errungen haben. Der Verf. sucht nämlich technische Wege, Karten zu zeichnen, die dem Naturbild der Länder möglichst gleich kommen sollen, realistische Karten. Die dritte Abtheilung spricht von der pädagogischen Seite der Geographie, von ihr als Schulgegenstand, und faßt sie auch hier höher, als sie gewöhnlich angeschaut wird. Dem Verf. ist sie die einheitliche Anschauung des Kosmos als Wohnstätte der Menschen mit den großen Beziehungen, die die Erde zum Leben hat. — Wer irgend das Bedeutendste und Wichtigste über Geographie als Wissenschaft und Unterrichtsgegenstand nach dem Stande der heutigen Ergebnisse summarisch kennen lernen will, dem empfehlen wir diese Schrift, die auch in Schweizer Blättern und von bedeutenden Celebritäten dieses Faches bereits auf das beste anerkannt ist.

Gm.

Zur Besprechung sind in Aussicht genommen:
Benfey, Gesch. der Sprachwissensch. und oriental. Philologie.
Deutsch, der Talmud.
Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe.
Dupanloup, das gemeinsame Leben im Weltklerus.
Falk, die Kunstthätigkeit in Mainz im Mittelalter.
Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Bd.
Hitzig, Gesch. des Volkes Israel.
Pilgram, neue Grundlagen der Wissensch. vom Staate.
Tobler, Palaestinae descriptiones ex saec. 4., 5. et 6.
Wessenberg, die Eintracht zwischen Kirche und Staat, herausg. von Beck.
Zirngiebl, Studien über die Gesellschaft Jesu.
Die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften zu übernehmen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

4. Jahrgang. Bonn 21. December 1869. № 26.

Das Buch Daniel.

Biblischer Commentar über den Propheten Daniel von **Carl Friedrich Keil,** Dr. und Prof. der Theol. A. u. d. T.: Biblischer Commentar über das Alte Testament. Herausgegeben von *Carl Friedr. Keil* und *Franz Delitzsch.* Dritter Theil: Prophetische Bücher. Fünfter Band: Der Prophet Daniel. Leipzig, Dörffling und Franke 1869. 2 Bl. 419 S. 8. 2 Thlr. 4 Sgr.

Der Prophet Daniel. Theologisch-homiletisch bearbeitet von Dr. **O. Zöckler,** Professor der Theologie zu Greifswald. A. u. d. T.: Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen bearbeitet und herausgegeben von J. P. Lange. Des Alten Testaments Siebenzehnter Theil: Der Prophet Daniel. Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing 1870. VI u. 245 S. 8. 1 Thlr.

Das Buch Daniels. Uebersetzt und erklärt von Dr. **Th. Kliefoth,** Oberkirchenrath. Schwerin, Stiller 1869. 2 Bl. 518 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Der Profet Daniel erklärt von **J. L. Füller,** evang. Pfarrer. Basel, Bahnmaier 1868. VIII u. 383 S. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Zur Einführung in **das Buch Daniel.** Von Dr. **C. P. Caspari,** Prof. der Theologie an der Universität in Christiania. Leipzig, Dörffling und Franke 1869. VIII u. 180 S. kl. 8. 22½ Sgr.

Also fünf, oder wenn man das Buch von Kranichfeld (Lit.-Bl. 1868, 563) hinzunimmt, sechs in zwei Jahren erschienene Werke von protestantischen Theologen, in welchen im Allgemeinen die viel bestrittene Echtheit des Buches Daniel, die Wahrheit seiner Wunderberichte und die Wirklichkeit seiner Weissagungen festgehalten und vertheidigt wird. — Eine allgemeine Charakteristik der Commentare von Keil und Zöckler brauche ich nicht zu geben, da frühere exegetische Schriften derselben und frühere Bände der Bibelwerke, zu welchen diese ihre neuesten Arbeiten gehören, im Lit.-Bl. wiederholt (zuletzt 1868, 561 und 1869, 297) besprochen worden sind. — Kliefoths Commentar ist der Anlage und dem Charakter nach seinem 1867, 289 recensirten Commentar zum Ezechiel durchaus ähnlich: ein schätzbarer Beitrag zur Erklärung des schwierigen Buches, aber ein für sich genügender Commentar schon darum nicht, weil manche Punkte, namentlich philologische, ganz übergangen oder durch Verweisung auf andere Ausleger erledigt werden. Die Hauptsache ist Kl. augenscheinlich die theologische Seite der Auslegung. Er schließt sich in dieser Hinsicht im Wesentlichen an die Auffassung an, welche von den meisten neuern gläubig-protestantischen Auslegern vertreten wird; nur bei Einer Hauptfrage trägt er eine ganz neue Ansicht vor, bei der Weissagung von den 70 Jahrwochen. Diese behandelt er unverhältnißmäßig ausführlich (S. 293—424) und kritisirt dabei zugleich sehr eingehend die Erklärungen der bekanntesten neuern deutschen Ausleger. Kl. hätte eigentlich, da im Uebrigen sein Commentar über die vorhandenen nicht wesentlich hinausgeht, statt desselben eine Untersuchung über Dan. 9, 24—27 und die von ihm damit in Zusammenhang gebrachten Stellen 7, 20 ff.; 11, 36 ff. (auch letztere Stelle bezieht er auf den Antichrist) veröffentlichen sollen. — Der Commentar von Füller macht nicht den Anspruch, eine streng wissenschaftliche Arbeit zu sein; der Verf. hat ihn veröffentlicht, um seinen „Amtsbrüdern und den Gebildeten im Volke" die richtige Auffassung des B. Daniel zu erleichtern; er hat „den gelehrten Ballast möglichst bei Seite gelassen und alle hebräischen Wörter sorgfältig ausgemerzt." Er hat übrigens fleißige Studien über das Buch gemacht, die Echtheit desselben recht gut vertheidigt und namentlich die historischen Partieen ganz genügend erklärt. Im Einzelnen hätte ich vieles zu berichtigen und bestreiten; statt darauf einzugehen, will ich auch aus diesem Commentar die an von Hofmann sich anschließende Auffassung von Dan. 9, 24 ff. herausheben, da sie gleichfalls von der bei den nicht rationalistischen Auslegern jetzt herrschenden wesentlich verschieden ist[1]).

Diese letztere Auffassung ist bekanntlich im Wesentlichen folgende: die 70 Wochen — eigentlich „Siebenheiten," wie Kl. übersetzt — sind Perioden von je 7 Jahren; sie beginnen mit dem unter Artaxerxes Longimanus (458 oder 455 v. Chr.) ergangenen Befehle, Jerusalem wieder aufzubauen, und gehen bis auf Christus; mit dem öffentlichen Auftreten Christi beginnt die 70. Woche. Die ganze Periode wird in 7+62+1 Wochen getheilt; nach den (7+)62 Wochen, in der 70. wird durch den Messias der Bund Gottes mit seinem Volke für Viele bestätigt, d. h. das Heil der Erlösung Vielen zugewendet; in der Mitte der Woche wird „der Gesalbte ausgerottet" und der alttestamentliche Cultus abrogirt, und dann — ob auch noch in der 70. Woche, wird nicht gesagt, — Jerusalem (durch die Römer) zerstört.

Füller hält die Deutung der „Siebenheiten" als Jahrwochen fest; als Anfangspunkt nimmt er die Eroberung Jerusalems 605 v. Chr., weil von da an auch die 70 Jahre des Exils bei Jeremias gezählt werden. Von 605 an zählt er 62 Wochen bis 171 v. Chr., wo mit der Ermordung des Onias die rechtmäßige Succession der Hohenpriester aufhörte. Die Eine Woche geht dann von 171—164 v. Chr.: in dieser Zeit wurde durch Antiochus Epiphanes Jerusalem erobert und der jüdische Cultus

1) In etwa ähnliche Deutungen, wie bei Kliefoth und Füller, finden sich bei einzelnen Erklärern der ersten Jahrhunderte; s. Reusch, die patristischen Berechnungen der siebenzig Jahrwochen Daniels, in der Tüb. Quartalschr. 1868, 535.

unterbrochen, während viele Juden durch die Verfolgung in dem Festhalten am Bunde gestärkt wurden (V. 26. 27). Die noch übrigen 7 Wochen beginnen nicht mit dem Ende der 63 andern, sondern fallen an das Ende der Zeiten: ihr Endpunkt ist das zweite Erscheinen Christi, ihr Anfangspunkt der noch zu erwartenden Befehl an das (zum Christenthum bekehrte) jüdische Volk, nach Palästina zurückzukehren und Jerusalem und sein Heiligthum wieder aufzubauen (vgl. Lit.-Bl. 1866, 604). — Gegen diese Deutung läßt sich vieles einwenden: unter dem „Gesalbten, dem Fürsten" in V. 25 und dem „Gesalbten" in V. 26 können nicht wohl zwei verschiedene Personen verstanden werden; die Eroberung Jerusalems und der Zeitpunkt, von welchem an die Juden 70 Jahre im Exil waren, kann nicht als der Zeitpunkt bezeichnet werden, in welchem „der Befehl ausging, wieder zu erbauen Jerusalem" (V. 25); es ist willkürlich, die 7 Wochen hinter die 62 und 1 Woche zu stellen 2c. Jedenfalls aber ist es, da V. 24 von einem „abgeschnittenen" Zeitraum von 70 Wochen die Rede ist, nicht zulässig, diesen Zeitraum in 63 und 7 Wochen zu theilen und zwischen diese beiden Theile eine unbestimmt lange Zeit einzuschieben. F. findet es selbst „seltsam," daß „der Faden bei dem Schlusse der 63. Woche, dem J. 164 v. Chr. abreißt und auch jetzt noch, nach so vielen Jahrhunderten nicht wieder angeknüpft ist," und die Bemerkung: die 63 Wochen schlössen mit dem (alttestamentlichen) Antichrist (Antiochus) und die letzten 7 fingen mit dem (neutestamentlichen) Antichrist an, — ist nicht genügend, jene „Kluft" zwischen dem Ende der 63 und dem Anfange der 7 Wochen zu überbrücken. Der neutestamentliche Antichrist wird nach F.'s Deutung an dieser Stelle nicht einmal erwähnt, und auch wenn dieses geschähe, würde der Prophet die so weit aus einander liegenden 63 und 7 Wochen nicht in V. 25 zu 70 haben summiren können.

Diese Einwendungen treffen die Deutung von Kliefoth nicht, — welcher auch Keil beigetreten ist, während er sonst sich an „die altkirchliche Auslegung" (S. 32), d. h. die Auffassung der ältern orthodoxen Protestanten, anzuschließen pflegt. Kl. faßt die 70 „Siebenheiten" als eine continuirliche Periode, nimmt als ihren Anfangspunkt das J. 536, in welchem Cyrus die exilirten Juden entließ, und versteht unter dem „Gesalbten" beide Male den Messias. Er bezieht aber die ganze Weissagung mit Ausnahme von V. 25 a nicht auf die erste, sondern auf die zweite Ankunft Christi, und versteht demgemäß unter den „Siebenheiten" nicht Jahrwochen, sondern „irgendwie nach der Siebenzahl bemessene, unter diese Zahl gestellte Zeiträume, über deren chronologische Dauer damit gar nichts ausgesagt ist." V. 24 besagt nach ihm, daß Gottes Volk und Stadt fortdauern werden bis zum Ende der Zeiten, bis zur zweiten Ankunft Christi. Nach den Worten in V. 25 a: „bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten sind 7 Siebenheiten" wird Christus 7 Siebenheiten nach Cyrus — eine chronologische Angabe ist auch dieses nicht — zum ersten Male erscheinen. In den folgenden 62 Siebenheiten (V. 25 b) wird die heilige Stadt gebaut, d. h. die Kirche begründet und ausgebreitet. Im Anfange der 63. Siebenheit (V. 26) wird „der Gesalbte ausgetilgt," d. h. „die messianische Stellung Christi zu der Welt, seine hohepriesterliche Bedeutung für die Menschheit so in den Herzen der Menschen erschüttert werden, daß ihm keine Macht über die Welt bleibt." Dann wird der Antichrist, „der Fürst" V. 26, Gottes Stadt und Heiligthum zerstören und gegen Christus Krieg führen; er wird die Massen für sich gewinnen — „den Bund mit Vielen befestigen," V. 27 — um die Mitte dieser Siebenheit „allen wahren Gottesdienst cessiren machen," dann aber vernichtet werden. — Diese Deutung hat Kl. — abgesehen von der ermüdenden Breite seiner Darstellung — sehr geschickt vertheidigt, und namentlich die Schwierigkeiten an welchen die andern Deutungen laboriren, sehr scharf hervorgehoben. Aber alle Bedenken, die er gegen die gewöhnliche Deutung im Allgemeinen — von der Fassung einzelner Sätze abgesehen, — die er also gegen die Ansicht vorbringt, daß der Tod Christi in die 70. Jahrwoche falle, werden mehr als aufgewogen durch folgende Bedenken, die sich gegen seine Deutung erheben: da sich in V. 25 der Ausdruck „vom Ausgange des Befehles wieder zu erbauen Jerusalem" (oder nach Kl. „zurückzuführen und Jerusalem zu bauen") auf das geographische Jerusalem bezieht, so kann der gleich darauf folgende, ganz analoge Ausdruck „es wird wieder gebaut" (nach Kl. „es wird zurückgekehrt und gebaut werden) nicht wohl bildlich gefaßt und auf die Gründung der Kirche bezogen werden, zumal auch vorher immer von Jerusalem die Rede ist (V. 2. 16. 20. 24) und der Zusatz, das Bauen werde stattfinden „in bedrängter Zeit" oder „im Drange der Zeiten," sehr gut auf die nachexilische Periode Jerusalems, aber doch nicht als Charakterist der Zeit von der Geburt Christi bis zu dem großen Abfall am Ende der Zeiten paßt. Ebenso bedenklich ist es, den Ausdruck „ein Gesalbter wird ausgerottet werden (יִכָּרֵת)" bildlich von dem Abfall der Menschen von Christus zu verstehen.

Zöckler schließt sich bei der Auslegung von Dan. 9, 24—27 an die bei den neuern rationalistischen Interpreten übliche Auffassung an: der Anfangspunkt der 70 Jahrwochen liegt zwischen den Jahren 605 und 588 v. Chr.; von da sind (nach der masorethischen Interpunction von V. 25) 7 Wochen „bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten," nämlich Cyrus; nach weitern 62 Wochen (V. 26) wird „ausgerottet ein Gesalbter," der Hohepriester Onias, „und Stadt und Heiligthum zerstört durch das Volk eines Fürsten, der kommt," des Antiochus Epiphanes; dieser wird (V. 27) „einen starken Bund machen eine Woche lang mit Vielen," mit den abtrünnigen Juden 1 Makk. 1, 10, „und die Hälfte der Woche lang wird er aufhören machen Opfer und Speisopfer," den Jehovacultus gegen $3^1/_2$ Jahr verhindern. Eine messianische Beziehung findet Z. insofern in der Stelle, als Cyrus und Onias Vorbilder Christi seien und die Wiederherstellung des alttestamentlichen Cultus nach der Unterbrechung unter Antiochus ein Vorbild der Errichtung des vollkommenen Heiligthums und Gottesdienstes des N. B. — Außer andern, zum Theil oben auch gegen Füller geltend gemachten Gründen spricht gegen diese Auffassung namentlich der Umstand, daß die chronologischen Angaben der so gedeuteten Weissagung unrichtig sind: von dem Ende der 7 ersten Wochen, nach Z. 539 v. Chr., bis zur Ermordung des Onias (im J. 172 oder 171 v. Chr.) sind nicht $62 \times 7 = 434$, sondern nur etwa 368 Jahre. Wenn Z. diesen Fehler und den weitern, daß Daniel „die messianische Heilszeit (V. 24) in solidarische Verbindung mit der seleucidischen Drangsalszeit bringt," und also „die Distanz von mehr als $1^1/_2$ Jahrhunderten, die von jenen typischen ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ der Makkabäerzeit bis zum Kommen des wirklichen Christus verflossen," mit dem „irdisch-menschlich beschränkten Bewußtsein" Daniels erklären will, so nimmt sich das im Munde eines Theologen, der an die übernatürliche Erleuchtung der Propheten glaubt, sehr eigenthümlich aus. Es wäre gar nicht auffallend, wenn der Engel Gabriel — dieser ist es ja, durch welchen dem Daniel die Weissagung von den Jahrwochen verkündet wird, — gar keine oder nur ganz unbestimmte Zeitangaben in die Verkündigung verflochten hätte; daß sich aber positiv unrichtige specielle Zeitangaben in der Weissagung finden, können doch consequenter Weise nur solche Ausleger zugeben, welche die Weissagung für gar keine Weissagung halten oder annehmen, Daniel habe den Engel gröblich mißverstanden.

Bei der Erörterung der vier Weltreiche in Cap. 2 und 7 hat Z. auffallender Weise die sonst von den Neuern ganz aufgegebene Meinung Bertholdts adoptirt: das dritte Reich sei die Monarchie Alexanders des Großen, das vierte der Complex der Reiche der Diadochen. Außer den Gründen, welche gegen die vorzugsweise von den rationalistischen Auslegern vertretene Meinung sprechen, daß das vierte Reich das Reich Alexanders und seiner Nachfolger sei (s. Lit.-Bl. 1866, 602), spricht gegen diese Deutung

noch der Umstand, daß der Complex der aus der macedonischen Monarchie hervorgegangenen Staaten unmöglich dem babylonischen, medisch-persischen und macedonischen Weltreiche in der Weise coordinirt werden kann, wie es in den danielischen Visionen geschieht. Was Z. für seine und gegen die richtige Deutung vorbringt, findet in Keils Abhandlung über die vier Weltreiche, die wohl die beste Partie seines Commentars ist (S. 205—228), seine Erledigung.

Eine dritte eigenthümliche Ansicht vertritt Z. bei Dan. 11. Er meint, das Stück 11, 5—39 sei interpolirt: Daniel habe hier nur „in allgemeinen Umrissen" die ptolemätisch-seleucidischen Händel prophetisch geschildert; „ein frommer theokratischer Schriftforscher" unter Antiochus Epiphanes habe dann dieses „Zukunftsgemälde durch interpolirende Nachhülfe gemäß den nachgerade eingetretenen Erfüllungsthatsachen schärfer gezeichnet und zugespitzt" und so zu einer „detaillirten peinlich genauen Zukunftsgeschichte" umgestaltet (S. 5, 199). Die Veranlassung zu dieser Vermuthung ist „der bedenklich specielle Charakter" der 11, 5—39 vorkommenden Weissagungen (S. 215). Z. erwartet selbst, daß man, „gestützt auf die durch sämmtliche äußere Zeugen einstimmig bezeugte Textes-Integrität, das Subjective seiner Kritik rügen werde;" er hat sich gegen diese Rüge aber nicht geschützt durch die Behauptung, „die analogia visionis propheticae sei in kritischen Fragen wie die vorliegende ein nicht minder sicheres, objectiv gültiges und aufs schwerste ins Gewicht fallendes Kriterium, wie die analogia fidei auf biblisch-dogmatischem Gebiete" (S. V). Allerdings ist eine so specielle Weissagung, wie sie Dan. 11 vorliegt, im A. T. ohne Analogie; aber wenn man glaubt, was auch Z. glaubt, daß die Weissagungen auf übernatürlicher göttlicher Offenbarung beruhen, so ist man, wie selbst Bleek zugibt, „nicht im Stande, irgend bestimmte und scharfe Grenzen zu ziehen, bis wie weit und bis zu welchem Grade der Bestimmtheit der Geist der Weissagung die Zukunft aufschließen könne oder nicht," und so wenig man berechtigt ist, einen Satz, der nur an Einer Stelle der Bibel ausgesprochen wird, aber keiner andern biblischen Lehre widerspricht, unter Berufung auf die analogia fidei zu bestreiten, eben so wenig ist die Berufung auf die analogia visionis propheticae einer Weissagung gegenüber am Platze, von welcher sich nur sagen läßt, daß sie an Bestimmtheit und Detaillirtheit alle andern Weissagungen übertreffe, welcher aber z. B. die von Z. nicht beanstandeten Stücke 11, 2—4. 40—45 sehr nahe kommen. Die Argumentation von Z. hat nicht mehr Berechtigung als die der Gegner der Echtheit des zweiten Theiles des Isaias: durchgängig ist der Standpunkt der Propheten bei ihren Reden ihre wirkliche Zeit; da im zweiten Theile des Isaias der exilische Standpunkt festgehalten wird, so würde er, wenn er nicht einen Exulanten zum Verfasser hat, ohne Analogie im A. T. sein; also ist er nicht von Isaias (Vgl. meine Einl. § 35, 5a). — Die Möglichkeit einer spätern Interpolation und Ueberarbeitung eines prophetischen Stückes zugegeben, müssen jedenfalls für die Annahme einer wirklichen Interpolation, zumal wo alle äußern Gründe gegen diese Annahme sprechen, stärkere Argumente angeführt werden, als daß die betreffenden Stellen einem oder zwei Auslegern (außer Z. auch Kranichfeld) „mit dem Wesen einer echten und gesunden Prädiction zu streiten scheinen" (S. 200). Es ist auch nicht zu glauben, daß „ein frommer theokratischer Schriftforscher" der Makkabäerzeit sich hätte sollen einfallen lassen, den Text eines prophetischen Buches zu interpoliren, und daß dieser interpolirte Text den ursprünglichen ganz verdrängt hätte; und wäre Jemand, „ergriffen und überrascht von der wunderbar genauen Uebereinstimmung zwischen der Prophetie und der Geschichte seiner Zeit," auf den Gedanken gekommen, „diese Uebereinstimmung noch specieller zu gestalten und mittelst Einfügung einer Reihe von vaticinia ex eventu in den prophetischen Text auch den letzten Rest von scheinbarer Incongruenz zwischen seinen Aussagen und den Thatsachen der jüngsten historischen Vergangenheit zu beseitigen" (S. 231), so würde wohl nicht so sehr die Schilderung der ptolemäisch-seleucidischen Verwicklungen der frühern Zeit, als die für ihn und seine Zeitgenossen gewiß wichtigere und interessantere Darstellung der Beziehungen des Antiochus zu den Juden seine nachbessernde Hand erfahren haben.

Die oben an letzter Stelle verzeichnete Schrift von Caspari „ist aus populären Vorlesungen über das Buch Daniel hervorgegangen und dazu bestimmt, gläubige Christen, denen dasselbe mehr oder weniger fremd ist, in sein Verständniß einzuführen" (S. V). Sie behandelt das Leben, die persönliche Stellung und den Charakter Daniels, die Zustände seiner Zeit und seine Mission, die Gliederung und Bedeutung seines Buches und in Form einer ausführlichen Inhaltsangabe mit eingeflochtenen Erläuterungen die einzelnen Abschnitte desselben — alles ohne gelehrten Apparat und ohne alle polemische Bezugnahme auf die gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Buches vorgebrachten Einwendungen, in einer klaren, allgemein-verständlichen, freilich etwas breiten und weit ausholenden Darstellung. Die Schrift ist besser, als irgend eine andere mir bekannte, geeignet, einem größern Leserkreise das Verständniß und die richtige Würdigung des Buches Daniel zu erleichtern. Die bei C. fehlende Darlegung und Widerlegung der Einwendungen gegen das Buch Daniel findet sich am übersichtlichsten und für einen größern Leserkreis geeignetsten bei Zöckler. Auch die Geschichte und Literatur der Auslegung des ganzen Buches und der einzelnen wichtigern Abschnitte, namentlich 9, 24—27, hat Z. vollständiger und übersichtlicher als die andern Ausleger. [1]) Selbst die neuern katholischen Arbeiten sind berücksichtigt. Z. ist auch der Einzige, welcher das Buch von Pusey (s. Lit.-Bl. 1866, 121) berücksichtigt hat, welches Kliefoth nicht gekannt und Keil nicht benutzt zu haben scheint.

Die deuterokanonischen Stücke werden von Caspari (S. 103) und Keil (S. 3. 108) nur im Vorbeigehen erwähnt und natürlich als „apokryphisch" bezeichnet; etwas ausführlicher bespricht sie Zöckler S. 42. [2])

Reusch.

Die Cistercienser.

Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Auftreten der Bettelorden. Ein Beitrag zur Kirchen- und Culturgeschichte des deutschen Mittelalters von **Franz Winter**, Prediger zu Schönebeck a. d. Elbe. Gotha, F. A. Perthes 1868. X u. 405 S. 8. 2 Thlr. 12 Sgr.

Die Wirksamkeit der Cistercienser im nordöstlichen Deutschland während des ersten Jahrhunderts ihres Bestehens ist einer der kräftigsten Belege dafür, einen wie großen Antheil die Orden an der Christianisirung und Cultivirung der Welt genommen haben. Denn so kurz die Zeit war, — sie beträgt nicht viel mehr als ein halbes Jahrhundert, — in welcher der genannte Orden hier seine eigentliche Missionsthätigkeit entfaltete, so nennenswerth waren die Resultate: mit ihm faßte das Christenthum und die Cultur festen Fuß im Wendenland, in Livland und in Preußen. War es ihm auch selbst nicht mehr vergönnt, die Früchte seiner Aussaat namentlich in letzterm Lande zu ernten, da im entscheidenden Augenblicke Andere in seine Stelle eintraten, so kommt ihm immerhin das Verdienst zu, den wahrhaft lebenskräftigen Anfang gemacht zu haben.

Der Weg, auf dem die Cistercienser zu den Wenden gelangten,

---

1) Von den mittelalterlichen Auslegern nennt Z. S. 44 nur den Abt Joachim und Thomas von Aquin. Der letzterm zugeschriebene Commentar ist aber unecht.

2) Ueber eins dieser Stücke, „die Geschichte der Susanna," hat Prof. Wiederholt in Hildesheim in der Tüb. Q.-S. 1869, 287 eine ausführliche und gründliche Erörterung veröffentlicht.

war Sachsen. Daher beginnt der Verf. seine Darstellung mit der Schilderung der Festsetzung des Ordens in diesem Lande (1—54). Diese fand im J. 1127 statt, als die Gräfin Adelheid von Klettenberg, nachdem die Benedictiner von Huyseburg ihr Anerbieten, eine Filiale ihres Klosters gründen zu wollen, zurückgewiesen, sich an den neu aufblühenden Orden von Citeaux wandte und von seiner Station in Altenkampen die gewünschten Mönche für ihre Stiftung in Walkenried erhielt. Bald folgten weitere Gründungen, und in zwei Jahrzehnten hatte der Orden schon elf Häuser in Sachsen. Nach weitern zwei Jahrzehnten, in welchen die Ausbreitung desselben im Norden von Deutschland einen Stillstand erfahren, beginnt seine Thätigkeit bei den Wenden, welche nicht bloß eine Christianisirung, sondern zugleich eine Germanisirung des Landes ist, da die hier gegründeten Niederlassungen ihren deutschen Charakter strenge zu bewahren strebten, namentlich dadurch, daß die von Deutschland ausgegangenen Stiftungen sich stets wieder aus dem Heimathlande rekrutirten und daß selbst die von Dänemark aus gegründeten Häuser sich nach und nach mit deutschen Bewohnern füllten. Zur Entfaltung dieser Thätigkeit, welche der Verf. im 3. Abschnitte (S. 89—159) schildert, erwies sich eine doppelte Abweichung von dem strengen Buchstaben der Ordensregel als nothwendig, welche bereits bei der ersten Station der Cistercienser im Wendenlande, in Dobran, hervortrat, sich aber auch über die andern Stiftungen erstreckte. Dieselbe bestand zunächst darin, daß der Orden hier nicht, wie sonst regelmäßig, mit uncultivirtem Boden beschenkt, sondern mit bereits angebauten Gebieten ausgestattet wurde und damit zu den Bewohnern derselben in das Verhältniß eines Lehens- und Gerichtsherrn mit ausgedehnter weltlicher Vollmacht trat. Sodann machte sie sich durch die Missionsthätigkeit geltend, durch die der Orden zur Errichtung von Pfarreien und damit zur Entfaltung einer Wirksamkeit angehalten ward, die ihm sonst nach seinen Statuten untersagt war. Beide Abweichungen lagen indessen in den besondern Verhältnissen, in welche sich die Cistercienser hier gestellt fanden, und waren unter allen Gesichtspunkten gerechtfertigt. — Nachdem im 4. Abschnitte: „die Blüthe des Ordens von 1198—1227“ die kirchliche und politische Bedeutung erörtert ist, welche der Orden zu dieser Zeit besaß, wird im letzten (S. 218—296) seine Mission in Livland und Preußen dargestellt. Mit größerer Ausführlichkeit wird dabei von der Centralstation der Cisterciensermission in Livland, dem Kloster Dünamünde, gehandelt, das „im Kampfe gegen die Heiden nicht bloß eine geistliche Burg, sondern im vollen Sinne des Wortes ein mit festen Vertheidigungsmauern umgebener Platz war und nicht minder als sicherer Zufluchtsort gegen drohende Befehdungen diente,“ weshalb es auch von den heidnischen Umwohnern, die diese seine Bedeutung ahnten, später zerstört wurde. Nicht mindere Aufmerksamkeit widmet der Verf. der Wirksamkeit des Cisterciensers und nachmaligen Bischofs Christian, des Apostels der Preußen, und seinen Beziehungen zum Deutschorden, der von ihm zur Behauptung des dem christlichen Glauben gewonnenen Gebietes herbeigerufen wurde und der dann mit dem ihm beigegebenen Predigerorden die nordische Mission selbständig übernahm. — Der Anhang (S. 298—395) enthält eine Uebersicht über die Literatur der Geschichte des Ordens, eine Zusammenstellung seiner Klöster in Deutschland, in den nordischen Reichen, in Polen und Ungarn, einige meist chronologische Excurse: über das Stiftungsjahr vom Kloster Leubus, über die Gründungszeit und die Abstammung von Dünamünde, über das Verhältniß der beiden preußischen Missionäre Christian und Philipp u. A. Den Schluß bilden die Miracela sancti Volquini primi abbatis in Sychem nach einem Manuscript der Universitätsbibliothek zu Jena.

Der Verf. hat sich einer objectiven Darstellung beflissen und es ist ihm dieses im Allgemeinen auch gelungen. Bisweilen jedoch trat er aus der Objectivität heraus und begab sich auf seinen subjectiven Parteistandpunkt, indem er die Vergangenheit nach seinem protestantischen Glaubensbewußtsein bemaß und von letzterm eingenommen sich geneigt zeigte, in gewöhnlichen Erscheinungen des katholischen Lebens mönchische Uebertriebenheiten zu erblicken. So ist z. B. der vermeintliche Hostiencultus, den er in den Cistercienserklöstern entdeckt, durchaus keine Eigenthümlichkeit dieses oder eines andern Ordens, sondern findet sich sogar schon in der ältesten Kirche vor. Daher müssen wir auch seine Behauptung als durchaus irrig erklären, daß „im engsten Verbande mit dieser Anschauung im Orden das Fronleichnamsfest aufgetreten sei.“ Dieses Fest kam nicht vom Orden aus in die übrige Christenheit, sondern umgekehrt von dieser zu jenem. Dieses Verhältniß ist allein das richtige und die entgegengesetzte Anschauung müßte selbst dann als unrichtig gelten, wenn wirklich, wie W. mit Unrecht annimmt, Papst Urban IV., welcher das Fronleichnamsfest einführte, ein Cistercienser gewesen wäre. — Die Sprache des Verf. ist im Ganzen gemessen; nur bei seinen Reflexionen ließ er sich einige Male allzu sehr gehen und wurde beinahe trivial (S. 61 f.). Bezüglich der Anlage des Buches hätten wir gewünscht, daß der Stoff noch mehr gesichtet und gegliedert und namentlich das, was zu der geschichtlichen Entwicklung des Ordens in Deutschland keine besondere Beziehung hat, seine innern Einrichtungen und Verhältnisse, nicht in den historischen Theil verflochten, sondern für sich besonders dargestellt worden wäre; an Klarheit und Uebersichtlichkeit würde die Schrift dadurch sicherlich gewonnen haben. Im Uebrigen erkennen wir das Buch als eine brauchbare Arbeit an und heben es noch als ein besonderes Verdienst desselben hervor, daß in ihm auch die culturliche Wirksamkeit der Cistercienser, ihre Bemühung um Urbarmachung wilder Länderstriche, um Veredlung der Fruchtarten, ihr nach den Grundsätzen der Sittlichkeit streng geregelter materieller Verkehr, überhaupt ihr wohlgeordnetes Wirthschaftswesen in das gebührende Licht gesetzt ist. Schließlich sprechen wir den Wunsch aus, der Verf. möge, wenn er auf dem betretenen Wege fortfährt und über Institute der katholischen Kirche noch weiteres schreibt, sich um genauere Kenntniß der katholischen Glaubenslehre bekümmern, damit ihm nicht wieder ähnliche grobe Verstöße gegen dieselbe begegnen, wie derjenige ist, wenn er dem Cistercienserabt „alle sacramentale Functionen“ reservirt sein läßt und dann als solche neben der Weihe der Novizen die Lichter-, Aschen-, Palm- und Feuerweihe aufführt[1]).

Tübingen. Funk.

Die h. Messe.

Liturgische Erklärung der heiligen Messe von Dr. **Joseph Kössing.** Dritte Auflage. Regensburg, Manz 1869. XVI u. 589 S. 8. 2 Thlr. 16 Sgr.

Mit aufrichtiger Freude begrüße ich das Erscheinen der dritten Auflage dieses Buches, welches statt des frühern Titels „Liturgische Vorlesungen über die h. Messe“ nunmehr den begrenztern und passendern „Liturgische Erklärung der h. Messe“ erhalten hat. Es trägt durchweg das Gepräge deutscher Gründlichkeit und Klarheit an sich und kann als Muster dienen, wie man die liturgischen Studien treiben, alle einzelnen Partieen der Liturgik bearbeiten sollte. — Der Verf. sagt mit Recht in der Vorrede zu der neuen Auflage, „er habe es an einer sorgfältigen Durchsicht und theilweisen Ueberarbeitung nicht fehlen lassen; einiges wurde ausgeschieden, anderes ergänzend hinzugefügt, manches berichtigt, vieles geändert;“ fast auf jeder Seite sind Verbesserungen angebracht, und doch ist der Umfang nicht größer, sondern sogar um etliche Seiten geringer geworden.

1) Ein ähnliches Werk desselben Verf., Die Prämonstratenser im 12. Jahrhundert und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, Berlin 1865, wurde im Lit.-Bl. 1866, 70 besprochen. Die Red.

In der Einleitung, die — was vom ganzen Buche gilt — für das Auge mehr gegliedert, etwa in Paragraphen zerfällt sein dürfte, wird zuerst erörtert, warum die Kirche so beharrlich die lateinische Sprache als Cultussprache beibehalten habe; es werden ferner die Begriffe Missa und Liturgie festgestellt und sodann die Theilung des gesammten Stoffes vollzogen (S. 1—20). — Im ersten oder allgemeinen Theile legt der Verf. in Kürze die biblisch-kirchliche Lehre von eucharistischen Opfer dar (1. Hauptstück), handelt dann ziemlich eingehend von den vorchristlichen Opfern als Typen des eucharistischen (2. Hptst.) und gibt zuletzt eine Uebersicht über die allmähliche und höchst mannigfaltige Ausgestaltung der Meßliturgie im Orient und Occident (3. Hptst.). Im besondern Theile wird unsere jetzige römische Meßliturgie in allen ihren einzelnen Bestandtheilen allseitig erklärt und zu diesem Behufe in drei größere Theile zerfällt, die als „Evangelium, Opfer und Communion" bezeichnet sind. Bei jedem, auch dem kleinsten Bestandtheil der Meßliturgie sucht der Verf. mittelst gründlicher historischer Forschung darzuthun, welche Genesis und allmähliche Entwicklung die betreffende liturgische Handlung gehabt habe, und auf der also gewonnenen historischen Basis vollzieht er dann erst die nähere Würdigung und Erklärung des betreffenden Cultactes.

Es läßt sich denken, daß bei diesem Verfahren dem Verf. manche der herkömmlichen, aus dem Mittelalter überlieferten Deutungen als unhaltbar, künstlich und nicht mehr zeitgemäß erscheinen mußten; übrigens beurtheilt er diese oft so sinnigen, pietätsvollen Deutungen der zahlreichen liturgischen Schriftsteller des Mittelalters keineswegs geringschätzig:

Diese und ähnliche Deutungen (wie sie bei Innocenz III., Rupert von Deutz u. A. sich finden) hatten ihre Zeit; sie hängen durch und durch zusammen mit der eigenthümlichen Art des Mittelalters, den Cultus aufzufassen. Ist es auf der einen Seite unverständig und höchst unbillig, mit wegwerfendem Tadel darüber abzuurtheilen, so will es uns auf der andern Seite wie eitle Ziererei vorkommen, wenn neuere Schriftsteller mit denselben sich breit machen. Die specifisch mittelalterlichen Erklärungen der Liturgie sind und bleiben beachtenswerth, sind vielfach anregend, belehrend und anziehend, zeugen von jugendlicher Kraft und tiefer Innigkeit des Glaubens, vermögen aber nicht, den Anforderungen des jetzigen Standpunktes der theologischen [und archäologischen] Bildung zu genügen.

Wenn auch nur im historischen Interesse und um der größern Vollständigkeit willen hätte K. meines Erachtens diesen mittelalterlichen Meßerklärungen in seinem Buche doch noch etwas mehr Berücksichtigung dürfen angedeihen lassen, namentlich jener Auffassung, zufolge welcher in den einzelnen Bestandtheilen der h. Messe Zug um Zug das ganze Leben, Leiden und die Verherrlichung Christi zur Darstellung kommt, einer Auffassung, der wir bis zur Stunde in zahlreichen ascetischen Schriften begegnen und die auf die Gestaltung einzelner, erst in späterer Zeit aufgenommener Bestandtheile unserer Meßliturgie unzweifelhaften Einfluß geübt hat. Doch hierüber kann man verschiedener Ansicht sein; die Hauptsache ist und bleibt die, wenn ich so sagen darf, grammatisch-historische Erklärung unserer Meßliturgie, und auf diese das Hauptgewicht gelegt und sie in musterhafter Weise vollzogen zu haben, ist das unvergängliche Verdienst Kössings. Das vortreffliche Buch des alten Krazer (de antiquis liturgiis 1786) scheint ihm bei seiner mühevollen Arbeit gute Dienste gethan zu haben. Auf Ambergers höchst verdienstvolle einschlägige Arbeiten hätte in etwas freundlicherer Weise (vgl. S. 403; dazu 452. 491. 545. 576) Rücksicht genommen werden dürfen.

In der Ueberzeugung, es werde in nicht all zu ferner Zeit eine neue Auflage des Buches von K. nothwendig werden, erlaube ich mir, dem Verf. einige Bedenken und Bemerkungen zu etwaiger Berücksichtigung nachstehend vorzulegen.

Daß einer „liturgischen" Meßerklärung eine Opfertheorie vorausgeschickt werde, finde ich in der Ordnung; nur muß sie kurz sein, sich nur als Einleitung zum Ganzen verhalten. Die Kössing'sche ist nach meinem Dafürhalten verhältnißmäßig viel zu breit gerathen und gleichwohl nicht so gründlich und präcis als man wünschen möchte. Oswalds Opfertheorie (in der Schrift von den h. Sacramenten) halte ich für viel gediegener und klarer; namentlich das, was K. über das Verhältniß des Kreuzopfers zum eucharistischen Opfer vorbringt, scheint mir den von protestantischer Seite, zumal von den Exegeten, erhobenen Schwierigkeiten gegenüber wissenschaftlich nicht zu genügen. Um diese Behauptung zu motiviren, müßte ich freilich eine Abhandlung schreiben, wozu hier nicht der Ort ist. Jedenfalls dürfte die Opfertheorie, zumal die vom alttest. Opfer, auf die Hälfte, wenn nicht auf ein Drittel reducirt werden. Dafür wünschte ich eine ausführlichere Geschichte der Liturgie in den ersten drei Jahrhunderten. Freilich fließen die Quellen für diese Zeit spärlich; gleichwohl läßt sich durch zusammenhängendes Studium Justins, der Clementinen, der ältern Partieen der apostolischen Constitutionen, besonders aber des Origenes, Tertullian und Cyprian ein ziemlich anschauliches, einheitliches Bild von der Opferliturgie jener ältesten Zeit gewinnen; dafür zeugen die einschlägigen Schriften von Höfling, Harnack, Kliefoth u. A., in welchen übrigens noch lange nicht alles vorhandene Material verwerthet, und das verwerthete nur zu oft in falschem Lichte vorgeführt ist. — In der Behandlung der auf uns gekommenen vollständigen Liturgieen dürfte mehr Ebenmaß einzuhalten sein; unverhältnißmäßig ausführlich wird z. B. die Liturgie der Armenier behandelt, auffallend kurz dagegen das Sacramentarium Gelasianum, bezüglich dessen auf die neuesten Untersuchungen von Ranke, Meckel und Mayer keine Rücksicht genommen ist. — So ausführlich der Verf. S. 199 ff. vom Kreuzeszeichen handelt, hat er doch die Geschichte und Bedeutung des sog. „kleinen Kreuzes," das in der Meßliturgie auch zur Anwendung kommt, fast ganz außer Acht gelassen. — Gegenüber der S. 225 gegebenen Erklärung von indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum etc. drängte sich mir das Bedenken auf, ob es denn psychologisch und dogmatisch correct wäre, zuerst Nachlaß der zeitlichen Strafe, dann Nachlaß der Schuld und erst zuletzt Nachlaß der Sünde sich zu wünschen, da doch die Nachlassung der letztern Grundvoraussetzung für den Nachlaß von Schuld und Strafe ist. — S. 229 wird sancta sanctorum in der Oration, welche der Priester beim Besteigen des Altares betet, im Sinne von „Allerheiligstes," d. i. als Altar gedeutet. Diese Deutung hat den neutestamentlichen Sprachgebrauch für sich; gleichwohl legt sich die Vermuthung nahe, in der genannten Oration seien unter der sancta sanctorum die Reliquien der Heiligen zu verstehen, die im Altare ruhen; wenigstens scheint mir der Umstand darauf hinzudeuten, daß schon nach Vorschrift des im Anhang zum Sacramentarium Gregorianum (*Muratori* II. 479) enthaltenen Kirchweihritus die in Rede stehende Oration vom Consecrator gebetet wird, bevor er in das Gezelt eintritt, in welchem die Reliquien sich befinden, die von da in die Kirche getragen und in den Altar gesenkt werden. — S. 232 ist der so bedeutsamen Incensation des Altares mit keinem Worte gedacht, ebensowenig der Incensation beim Evangelium und Offertorium. — S. 237 findet K. im Introitus der Donnerstagsmesse in der Osterwoche mit Unrecht eine Bezugnahme auf das Scrutinium in apertione aurium; der Introitus redet von einer apertio *oris*, während in der römischen Kirche (anders in Spanien) an den Katechumenen schon seit der Zeit des h. Ambrosius eine apertio *aurium* für den Zweck der nachfolgenden traditio symboli et orationis dominicae vorgenommen wurde, keineswegs aber eine apertio *oris*. Der fragliche Introitus ist ohne alle Rücksicht auf den Scrutinienritus aus Weish. 10, 20. 21 entnommen, wo zuvor von der wunderbaren Rettung Israels beim Durchzug durch das rothe Meer die Rede war, in welchem man einen Typus der Taufe erblickte. — S. 261 wird die Antwort et cum spiritu tuo als keiner Erklärung bedürftig bezeichnet; und doch ist es

sehr fraglich, ob hier spiritus den Menschengeist und nicht vielmehr das πνεῦμα, die Geistesgabe (Chrys.) bezeichne, welche man bei der Ordination durch die Handauflegung empfängt. Oder wie kommt es, daß nur jene liturgischen Personen, welche schon die bischöfliche Handauflegung (und mittelst derselben das πνεῦμα) empfingen, Diakon, Priester und Bischof, mit jenem Gruße das Volk begrüßen dürfen, auf welchen mit et cum *spiritu* tuo geantwortet wird? — S. 274 (vgl. S. 308) hätte der Begriff Comes kurz erläutert, und S. 278 erklärt werden sollen, warum der Subdiakon erst nach der Lesung der Epistel und auch da erst nach vollzogenem Handkuß gesegnet wird. — Vortrefflich erklärt K. S. 288, warum erst in der Messe des Samstags vor dem weißen Sonntage der österliche Alleluiagesang beginne; es hängt das ganz bestimmt mit dem Schluß der Tauffeierlichkeiten, mit dem Ablegen der Taufgewänder, mit der Entlassung der Neophyten unter die turmae fidelium zusammen. Aber, so werden viele Leser im Hinweis auf den Namen *Dominica* in albis und auf die Lectionen der 2. Nocturn dieses Sonntags fragen, legten denn die Neophyten ihre Taufkleider nicht am Sonntag, sondern schon am Samstag ab? Der einfache Hinweis auf Pseudo-Alcuin reicht hier um so weniger aus, als außer mehreren Homilieen des h. Augustin auch das Sacramentarium Gelasianum und vielleicht noch das Gregorianum (es hat für den Samstag in albis noch die vesperae ad fontes) dafür sprechen, in der abendländischen Kirche habe die feierliche Ablegung der Taufkleider erst am Sonntag stattgefunden. K. hätte wenigstens in Kürze unter Benutzung der zahlreichen Quellen auf obige Frage eine wissenschaftlich befriedigende Antwort geben und dadurch seine Erklärung nach allen Seiten hin sicher stellen sollen. — Als einen wesentlichen Mangel muß ich es bezeichnen, daß S. 309 ff. die Geschichte unserer Meßperikopen so lückenhaft behandelt ist; ein Einblick in die Geschichte der Perikopen, zumal der nachpfingstlichen, ist das beste Bewahrungsmittel vor all den Künsteleien in Ausfindigmachung eines innern Zusammenhanges und stetigen Fortschrittes in der Perikopenordnung des sog. Pfingstfestkreises. — In vielen Gegenden wird intra missarum solemnia, nach der Predigt, vor dem Credo das sog. allgemeine Gebet (Gebet für die allgemeinen Anliegen der Christenheit) verrichtet, ein Gebet, das uns schon in ältester Zeit (bei Justin, Origenes, in den apostol. Constitt. u. s. w.) im Umkreis der Liturgie begegnet, und dessen in der Meßerklärung Erwähnung geschehen sollte. — S. 338 erklärt K. das schwierige cantare in der bekannten Aeußerung Leo's III. über die römische Praxis bezüglich des constantinopolitanischen Symbolum als gleichbedeutend mit „gottesdienstlich recitiren, liturgisch verwenden;" allein wie erklärt sich dann die Vorschrift des Gelasianum (*Murat.* I, 540), bei den Scrutinien solle ein Akolyth den Täuflingen die Hand auflegen und dabei das Symbolum Constantinopolitanum singen (decantare)? Ist dieses Sacramentar vielleicht in der römischen Kirche nicht in Gebrauch gewesen? oder wie löst sich die Schwierigkeit? — S. 432 erklärt K. das benedictus qui venit in nomine Domini sehr schön in Rücksicht auf den Zusammenhang im Psalm 117; aber das nachfolgende hosanna in excelsis, das doch nicht den frommen Gläubigen, sondern nur Gott oder dem Gottmenschen gelten kann, macht es mir sehr fraglich, ob im Benedictus unserer Liturgie nicht doch der in der Wandlung auf den Altar herniedersteigende Gottmensch im voraus begrüßt werde. — Vortrefflich und dabei ganz kurz hat K. die Epiklesenfrage erörtert, freilich nicht gelöst; sein Urtheil über die Ansicht Hoppe's bezüglich des Supplices te rogamus halte ich für ganz treffend, ohne übrigens das Verdienstliche der gehaltvollen Schrift von Hoppe verkennen zu wollen. — Nirgends spricht sich K. darüber aus, warum im Hochamte der Subdiakon die Patene vom Offertorium bis zum Pater noster unter einem Velum verborgen halte, in der Missa solemnis de Requiem aber diese Cäremonie wegfalle; auch ist meines Erinnerns nicht erklärt, warum die Charsamstags-Messe kein Agnus Dei hat. — Da S. 589, wenn auch nur ganz kurz, der sog. „Receß" erklärt ist, möchte wohl der Wunsch gerechtfertigt erscheinen, daß auch die im Missale stehende Praeparatio ad Missam mit ihren trefflich ausgewählten Psalmen in einer neuen Auflage eine kurze Erklärung erhalte. Ob in einer liturgischen Erklärung der Messe nicht auch die heiligen Gewänder, welche der Opferpriester vorschriftsmäßig trägt, und die Gebete, welche er bei deren Anlegung spricht, in Betracht gezogen werden müssen, will ich dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls dürfte es wünschenswerth sein, daß gleich in der Einleitung die sehr umfängliche Literatur über die Meßliturgie übersichtlich verzeichnet und daß auch auf die bessern Leistungen der Protestanten, welche bekanntlich auf liturgischem Gebiete in neuester Zeit sehr rührig sind, Rücksicht genommen werde; Leistungen wie die von Kliefoth und Ranke, so einseitig sie mitunter sind, verdienen ohne Zweifel Berücksichtigung.

Möge Kössings vortreffliches, auch typographisch schön ausgestattetes Buch in dieser neuen Auflage recht große Verbreitung finden und Tausenden von Priestern zu gründlicher Belehrung und solider Erbauung dienen.

München. Thalhofer.

The Liturgies of SS. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil and the Church of Malabar translated, with introduction and appendices by the Rev. **J. M. Neale**, D. D. and the Rev. **R. F. Littledale,** LL. D. II. Edition. London 1869.

Die erste Auflage dieser englischen Uebersetzung der im Titel genannten alten Liturgieen erschien vor zehn Jahren; die zweite ist sorgfältig mit dem Originaltexte verglichen und revidirt, durch einige erläuternde Anmerkungen und die Liturgie des h. Basilius des Großen bereichert und durch Auszüge von syrischen und äthiopischen Handschriften des Brittischen Museums über 24 Liturgieen ansehnlich vermehrt. Da mir der Originaltext der Liturgieen nicht zur Hand ist, kann ich über die Beschaffenheit und Treue der Uebersetzung nicht urtheilen, muß aber bei der umfassenden gelehrten Bildung der Herausgeber das Beste voraussetzen, zumal das Verständniß solcher Liturgieen in der Regel keine Schwierigkeit bietet. Als sehr verdienstlich muß die Zugabe der zwei Appendices hervorgehoben werden. Der erste liefert in alphabetischer Ordnung den Text der Einsetzung des Altarsacraments aus 82 Liturgieen, theils orthodoxen, theils häretischen. Das Resultat dieser Zusammenstellung ist das glänzende Zeugniß aller für den Glauben an die wahre und wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu und an die h. Messe als Versöhnungsopfer für Lebendige und Todte. In der Vorrede zur ersten Ausgabe bemerkt daher Neale mit vollem Rechte, daß diesen Zeugnissen gegenüber die Calvinistische Auslegung der Einsetzungsworte sich unmöglich festhalten lasse. — Im zweiten Appendix werden 16 Gebete verschiedener Liturgieen für abgeschiedene Gläubige zusammengestellt. In der Vorbemerkung dazu ist zuerst mit vollem Rechte hervorgehoben, daß Gebete und die Darbringung des h. Meßopfers für die Verstorbenen von den ältesten Zeiten an die Praxis der allgemeinen Kirche gewesen sei [1]). Inconsequent genug wird dann fortgefahren, dies sei geschehen without any idea of a purgatory of pain or of any state from which the departed soul has to be delivered as from one of misery. Wozu dann die Gebete und Messen für Verstorbene, wenn sie nicht aus der Idee hervorgegangen sind, daß diese des Gebetes um Gnade und Erbarmen bedürfen, weil sie

---

1) That prayers for the dead and more especially the oblation of the blessed Eucharistic for them have been from the beginning the practice of the Universal Church.

in einem Mittel- oder Reinigungszustande sich befinden? Daß die Seligen im Himmel keine solche Gebete bedürfen und daß diese den Seelen der Verdammten nichts nützen, war allgemein bekannter Glaube. Die Gebete für Verstorbene in den ältesten und in allen Liturgieen können daher aus keiner andern Idee hervorgegangen sein, als der eines Reinigungs- und Leidenszustandes. Anstatt without any idea etc. sollte es daher folgerichtig heißen and this from the idea u. s. w.

Für Leser, welche die englische Sprache verstehen, bietet diese Sammlung von Liturgieen mit ihren erhebenden und geistvollen Gebeten ein herrliches Erbauungsbuch, namentlich bei der h. Messe.

Marienberg. Pius Zingerle.

Missale Romanum, ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. P. M. iussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum. Editio Ratisbonensis septima, missis novissimis aucta. Cum approbatione Sacrorum Rituum Congregationis. Regensburg, Pustet 1869. XL, 480, [156], 44*, (11) S. gr. 4. 4 Thlr. 15 Sgr. (Ausgabe II. 6 Thlr.)

Dieses ist seit zwanzig Jahren die siebente Ausgabe des Missale aus dem Verlag von Pustet. Wären nicht die jüngst vorhergegangenen Ausgaben von 1866, 1868 und 1869 so sehr schön, so würde sich Ref. vielleicht zu dem Urtheil verleiten lassen, daß die gegenwärtige abermals ihre Vorgängerinnen überträfe. Jedenfalls ist seit der Ausgabe von 1852, welcher die früher erwähnte Auszeichnung von Papst Pius IX. zu Theil wurde, das unausgesetzte Streben nach Vervollkommnung in jeder folgenden Edition ersichtlich, und sämmtliche Editionen stehen in würdiger Reihe neben einander.

Die vorliegende Ausgabe hat das größte Quartformat, 13″ Höhe auf 10″ Breite, eine sehr stattliche, aber ebenso gefällige und dem Auge wohlthuende Form. Die Kleinfolio-Ausgabe von 1866 hat 14″ Höhe auf 10″ Breite. Dieses Format wird sich beim Gebrauche als sehr bequem empfehlen, und besonders für kleinere Altäre mit enger Mensa erwünscht sein. Das Papier ist fast pergamentartig fest, fein geglättet und satinirt, der Ton der Farbe etwas minder als milchweiß; die Lettern, wiewohl nicht fett, wie in der Kleinfolio-Ausgabe, erheben sich in scharfem und durchaus gelungenem Roth- und Schwarzdruck wie körperförmig zu seltener Deutlichkeit. Geschmackvolle, und bei den höhern Festen größere Initialen gehen durch das ganze Buch hindurch; dabei ist lobend zu erwähnen, daß sämmtliche Initialen schöne und deutliche römische Buchstaben sind, und daß von dem sogenannt gothischen Schnörkelschwindel und der absurden Zumuthung, einen Buchstaben aus dem Worte entziffern zu sollen, keine Spur zu finden ist. Fünf sehr schöne Stahlstiche, dieselben wie in der Kleinfolio-Edition, gereichen auch der gegenwärtigen Ausgabe zur Zierde. Außerdem ist in zwei ganz guten Holzschnitten der Ordo incensandi oblata und der Ordo incensationis altaris dargestellt. Endlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß ein gebundenes Exemplar immerhin einen ansehnlichen, fast 1½ Zoll breiten Rand behält.

Inhalt und Einrichtung der Ausgabe sind der gegenwärtigen Festordnung und den neuesten Decreten vollkommen entsprechend. Das jüngste für die allgemeine Kirche durch Decret vom 14. Jan. 1869 vorgeschriebene Fest S. Pauli a Cruce steht unter dem 28. April bereits im Kalendarium, so wie im Corpus des Missale. Die neue Rubrik vom 29. Febr. 1868 wegen der Gradualien für die Votivmesse de SS. Corde Jesu in der Oster- und in der Septuagesimalzeit findet sich im Corpus des Missale bei dem genannten Feste, so wie die Praefatio de Nativitate in tono feriali nach Inhalt desselben Decretes in calce Missalis et ultimo prorsus loco beigesetzt ist. In der Secreta de SS. Corde Jesu pro aliquibus locis S. [116] behält unsere Ausgabe mit Recht, ungeachtet des Fehlers der neuesten Romana, im Schlusse das ejusdem. Die sonstigen oft besprochenen, im Jahr 1860 weggestrichenen, 1866 hergestellten, 1868 indulgirten ejusdem sind dermalen wieder ganz verschwunden, weil für diese uralten Insassen der ältesten und besten, so geschriebenen wie gedruckten Meßbücher bis jetzt noch kein ausdrückliches Toleranz-Decret zu erwirken war. Desgleichen ist es noch nicht gelungen, die seit ein paar Jahrzehnten entstandenen und in den römischen Editionen seßhaft gewordenen, und schon so oft besprochenen fehlerhaften Festtitel-Ueberschriften am 11., 13. und 18. Aug. und am 9. und 11. Sept. beseitigen zu können. Desgleichen mußte das an den Sonntagen infra Oct. Ascens. und infra Oct. Corp. Chr. unnöthige und, wenn ohne rubricalen Zusatz allein stehend, sogar fehlerhafte tantum abermals beibehalten werden. In der Oration de SS. Corde Jesu hatten alle frühern Ausgaben die richtige Conclusion per eumdem; in der neuesten Romana ist die Conclusion unrichtig: warum haben die Regensburger Herausgeber den Fehler nachdrucken lassen, obschon derselbe in der Recension der Romana (Lit.-Bl. 1868, 900) angezeigt worden war? Auch die fehlerhafte Trennung di-sperde für dis-perde drucken die Regensburger S. 252 der Romana nach; S. [144] bringen sie su-scitabit für sus-citabit. Ref. fand diese Curiosa nur ganz zufällig, fürchtet aber, wer suchen wollte, würde noch mehr finden. Es sind dies unschädliche Kleinigkeiten in praktischer Hinsicht; aber die Würde des Arbeiters verlangt auch in solchen Kleinigkeiten die Bethätigung nöthiger Kenntniß und Genauigkeit.

Das Nöthige wegen der Translation des Festes Patrocinii S. Joseph und Philippi et Jacobi App. extra temp. pasch. ist hier wie in andern neuern Missalien gewahrt. Für Festum S. Joannis ante portam Lat. 6. Maii ist zur Zeit in der Rubrik für die translatio post Pentecosten noch ein kleiner Mangel, insofern nämlich angeordnet ist, für diesen Fall die Messe des h. Joannes im December, nur mit Beibehaltung der vorherstehenden eigenen Orationen nebst Evangelium, zu nehmen. Es müßte aber, um Irrungen zu vermeiden, auch bemerkt werden, daß die Praef. de Apost. genommen werden soll, indem Fest. S. Joannis im December Praef. und Communic. de Nat. fordert.

Der Appendix, welcher 124 approbirte und indulgirte Messen enthält, ist eigens von dem Papste gutgeheißen, und bei dieser Gelegenheit der Fleiß und die erfolgreiche Bemühung Pustets um das Missale mit ehrendem Lobe anerkannt.

Der Notensatz ist, wie bereits in der Ausgabe von 1866, in jeder Beziehung musterhaft, deutlich, correct und zugleich elegant. Ein Fehler, der sich seit 1866 in die Regensburger Editionen eingeschlichen hat, erscheint freilich ungeachtet der wiederholten Mahnung (vgl. Lit.-Bl. 1866, 492 und 1869, 702) abermals: S. 170 in der Allerheiligen-Litanei ist nach Propitius esto das Wort Parce mit den Noten b, c, statt c, b, notirt. Es wäre ganz widerwärtig, wenn so gesungen würde, und weder die Romana noch irgend eine Auctorität gestattet diesen Gesang. Oder soll vielleicht wieder eine Eigenthümlichkeit eingeführt werden, nachdem frühere musikalische Kunststücke glücklich aus dem Gesange des Meßbuches verschwunden sind? Eine brave, seit 1866 durchgeführte Verbesserung ist, daß in der Praef. de B. M. V. in tono feriali S. 202 das Wort collaudare mit e, d, e, e notirt ist, wie es der tonus ferialis verlangt und wie auch die französischen und belgischen Missalien haben, während andere, auch die neueste römische Edition, und alle Regensburger bis 1866 fehlerhaft f, e, d, e, e notiren, so daß auf die Silbe lau zwei Noten kommen. Dieses klingt in dieser Combination der Töne unschön, und alterirt den tonus ferialis durch einen halben Uebergang in den tonus solemnis, welcher für das genannte Wort die Notirung f, e⁀d, d⁀e, e fordert. — In der Praef. fer. temp. pasch. sind

S. 198 die Worte cum Pascha notirt e, d, e. Ref. hält die Notirung französischer Missalien e, e, e für richtiger, und stützt sich hierbei auf die analogen Stellen S. 199 sed in unius, S. 200 sine differentia — et in majestate — clamare quotidie, S. 201 promissum Spiritum Sanctum u. a. Indessen ließen sich auch für die entgegengesetzte Meinung Analogieen beibringen. — Ob S. 201 das Wort promissum statt mit e, e, e besser mit d, e, e zu notiren wäre, wie in derselben Präfation bei der Stelle totus in orbe terrarum geschrieben ist, möge unentschieden bleiben. — Den Cantus des Pater noster in der Missa Praesanctificatorum betreffend bemerkte Ref. im Lit.-Bl. 1869, 702, daß derselbe in der neuesten römischen stereotypirten Quart-Ausgabe nach augenscheinlich sehr sorgfältiger Revision in seiner Eigenthümlichkeit, aus dem tonus ferialis allmählich zum tonus solemnis sich erhebend, hergestellt sei. Ref. vermuthete, daß diese Eigenthümlichkeit auf tiefern liturgisch-mystischen von ihm angedeuteten Gründen beruhen könne, und meinte, man sollte in den demnächstigen Editionen statt des reinen cantus ferialis wieder den gemischten cantus aufnehmen. Die Regensburger Herausgeber sind der Romana und ihren frühern Editionen nicht gefolgt, und bringen abermals den reinen Ferialton. Warum, kann Ref. nicht sagen.

Regensburg. Schmitz.

Philosophie und Theologie.

Das Wissen und der religiöse Glaube. Von **O. Marpurg.** Leipzig, Duncker und Humblot 1869. XVI u. 351 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Gegen Anfang des gegenwärtigen Decenniums entbrannte unter den Vertretern verschiedener wissenschaftlicher Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus ein lebhafter Kampf über die Frage, wie die Philosophie und die Theologie sich zu einander verhalten, ob beide Wissenschaften coordinirt neben einander stehen oder ob die eine der andern unter- oder übergeordnet sei und, wenn dieses der Fall, wie weit die Unterordnung resp. Ueberordnung gehen könne und dürfe. Bekanntlich ist der unmittelbare Gewinn dieser Debatte nicht sehr groß gewesen; wenigstens ist uns nicht bekannt geworden, daß ein Gegner bei dem andern eine Ueberzeugungsänderung bewirkt. Gleichwohl bleibt es eine der wichtigsten wissenschaftlichen Aufgaben unserer Zeit, das Verhältniß von Philosophie und Theologie, von Wissen und Glauben mit allem Eifer, aber ohne Leidenschaftlichkeit und Voreingenommenheit, zu untersuchen und nach Kräften dahin zu wirken, daß Glaube und Wissenschaft friedlich neben einander bestehen. Wir müssen darum die oben angeführte Schrift als eine ganz zeitgemäße Erscheinung betrachten und anerkennen, daß der Verf., indem er damit „sein Scherflein beitragen will, daß doch Wissen und Glauben einander die Hände reichen möchten zu treuem, unauflöslichem Bunde," sich einen schönen Zweck für seine „Erstlingsarbeit" gesetzt hat. Können wir auch seinen Ausführungen und seinem Resultate nicht zustimmen, so stehen wir doch nicht an, seinem wissenschaftlichen Geiste und seiner unverkennbar großen Befähigung sowie dem im Ganzen ruhigen und würdevollen Tone seiner Schrift unsere vollste Anerkennung auszusprechen und anzuerkennen, daß wir vielen einzelnen Ausführungen mit großem Interesse gefolgt sind und manche Anregung durch dieselben erhalten haben. Als Erstlingsarbeit macht das Buch nicht darauf Anspruch, nur selbständige Forschungen zu enthalten; es will „mit Hülfe der Resultate der neuern wissenschaftlichen Kämpfe" seinen wichtigen Gegenstand behandeln. Demgemäß wird der eigentlichen Abhandlung im 1. Abschnitte eine Uebersicht über „einige der wichtigsten Lösungsversuche der Frage nach Wissen und Glauben" vorausgeschickt. Der 2. Abschnitt behandelt dann das Wissen, der 3. den religiösen Glauben. Diese Anordnung ist zweckmäßig; nur vermissen wir einen vierten Abschnitt, der die im zweiten und dritten gewonnenen Resultate mit einander vergleichen und in Beziehung setzen und so klar und bestimmt darstellen sollte, welches das wechselseitige Verhältniß zwischen Glauben und Wissen sei. Dieser vierte Abschnitt mußte den eigentlichen Kernpunkt der ganzen Abhandlung bilden, sollte sie zur Lösung der bedeutendsten Controversfrage der Gegenwart etwas beitragen.

Indeß nehmen wir das Buch wie es ist und betrachten wir seinen Inhalt näher, so werden wir auch in dieser Grundlegung für die Lösung der Streitfrage gar manches finden, womit wir uns nicht einverstanden erklären können. Abgesehen von andern Stellen, in welchen der confessionelle Standpunkt des Verf. sich geltend macht, müssen wir uns gegen völlige Ignorirung der katholischen Leistungen verwahren und es als eine Ungerechtigkeit bezeichnen, wenn als Grundlage für die Lösung philosophischer Principienfragen nur Aufstellungen von protestantischen Gelehrten und höchstens noch von solchen katholischen Denkern gelten sollen, die „selbst inmitten des Zwanges der Autoritätskirche" für das Streben des Geistes nach wissenschaftlicher Freiheit Zeugniß abgelegt haben. Freilich, wenn man von der katholischen Kirche solche Vorstellungen hat, wie unser Verfasser, dann wird man von katholischer Wissenschaft nichts Besonderes erwarten dürfen. Folgende Stelle möge als Beleg dienen, wie ungenau Andersgläubige über die Organisation der lehrenden Kirche unterrichtet und welche Phantasiegebilde darüber in Umlauf sind:

> Was der Mund der kirchlichen Autorität lehrt, ist untrüglich. . . . Ihr (der Kirche) Dogma, ihre Tradition gilt ohne weiteres als Norm der Wahrheit. Wohl kann nun die Tradition verschieden ausgelegt werden, allein die Concilien normiren die Auslegung. Wohl können auch Concilien abweichender Meinung sein und eines wider das andere stehen, allein die Curie schlichtet den Streit endgültig. Auf diesem Instanzenzuge kommt die Lehrautorität immer durchgreifender zur Herrschaft. . . . Daß mit solchem Grundprincip jeder geistesfreien Wissenschaft, die da sucht und forscht, aber das officielle Resultat nicht im voraus festhält, das Grab gegraben war, versteht sich von selbst. Nicht Wissenschaft, nicht Glaube kann damit bestehen, nur geistlose Dressur, Scheinbewegung, Tod (S. 48).

Diese Stelle mag uns den Schlüssel geben zu der Klage, daß „in erschreckender Weise auf dem religiösen Gebiete der Geist der Unwahrheit wuchert; gedankenlos und träge, verlogen und jesuitisch huldigen Tausende einem Lippenglauben, der ihrem Herzen fremd geworden, der ihrem Denken widerstrebt." Es ist traurig, daß Männer von Geist und wissenschaftlicher Bildung mit solchen Schreckgestalten sich abplagen, obwohl wir zur Entschuldigung der außer der Kirche Stehenden anführen können, daß übertriebene Eiferer in der Kirche selbst ein gutes Stück beitragen zur Aufrechthaltung solcher Träumereien.

Die „größten Philosophen" nun, deren Lösungsversuche im 1. Abschnitte als Grundlage der Erörterungen über Wissen und Glauben angeführt werden, sind die der neuzeitlichen Philosophie, angefangen von Cartesius, der nach M. die „Autonomie des Geistes" als Princip des Geisteslebens aufgestellt, welches Princip Spinoza aufnahm und auf die höchste Spitze trieb. Der Mann, welcher „der Vernunft die Tollkühnheit benahm," war Kant, der Vater der deutschen Philosophie, der das Wissen bezeichnete als „das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der sowohl objectiv als subjectiv zureichend ist," während der Glaube ein Fürwahrhalten aus einem objectiv unzureichenden, subjectiv aber zureichendem Grunde sein soll. Für Jacobi ist der Glaube eine subjective Gewißheit ohne Beweisgründe, und Schleiermacher hält fest, daß „die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, sondern ein Fühlen" sei. Schelling und Hegel können im Glauben nur eine vorübergehende, untergeordnete Phase der Vorstellung erkennen, eine zu überschreitende Stufe, eine blinde Gewißheit, die nicht auf Schlüssen oder überhaupt auf Beweisen beruht. Unter den „Pflegern der Philosophie in der neuesten Zeit" werden erwähnt Krause und die Professoren Drobisch zu

Leipzig, Ulrici und Erdmann zu Halle. Ohne die Anschauungen dieser Gelehrten zu reproduciren, wollen wir nur bemerken, daß wir das von M. ihnen gespendete Lob, „suchende Geister im edelsten Sinne des Wortes zu sein, die, durchschauert von Sehnsucht nach dem seligen Genuß einer über und außer allem Gegensatz und Widerstreit liegenden Wahrheit, rastlos die Tiefen des Geistes durchmessen, die durch keine Fesseln die Freiheit sich hemmen lassen," denselben nicht schmälern wollen, wenn wir auch nicht ganz ihrer Meinung sein können.

„In dem Weben und Walten des philosophischen Geistes, wie es uns entgegentreten, schließt M., war als Grundprincip der Entwicklung die Subjectivität zu erkennen." Ein ganz anderes Grundprincip wird auf dem Gebiete der katholischen Lehre erkennbar, nämlich das der kirchlichen Autorität, gegen welches aber „zuletzt auch der gefesselte Geist reagirt." Und so kommt es denn, daß auch in der katholischen Kirche verschiedene Anschauungen auftreten über Glauben und Wissen, welche M. aus den „Januskföpfen" Günthers kennen gelernt hat. Nun sind aber die „Janusköpfe" schon im J 1834 erschienen, und erst nach dieser Zeit sind jene kirchlichen Entscheidungen erfolgt, welche einer Beurtheilung der katholischen Anschauungen über Glauben und Wissen zu Grunde gelegt werden müssen. Wenn M. die verschiedenen Anschauungen erwähnen wollte, die über diese Frage innerhalb der Kirche sich geltend zu machen suchten, so durfte er sich nicht mit Günther und den schon von diesem Bekämpften begnügen; er mußte wenigstens auch Hermes berücksichtigen und die neuscholastische wie die Tübinger Schule zu Wort kommen lassen. Wie der Münchener Philosoph übersehen werden konnte, der doch auch gegen die Autorität „reagirt," ist uns völlig unbegreiflich. M. hätte sich über die Erörterungen der kath. Gelehrten leicht informiren können in dem gediegenen Werke von Alois Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit. München 1862. Auch in Denzingers Vier Büchern von der religiösen Erkenntniß. 2 Bde. Würzburg 1856. 57, würde er noch vieles gefunden haben, was ihm treffliche Dienste hätte leisten und ihn vor manchen Unrichtigkeiten (namentlich im 3. Abschnitte) hätte bewahren können.

Der 2. Abschnitt behandelt das Wissen in drei Capiteln. Das erste liefert die „Grundlegung" (S. 65—110), wobei zunächst die Frage nach der Methode der Untersuchung zur Beantwortung kommt. Mit Recht verwirft M. die apriorische Untersuchungsweise und geht von den Thatsachen der Erfahrung aus. Wissen und Glauben, wie sie in der Erfahrung gegeben sind, sind psychologische Zustände und gehören unzweifelhaft dem geistigen Gebiete an. Ob aber dieses geistige Gebiet von dem physischen wesentlich verschieden ist, dies ist eine Frage, welche gegenüber der „Gesammtbildung aller Völker und Zeiten" vom Materialismus verneint wird, weshalb es angezeigt erscheint, die Einreden des Materialismus oder vielmehr die Entgegnungen zu prüfen und jene Gründe zu würdigen, die man für die Selbständigkeit des geistigen Gebietes geltend gemacht hat. Das führt denn den Verf. auf eine Untersuchung über die menschliche Willensfreiheit, in Bezug auf welche sich zwei verschiedene Anschauungen, der Determinismus und der Indeterminismus, gegenüber stehen. M. bekämpft beide Auffassungsweisen und sucht einen höhern Standpunkt zu gewinnen, „auf dem allein die Freiheit verständlich werden zu können scheint." Auf diesem „höhern Standpunkte" soll die Freiheit nichts anderes sein als „die innere Nothwendigkeit" (S. 78). Auf diesem Standpunkte findet M. „die einseitige Wahrheit des Determinismus vereint mit der ebenso einseitigen des Indeterminismus" und glaubt damit zugleich das Recht gewonnen zu haben, die Freiheit als ein Merkmal des hyperphysischen, geistigen Lebens im Menschen zu bezeichnen (S. 104). Wir unserseits können uns nicht erklären, wie Freiheit und innere Nothwendigkeit identisch sein sollen, und hätten darum gewünscht, daß M. nicht nur die Frage gestellt: „was ist jene innere Nothwendigkeit des Wesens des Handelnden?", sondern daß er auch eine entsprechende Antwort und Erklärung gegeben hätte. Wenn aber die ganze Erklärung in den Worten bestehen soll: „Der Mensch weiß sie als seine eigene That, er weiß sich verantwortlich für dieselbe als eine freie, selbstgesetzte," so müssen wir bemerken, daß in diesem Bewußtsein zwar ein Beweis für die Freiheit des Menschen überhaupt gegeben, keineswegs aber bewiesen ist, daß diese Freiheit in der innern Nothwendigkeit bestehe. Nach unsern Begriffen ist dasjenige nicht mehr freie That, was aus einer Nöthigung hervorgeht, sei nun diese eine innere oder eine äußere. Sollte aber gemeint sein, daß der Wille sich nach der Erkenntniß bestimmen und das Handeln stets nach der bessern Einsicht sich richten müsse, so wäre damit eine Behauptung ausgesprochen, welche mit der Wirklichkeit in grellem Widerspruch stände. Wir können uns darum in keiner Weise mit diesem „höhern Standpunkte" befreunden, so lange derselbe nicht besser begründet ist, und so halten wir denn an der bisherigen Fassung des Freiheitsbegriffes fest, nach welchem Freiheit das Freisein nicht bloß vom äußern Zwange, sondern auch von innerer Nöthigung bedeutet und völlige Freiheit der Wahl involvirt. Und gerade diese Freiheit ist eine Eigenthümlichkeit, die sich in dem Gebiete der reinen Natur nicht findet und darum in das hyperphysische, geistige Gebiet gehören muß.

Die andere Thatsache, welche dem Materialismus entgegensteht, ist die Thatsache des Bewußtseins, deren Erklärung sich dem Maße und Gewichte entzieht, so daß die experimentale Forschung höchstens so viel zu constatiren vermag, daß „die Erkenntniß des Menschen vermittelt ist durch die äußere Welt in ihrer Wechselwirkung mit dem sinnlichen Theile des Menschen." Allein diese Erklärung ist unbestimmt, insofern nicht zu ersehen ist, von welcher Erkenntniß die Rede ist und in welchem Maße der sinnlichen Vermittlung eine die Erkenntniß bedingende Bedeutung zukommt; zugleich ist sie fehlerhaft, wenn damit gesagt werden will, daß erst durch die Function der körperlichen Sinnesorgane von außen die geistige Thätigkeit geweckt werde. Eine genaue Beobachtung der entscheidenden Thatsachen führt uns nothwendig auf eine besondere geistige Grundkraft, ohne deren Voraussetzung wir die einheitliche und einigende, sowie die unterscheidende Natur des Bewußtseins niemals erklären können. Das zweite Capitel handelt über die „Bedingungen und den Verlauf des Bewußtwerdens und das Vorstellungsvermögen" und sucht vor allem die Frage zu lösen, wie factisch das Bewußtsein entstehe. M. kommt zu dem Resultate, daß es drei integrirende Factoren seien, die in jedem Bewußtseinsact wiederkehren: 1) ein Bewußtwerdendes, das Subject des Bewußtseins; 2) ein Gegenstand, ein Object, an dem, auf dessen Anlaß und Wahrnehmung das Subject sich findet; 3) die Empfindung des Objectes im Subjecte. Diese drei Elemente constituiren die Möglichkeit des Erkennens. „Das Erkennen, in höchster Allgemeinheit gedacht, besteht aber in der Vorstellung." Demgemäß ist die Frage zu beantworten: Was ist es mit dem Vorstellen? worin besteht das Wesen, die Eigenthümlichkeit der Vorstellungen? endlich welche Erscheinungen und zu Grunde liegenden, erkennbaren Gesetze zeigt der Vorstellungslauf? Zunächst ist das Vorstellen zu fassen als ein Vermögen, den gegebenen Empfindungsinhalt dem Subject anzueignen und zu bewahren; als Frucht dieser aneignenden Thätigkeit ersteht ein Gedankenbild, welches zwar allmählich zurücktritt, aber auch wieder hervorgerufen werden kann. Es sind demnach unter dem „Vorstellen" mehrere, sich von einander unterscheidende Vorgänge des Geistes als Aeußerungen oder Fertigkeiten des Vorstellungsvermögens zusammengefaßt. — Wir hätten gegen diese Zusammenfassung nichts einzuwenden, wenn nur noch angegeben wäre, was man denn vorzugsweise im prägnanten Sinne „Vorstellung" zu nennen

pflege. Wenn bloß gesagt wird: „Das Verhältniß, in dem ein Anderes, Selbständiges dem Vorstellenden als gleichfalls Selbständigem gegenwärtig ist, darin liegt das Eigenwesentliche der Vorstellung," so ist das zum mindesten sehr unklar und ungenügend, da durch eine solche Erklärung die Vorstellung weder von der Empfindung noch von der Anschauung oder Wahrnehmung unterschieden wäre. Das Weitere über die Vorstellungen übergehend wollen wir nur bemerken, daß M. „eine Vorstellung unseres Ichs mit dem Bewußtsein, daß derselben ein Sein entspricht," als Wissen bezeichnet. Wenn wir ihn recht verstehen, so identificirt also M. Vorstellung und Idee, was wohl nicht so ganz allgemein richtig ist.

Die interessanteste Partie des ganzen Buches ist das 3. Capitel des 2. Theiles, welches über „das Wissen und seine Formen" handelt und in welchem ein dreifaches Wissensgebiet unterschieden wird: das mathematische, naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche. Diesem dreifachen Gebiete entspricht eine dreifache Form des Wissens, nämlich die inductive, die productive und die deductive. Die Gewißheit dieser Wissensformen betreffend schreibt M. S. 217: „Obenan stehend als das Wissen, dessen Resultate und Sätze die größte Gewißheit haben, stellte sich uns das deductive, mathematische Wissen dar; . . . dunkle und schwierige Pfade ziehen schon die Naturwissenschaften, insbesondere in ihren höhern Disciplinen; . . . jedoch unsicherer noch, denn die Resultate der Naturwissenschaften, sind die der Geisteswissenschaften mit ihrem productiven Wissen." In das Gebiet, in welchem das productive Wissen herrscht, versetzt M. Geschichte, Philologie, Ethik, Philosophie und Theologie, welche letztere er als „die Wissenschaft vom religiösen Leben" bezeichnet. Er könnte sie auch die Wissenschaft des Glaubens nennen, da ihm Glaube und Liebe identisch und somit „Glaube im allgemeinsten Sinne Selbst-, Lebens- oder Herzenshingabe des Menschen an Gott" ist, wie im dritten Abschnitte des Buches ausgeführt wird. Unverkennbar verräth diese Definition große Unklarheit, indem Glaube einfach mit Religion identificirt wird, was doch in keinem Falle zulässig ist. Indeß hat sich, wie es scheint, M. durch confessionelle Voreingenommenheit zu dieser gegen allen Wortgebrauch verstoßenden Begriffsfassung verleiten lassen. Wenigstens sagt er, daß Glauben in keinem Falle ein Fürwahrhalten auf Grund einer bewährten Autorität sein könne:

Glaube ich etwas, weil es mir gesagt wurde, weil es Andere vor mir und um mich geglaubt haben und glauben, weil es eine große Verbreitung und lange Zeitdauer des Bestehens in der Geschichte aufweisen kann, so ist damit noch lange nicht ausgemacht, ob ich nicht etwas Falsches glaube; Katholicismus, Buddhaismus, ja Polytheismus müßten mir sonst der Wahrheit näher stehen als der Protestantismus.

Da nun dem Verf. der Protestantismus die wahre Religionsform ist, so darf er den Glaubensbegriff wohl nicht in solcher Art formuliren, daß durch denselben der rechtmäßige Bestand des Protestantismus in Frage gestellt werden könnte. Man sieht also aus dieser Stelle, daß nicht nur die Katholiken, sondern daß auch Protestanten von gewissen Dogmen ausgehen und sich von diesen bei ihrer Speculation leiten lassen, so daß auch bei ihnen die Wissenschaft nicht frei sein könnte, wenn überhaupt dadurch die Freiheit der Wissenschaft beeinträchtigt würde. Weil der Glaube kein Fürwahrhalten und keine Form des Wissens ist, so bedarf er auch „keiner mittelbaren Begründung durch Beweise." Die Glaubenswahrheit ist eine nur frei erkannte, aufgenommene und festgehaltene. „Es ist ein Anderes, ob ich mein Vertrauen hingebe auf Grund von Beweisen, seien sie auch noch so unvollständig, oder ohne Beweis und Anschauung. Das Letztere thut der religiöse Glaube, und um dieser seiner Anerkennung des Nichtzubeweisenden und Nichtanschaubaren willen nennen wir ihn im Gegensatze zum Wissen eine freie Ueberzeugung" (S. 333). Ob das nicht ein Köhlerglaube ist?

Pleinting. J. Dippel.

Nozioni di ontologia per servire d'introduzione allo studio della teologia (Tolto dal *Campo de' filosofi* vol. 2). Napoli 1866 (Torino, Borgarelli 1869). 122 S. 8.

Ueber den Zweck dieser Schrift spricht sich der Verf. (G. Buroni, vgl. Sp. 385) selbst dahin aus, daß er für Studirende eine Erklärung einiger ontologischer Begriffe geben wollte, als Einleitung zum Studium der Theologie und besonders zum Studium der Summa des h. Thomas. Zugleich lag es in seiner Absicht, die Aufmerksamkeit seiner Landsleute auf die „Teosofia" des von ihm hochgeschätzten Antonio Rosmini zu lenken. Damit ist auch die philosophische Richtung, welcher die Schrift huldigt, angedeutet. Sie theilt sich ab in fünf Capitel, von denen das 1. sich mit der Definition der Begriffe des Seins (esse) und des Seienden beschäftigt, das 2. mit dem Sein an sich, dem esse virtuale und formale, das 3. mit dem Verhältniß des Seins zum ens infinitum, das 4. mit demselben als Beziehungsgrund zwischen dem unendlichen Sein und den endlichen Wesen, das 5. mit der Beziehung desselben auf das unendliche Sein und auf die endlichen Wesen.

Die Einleitung geht von dem Satze aus, daß wir die res intelligibiles et divinae uns nicht anders denken können als unter der Hülle des sinnlichen Bildes. Daher wird das Sein verglichen mit dem Lichte, das sich betrachten läßt 1) als Eigenschaft eines leuchtenden Körpers, wie das Licht der Sonne, 2) als ausstrahlendes Licht und 3) als nicht eigenes, sondern empfangenes Licht eines beleuchteten Körpers. So ist auch das Sein (esse), das erste Object für das geistige Auge (intellectus), zu betrachten, 1) als ens subsistens, welches Gott ist, 2) als solches, das von Gott ausgehend, von ihm gleichsam ausstrahlend, sich den endlichen Dingen mittheilt und ihnen Existenz gibt, und 3) als (den endlichen Wesen) mitgetheiltes Sein. Diesen drei Arten des Seins entsprechen die drei philosophischen Disciplinen: Theologie, Ontologie und Kosmologie. In der methodischen Aufeinanderfolge aber nimmt die Ontologie die erste Stelle ein. — Solche Vergleichungen, wie des Seins durch sich und der geschaffenen Wesen mit dem selbst leuchtenden und dem beleuchteten Körper, haben immer das Mißliche, daß sie den eigentlichen Gehalt des Schöpfungsbegriffes zurückdrängen, dem gemäß wir das absolute Sein eben als Gegensatz zu dem durch freien Willen geschaffenen (ens creatum) aufzufassen haben, und daß sie dazu verleiten, die Existenz dem Merkmal eines Dinges gleichzusetzen. So folgt denn auch in unserer Schrift alsbald die bekannte Unterscheidung: Gott ist das Sein, die endlichen Dinge dagegen haben das Sein, haben an ihm Antheil. Gott und Sein gelten als identische Begriffe, „Gott ist" als identischer Satz. Jedes endliche Wesen hingegen soll zusammengesetzt sein aus Substanz und Existenz, was wiederum so viel sein soll als Potenz und Actus, und das endliche Wesen nehme vom Sein so viel in sich auf, als es nach seiner Capacität vermöge, seine Capacität aber richte sich nach seiner essentia.

Das Sein, sofern es der Verbindung mit den endlichen Dingen vorhergeht, ist das esse virtuale; sofern es aber diesen Dingen inhärirt und ihre Existenz bewirkt, ist es das esse formale. Letzteres wird geradezu das allen Dingen gemeinsame Prädicat genannt, und sofern durch dasselbe jedes Ding sein soll, was es ist, heißt es die ultima et universalis determinatio, während das esse virtuale als das determinabile universale fungirt. So wäre denn, wie Rosmini sagt, das esse sowohl das *ἄπειρον* als das *περαῖνον* und das *πέρας* der Pythagoreer.

Die Einheit des Seins mit der Vielheit der Dinge und die Vielheit der Dinge mit der untheilbaren Einheit des Seins zu vereinigen, ist nach der Ansicht des Verf. das größte Problem der Ontologie, mit dessen Lösung sich die größten Philosophen von Parmenides und Platon an bis auf Hegel und Rosmini abmühten. Richtig wird hervorgehoben, daß dieses Problem

seine letzte Lösung nur im Dogma von der Creation finden könne. Gerade deshalb aber, glauben wir, sollte man alle dialektischen Umschweife vermeiden und von Anfang an genau zwischen essentia und existentia, zwischen logischem und wirklichem Sein unterscheiden, anstatt daß man das Sein für das erste und allgemeinste Object der intellectuellen Erkenntniß ausgibt, möge nun der Verstand sich mit der realen Welt der Dinge oder mit bloßen Vorstellungen (Ideen) beschäftigen. Die pantheistischen Consequenzen, die sich sonst nahe legen, lassen sich nicht anders als durch rein dialektische Unterscheidungen, d. h. auf künstliche Weise abwehren.

Tübingen. Storz.

Dante.

Dante-Forschungen. Altes und Neues von **Karl Witte.** Halle 1869.

(Schluß.)

Witte stellt Dante's Liebe zu Beatrice Portinari, der Erdentochter, viel zu hoch, indem er sie ganz mit „kindlicher Frömmigkeit" identificirt, sie selbst ein „Anschauen Gottes auf Erden" nennt. Alles Schöne hienieden mahnt an die ewige Schönheit; wir bewundern und lieben es im Grunde nur insofern, als es über sich selbst hinausweist. „In schönem Leibe eine schön're Seele" mag nun allerdings, als Mikrokosmus betrachtet, als primum mobile, als wunderbare „Neun," oder was sonst noch der Dichter von ihr zu rühmen weiß (Vita N. c. 30 u. a.), diese Mahnung und Weisung eindringlicher an uns ergehen lassen, als die ganze materielle Schöpfung; um so größer ist aber auch die Gefahr, am Nachbild zu haften, statt auf das Urbild zu sehen. Das gilt von natürlicher Schönheit, das von der sittlichen (der gentilezza), das von aller Kunst des Schönen, von der Rhetorik (auf deren Stern zunächst nach Conv. II, Canzone und c. 14, die Geliebte zurückkehrt), der Poesie, Malerei, Musik, für welche Künste die Jugendliebe den Dichter offenbar mehr begeisterte, als für Religion. Von „kindlicher Frömmigkeit" zeugt es z. B. keineswegs, wie er (c. 5) während einer Predigt über die h. Maria seine Umgebung stört durch fortwährendes Hinstarren nach Beatrice und scheinbar nach einer andern Schönen, die nach derselben Richtung hin zwischen ihm und jener saß. Für den jungen Schwärmer war es sicherlich eine Wohlthat, daß „die Erscheinung floh;" sie mußte vor ihm fliehen, um in ihrer wahren Bedeutung von ihm erkannt, ersehnt und in geistiger Schönheit und Kraft verklärt erschaut zu werden (Purg. 30, 127). Herz, Gefühl, Gemüth, vom dunklen Drange des angeborenen Verlangens nach Beseligung im Genusse des Schönen beherrscht, halten, wie hoch sie auch scheinbar fliegen mögen, doch den Menschen meist in den untersten Kräften der Seele gefangen, in Sinn und Phantasie, im unfreien Affecte der (wie Tauler concupiscibilis et irascibilis übersetzt) „begierlichen und zürnenden Kraft." „Ruhe," die Ruhe, wovon Witte spricht, in „ergebenem Glauben," sie hat der Dichter auf dieser ersten Stufe seiner geistigen Entwicklung keineswegs gefunden; er schwankt unaufhörlich zwischen Traumseligkeit und leidenschaftlicher Erregung. Diesem Inhalt entsprechend, so sagt es uns D. selbst (Conv. I, 1), ist die Darstellung im „Neuen Leben" gährend und ungestüm (fervida e passionata), im „Gastmahl" dagegen männlich klar und besonnen (temperata e virile). Wohl hatte er kraft natürlicher Anlagen sich schon mancherlei Kenntnisse erworben; aber er sah doch alles nur wie im Traume (quasi come sognando. Conv. II, 13). Dieses Bekenntniß weist offenbar zurück auf *Boëth.* de consol. philosophiae III, 1: Veram felicitatem tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines visu ipsam illam non potes intueri. „Der süße Glaube an Wesen, die der Traum gebar" (has scenicas meretriculas, in exitium dulces nennt sie Boethius I, 1), muß schwinden, um einer, wenn auch rauhen, doch wahren Wirklichkeit Platz zu machen. Solche Wahrheit verheißt in den letzten Capiteln der Vita nuova und bringt im Convito unserm verwaisten Dichter dieselbe „edle Herrin," welche achthundert Jahre früher den „letzten Römer" in der Verbannung und auf dem Wege zum Kerker getröstet.

Diese gentil donna nun, welche nach und nach auch ihrerseits zur gentilissima wird, ohne ganz eins zu werden mit ihrer Vorgängerin, aber auch ohne deren Bild ganz verdrängen zu wollen, stellt Witte viel zu tief. Statt des Gemüthes spricht sie mehr den Verstand an; statt des Nemo non *beatus* esse cupit, betont sie vielmehr das Omnes homines natura *scire* desiderant. Herzensdrang und Wissensdurst müssen zuletzt sich zusammenfinden. W. aber ist in dem Verlangen nach klarer Erkenntniß in göttlichen und menschlichen Dingen fast nur die Nachwirkung von Eva's sündhafter Neugier und ihrem „Nichtweilenwollen unterm Schleier" zu sehen geneigt; er identificirt deshalb die antike Philosophie in Aristoteles mit dem Heidenthum, die Vernunft in ihrer natürlichen und (von der gratia actualis fortwährend begleiteten) geschichtlichen Entwicklung mit den widernatürlichen Auswüchsen des Eigendünkels und der Schlangenklugheit. So sieht er in dem, was doch nur Uebergang und Fortschritt ist von sensus et imaginatio zur ratio, nichts als Abfall vom Ideale und Untreue gegen dasselbe, und weiß sich die leidenschaftliche Sprache in V. N. c. 39. 40 nicht zu erklären aus der Erschütterung, die der scheinbare Rückschritt nothwendig zur Folge hatte. Es erging dem Dichter, wie dem jungen Maler, der bei einem Meister sich mit einer Madonna zu empfehlen suchte, die er als Autodidakt gemalt. Der Meister lobte das Bild — und zerriß es, um den Schüler mit um so größerer Strenge, für je talentvoller er ihn hielt, den neuen Unterricht mit den einfachsten Zeichnungen beginnen zu lassen. — Verschiedenen Engel- und Heiligenkreisen gehören Lucia und Beatrice an; jene ist den Cherubim, diese den Thronen zunächst verwandt (Conv. II, 2; Par. 32, 9. 136). Beide aber erkennen in dem verirrten Philosophen und Dichter gleicherweise noch immer ihren „Freund," ihren „Getreuen" (Inf. II, 61. 98) und retten ihn auf Geheiß der gentil donna im eminentesten Sinne des Wortes, der auch über die Seraphim erhobenen h. Maria. Vom Schönen durchs Wahre zum Guten, bis zum Einklang alles Vielgestaltigen in der höchsten Schöne, zu welcher der h. Augustinus betet: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi (Conf. 10, 26).

In der Göttl. Komödie endlich läßt W. den Dichter zu sehr nur subjective Ruhe und Befriedigung finden in der Rückkehr zu einem verlorenen und endlich allerdings nicht bloß einfach wiedergefundenen, sondern nunmehr ganz zu eigen gemachten und für immer gesicherten Gute; er hat aber zu wenig Sinn für die neugewonnene objective Wahrheit nach streng geregeltem Fortschritt durch immer neue Zweifel und immer neue Belehrung „von Höhe zu Höhe" (Parad. 4, 124—132). „Die wahrhaft riesige Geistesarbeit" von Männern, wie Thomas von Aquin und Bonaventura, hat, wie er meint, doch nur einer „orthodoxen Scholastik" zum Siege verholfen, die den Keim der Auflösung und des Todes in sich trug. Ihrem „rationalistischen Uebermuthe" vermochte der „ergebene Glaube" der Mystiker nicht das Gleichgewicht zu halten (S. 64. 167 u. a.). — W. hat offenbar zu wenig Einsicht in das innere Wesen der katholischen Kirche, in die Weise, wie an ihr — mehr als an der „Göttl. Komödie" — „Himmel und Erde" gearbeitet (vgl. Parad. 25, 2), und in den regelmäßigen Verlauf ihrer Erbauung von Adam an, als daß er die Bedeutung der Div. Comm. für die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte recht zu würdigen verstanden hätte. Darin aber liegt meines Erachtens gerade der Hauptwerth dieses Weltepos. Es ist eine scho-

lastisch mystische Theodicee oder Darstellung des Waltens Gottes in der Weltgeschichte zur Führung der Menschheit aus der Zersplitterung, der sie durch die Sünde anheimgefallen ist, zur Einheit in Christus und seiner Kirche, in harmonischem Zusammenwirken von natürlichen Kräften und übernatürlichen Gaben. Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, Leibliches und Geistiges, Philosophie und Theologie, Gesetz und Freiheit zeigt uns der Dichter so mit einander verbunden, daß überall ein Abglanz erscheint von der Verbindung der zwei Naturen zu der Einen Person des Heilandes. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est (*S. Leo*). Zur Bezeichnung d i e s e r Bedeutung der Div. Comm. ließen sich wohl aus dem h. Augustinus über den Eingang derselben die Worte schreiben:

Diligendo talia (ludicra et jocularia) excidimus a vero et non jam invenimus, quarum rerum imitamenta sint quibus tanquam primis pulchris inhiamus et ab eis recedentes amplexamur nostra phantasmata. Nam redeuntibus nobis ad investigandam veritatem, ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt, nullis viribus sed magnis insidiis latrocinantia non intelligentibus quam late pateat quod dictum est: „Cavete a simulacris!" (De vera relig. c. 49)

und ans Ende:

Novit (Deus) quid cuique tempori accommodate adhibeatur, — immutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei, qui Deum rite colunt etiam cum tempus est fidei (Ep. 138 ad Marcellinum c. 5).

Zur Vita nuova und deren Verhältniß zum Convito und zur Göttl. Komödie liegt der Schlüssel im letzten Capitel. Es ist mir ganz unbegreiflich, wie W. dasselbe (S. 161. 179. 182) für einen spätern Zusatz, vom J. 1300 etwa, halten kann. Alles ist vielmehr, wie es sich für ein Kunstwerk ziemt, vom ersten Sonette nebst der Einleitung und den Erklärungen dazu angefangen bis zum letzten, angelegt auf diesen Schluß. Der Dichter hat jene „wunderbare Vision," von welcher schon oben die Rede gewesen, in welcher er „Dinge gesehen," die ihn zu dem Entschlusse brachten, von seiner Benedeiten nicht mehr zu reden, bis er im Stande sein werde, es in würdigerer Weise zu thun. Der Plan zur Göttl. Komödie steht sonach hier bereits im Jahre 1291 oder 92, also 20 bis 30 Jahre vor der Ausführung desselben, unserm Dichter klar vor Augen; ebenso klar erkennt er aber auch, was ihm Noth thue, um zu diesem Ziele zu gelangen: ein gründliches Studium der Philosophie nämlich, an der Hand der anfangs so sehr von ihm verkannten gentil donna, in den „Schulen der Religiosen" und in Hörsäälen weltlicher Gelehrten (Conv. II, 13). Auf beides, Ziel und Weg zu diesem Ziele, deutet der Dichter auch früher schon ganz unverkennbar hin:

1) in der Canzone von c. 19 der Vita N. mit den Worten:

E che dirà nell' Inferno a' malnati:
Io vidi la speranza de' beati.

2) c. 24: Der Dichter sieht Amor aus der Ferne mit heiterer Miene auf sich zukommen, von zwei Damen begleitet, monna Vanna e monna Bice, Johanna und Beatrice. Jene wird, sagt er, wegen ihrer Schönheit auch Primavera genannt; so heiße sie aber mit noch größerm Rechte, weil sie der Beatrice v o r a n g e h e, wie der, wovon sie ihren ersten Namen hat, Johannes der Täufer (lucerna ardens, veri praevia luminis, lux lucis, vox verbi) dem Heilande vorangegangen mit dem Rufe: Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini. Beatrice habe keinen zweiten Namen, es sei denn Amor; so sehr gleiche sie ihrem Herrn, dem Führer b e i d e r. — Vanna, Johanna, wird hier wie im zweiten Sonette des Canzoniero als Freundin von Dante's Freund Guido Cavalcanti bezeichnet; sie ist die Philosophie, vor, neben und nach der gentilissima immer noch eine sehr ehrenwerthe gentil donna [1]).

3) c. 29: Beatrice, die Erdentochter, ist gestorben, d. h. sie ist eingegangen in die Herrlichkeit der von ihr so hoch verehrten, benedeiten Königin Maria. Von ihrem „Scheiden" will der Dichter j e t z t nicht weiter reden, aus drei Gründen: a) weil das nicht in dem Plane der Vita N. liege; b) weil er, wenn er es hier auch dürfte, sich doch dazu n o c h nicht befähigt fühle; c) weil er es nicht thun könnte, ohne sich selbst zu l o b e n. (Von „verlorener Unschuld," „entschwundener Frömmigkeit" hätte er also gewiß nichts zu sagen gehabt). Gerade so und ohne auch nur im mindesten sich der Untreue zu zeihen, erklärt er auch im Convito (II, 9), in diesem Buche sei es nicht seine Absicht, von der selig in Gott lebenden Beatrice weiter zu reden.

Zwischen Beatrice's Tod (im Juni 1290) und des Dichters Vermählung mit Gemma Donati (1293) fällt wahrscheinlich sein Entschluß, Franciscaner zu werden. Er ließ sich einkleiden, legte aber bald wieder das Ordensgewand ab, um sich erst sterbend noch einmal damit bekleiden zu lassen. Balbo (Vita di D. I. c. 7) hält sich „moralisch nahezu überzeugt," daß Buti's Bericht darüber auf Wahrheit beruhe. Dante's Wesen war aber mehr dem Benedictiner=Orden gleich geartet. Dessen Charakter in seiner ursprünglichen Reinheit ist ganz vorzugsweise allen seinen Werken aufgeprägt. Das letzte Capitel der Vita nuova nebst Convito und Div. Comm. sind vorgebildet in folgender Legende vom h. Benedictus. Papst Gregor der Gr. erzählt (Dialog. II, 35): Benedictus sah betend in dunkler, stürmischer Nacht die Seele seines Freundes, des Bischofs Germanus von Capua, gen Himmel fahren. Da erschien ihm wie in einem Sonnenstrahle die ganze Welt zu Einem Punkte geeinigt. Und als Benedictus selbst starb, da sah man seine Seele wie auf einem mit Kleidern bestreuten und von Lampen ohne Zahl erhellten Wege geradeaus von seiner Zelle nach Sonnenaufgang hin zum Himmel schreiten. Begraben wurde sein Leib „in der Kapelle des heiligen Täufers Johannes, die an der Stelle gebaut war, wo er den Altar des Apollo zerstört hatte" (c. 37). Demgemäß hebt Aimo in seiner Lobrede auf den Heiligen es besonders hervor, daß derselbe nicht wie Elias plötzlich und im Fluge aufgefahren, sondern, was uns Menschen für das Bessere gelten muß, aufgestiegen sei (non raptus esse, sed conscendisse perhibetur). In diesem Steigen auf gerader, reich beleuchteter Straße sei, sagt derselbe Aimo in seiner Geschichte der Franken (II, 22), keiner von den übrigen Heiligen seinem Ordensvater zu vergleichen. Das sei die Frucht gewesen von der Regel seines Lebens und seines Ordens, nach welcher er die Seinigen aus dem Thale der Zähren, wie die Engel auf der Leiter Jacobs, von Tugend zu Tugend aufwärts (und in Demuth nieder=)schreiten gelehrt habe. Dann wird, wie zum Beweise der Uebereinstimmung dieser Regel mit den Lehren der Philosophie sowohl als der Theologie auf die Schlußworte von *Boeth.* de cons. phil. hingewiesen, deren Sinn kein anderer ist, als: Ora et labora! descende ut ascendas! — Ueber diesen wohlgeregelten Stufengang zwischen Himmel und Erde, wie er von Monte Cassino aus durch Boethius' und Cassiodors Schriften bis auf Dante die Schulen des Mittelalters beherrschte, verdienen *Boeth.* de cons. I, 1. 6; *Cass.* exp. in psalm. grad. 119—133; *Dante*, Conv. III, 7 und Parad. 21. 22 verglichen zu werden.

Zu dem Convito und der Rolle, welche der Dichter in der Göttl. Komödie die Philosophie spielen läßt, als ratio pura in Virgil, als ratio integra (cum intellectu et gratia) in Bea=

---

1) Zu dem Namen Primavera paßt besonders das sinnvolle Gleichniß, welches Mone (Lat. Hymnen III. 42) aus den Menäen anführt: *ὡς χελιδὼν σεμνοτάτη, προμηνύουσα ἔαρ, ἐπέστη νοητὸν ὁ Βαπτιστὴς τοῖς ἐν χειμῶνι ὑπάρχουσι τῶν ἀμέτρων πταισμάτων.*

trice, muß der Schlüssel gesucht werden in folgender, allerdings leicht mißverständlichen Definition:

Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractio atque advocatio, ut videatur studium aeque sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. *Boeth.* in Porphyr. dial. I.

Einen trefflichen Commentar dazu gibt Dante Conv. III, 10—14; kürzer auch schon c. 6. 7. Der hohe Werth, welchen er auf naturgemäßes Scheiden und wohlgeordnetes Einigen legte (Lo più bello ramo che dalla radice razionale consurga si è la *discrezione.* Conv. IV, 8), bewahrte ihn vor der Gefahr, Göttliches und Menschliches mit einander zu vermischen oder in einander ganz aufgehen zu lassen. Dieser Gefahr ist im Anschluß an jene Begriffsbestimmung der „ergebene Glaube" der Mystiker von Scotus Erigena bis Tauler vielfach erlegen, „der rationalistische Uebermuth" der Scholastiker nicht so leicht. Von einem Philosophiren ohne irgend welche göttliche Offenbarung und Gnade oder gar gegen dieselben wollten beide nichts wissen. Der Teufel rühmt sich zwar auch noch, ein Logiker zu sein (Inf. 27, 123); philosophiren aber kann er nicht, weil er keine Liebe zur Weisheit hat (Conv. III, 13). Daß Dante, von der gentil donna verleitet, jemals „dem Christenthum sich entfremdet," Glaube, Hoffnung und Liebe von sich geworfen habe, wie Witte S. 62 behauptet, davon findet sich im Convito keine Spur; er selbst hält sich vom Gegentheil überzeugt und versichert uns das oft genug (Conv. II, c. 6. 15; III, Canz. und c. 8. 14; IV, c. 5. 21 u. a.). Eine ganz andere Frage ist es, ob er nicht vorübergehend griechische, römische, arabische Philosophen und Poeten, einzeln und im Ganzen, viel zu hoch geschätzt, ihre Lehren, Tugendregeln und Tugendübungen viel zu günstig beurtheilt, d. h. mehr Annäherung ans Christenthum und Vorbereitung auf dasselbe in ihnen gefunden habe, als wir darin zu finden geneigt sind. Und da muß ich gestehen, ich bedauere es nicht, daß der Verfasser sein Gastmahl mit dem vierten Gange abgebrochen und nicht, wie er in Aussicht gestellt, bis zum vierzehnten oder fünfzehnten fortgesetzt hat. Er ist eben auch als Philosoph doch zu sehr noch derselbe Poet, der die Vita nuova geschrieben. Zur vollen Klärung der gährenden Elemente, zu einer rechten Scheidung und Einigung von Göttlichem und Menschlichem sehen wir ihn erst in der Div. Comm. gelangt.

Bei der Deutung dieses Canticum canticorum sollte mehr, als es bisher geschehen ist, die patristische Literatur herangezogen werden, so weit sie sich mit der Frage: unde malum? was, woher, wozu das Böse in der Welt? und mit dem Walten des Logos als des Lichtes, das einen jeden Menschen erleuchtet, der da kommt in diese Welt, und das auch in die Finsternisse des Heidenthums hineingeschienen, beschäftigt hat. So zunächst der erste von den vielen verunglückten, halbchristlich-philosophischen Romanen, die Recognitiones Clementis (besonders das achte Buch), dann Clemens von Alexandria und Justinus, besonders aber der h. Augustinus (de beata vita, de ordine, de musica, de vera religione, de libero arbitrio, de civitate Dei), demnächst des h. Chrysostomus drei Bücher de providentia, sechs Reden de fato, vorzüglich aber die Homilie: quod nemo laeditur nisi a semetipso, ferner von Prudentius die vier größern Lehrgedichte: Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia und contra Symmachum [1]), von Prosper Aquit. (oder wer sonst der Verfasser sein mag) das Gedicht de providentia Dei endlich Cassiodors Erklärung der Psalmen (die er post amarissimas actiones, das heißt wohl, nach dem Ausbruch der Verfolgung gegen die Katholiken vom J. 518 an, auf eine Zeitlang vom Hofe Theodorichs entfernt, Trost suchend geschrieben) und Gregor des Gr. Moralia in l. Iob. Nächstes Vorbild aber und unmittelbarer Führer, wie kein Anderer, ist dem Dante, nicht im Convito bloß, sondern auch in der Div. Comm., Boethius gewesen durch seine 5 Bücher de consolatione philosophiae, neben welchen aber auch dessen übrige Schriften, namentlich de unitate et uno; quod omnis substantia, in quantum est, bona est; de arithmetica; de musica und in Porphyrium dial. I in Betracht gezogen werden müssen; auf die theologischen Abhandlungen, welche (nicht mit Unrecht) seinen Namen tragen, kommt hier weniger an. Man wird in der Geschichte nicht leicht zwei mehr verwandte Geister, nicht leicht zwei Charaktere finden, die so sehr einander ähnlich wären, wie der sog. „letzte Römer" und Dante; und auch in ihren äußern Verhältnissen und Schicksalen stehen sie einander viel näher, als es nach der romanhaften Einkleidung ihrer Lebensgeschichte auf den ersten Anblick scheinen könnte. Beide sind als Martyrer derselben Idee von der Einheit des Menschengeschlechtes zu betrachten, wie sie hergestellt werden soll um (Alt- und Neu-)Rom, durch Papstthum und Kaiserthum, in organischer Fortentwicklung der Art und Weise, in welcher Gott nicht bloß beim auserwählten Volke des A. B., sondern auch im Heidenthum, durch griechische Weisheit und römisches Recht, die Wege gebahnt hat für Christus und seine Kirche. Beide sahen sich von denselben drei Thieren an den Rand des Abgrundes gedrängt, von der dreifachen bösen Lust allerdings, aber nicht sowohl, wie sie in ihnen herrschte oder herrschend zu werden drohte, als wie sie rings um sie her und gegen sie verschworen „in der Welt" (1 Joh. 2, 16) war, in Rom, Verona, Pavia, Florenz, Paris u. s. w., gerade dieselbe, welche ungefähr 500 oder 1300 Jahre früher zu Jerusalem die Apostel Petrus, Thomas u. s. w. der Verzweiflung nahe gebracht hatte: ein neuerungs- und genußsüchtiges Volksthum, ein übermüthiges Königthum und ein habgieriges Priesterthum (im weitern Sinne; bei Boethius die Curia des römischen Senates, unterstützt und gereizt allerdings von einem Theile der Priesterschaft). In Betreff der bildlichen Bezeichnung vgl. de cons. ph. IV, 3: Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor? lupi similem dixeris. — Irae intemperans fremit? leonis animum gestare credatur. — Segnis ac stupidus torpet? asinum vivit (Gegensatz dazu ist bei Dante wie bei Boethius: philosophum vivere). Levis ac inconstans studia permutat? nihil avibus differt (an die Stelle der aves ist bei Dante die buntgefleckte lonza getreten). Bei beiden dieselbe Weltanschauung, dieselbe Vorstellung und Schilderung von der „dreigestaltigen Wirkung" eines durchaus freien Schöpferwillens und von dem Doppelkreisen in diesem Werke, einerseits um die mens profunda, anderseits um unsere „winzige Tenne", die Erde; bei beiden derselbe Begriff von Zeit und Ewigkeit, von der natürlichen Güte alles Geschaffenen, von der Bestimmung der Engel und Menschen zur participatio divinitatis, ohne daß irgend jemals ein Wesen außer Gott natura deus genannt, als Theil oder Ausfluß des göttlichen Wesens betrachtet werden dürfte, von der Entstehung

1) Vgl. namentlich c. Symm. II, 582—640, über die Bestimmung des römischen Reiches, mit Inf. II, 13—27 (und de Monarchia). — Witte hat in seiner Uebersetzung von V. 24: „U' siede il successor del maggior Piero" das maggior ganz weggelassen; es ginge das an, wenn, wie Kopisch thut, Petrus mit Bonifaz VIII. verglichen werden sollte, und zwar nur nach persönlichem Werthe, denn als „Stellvertreter Christi" lebt der Eine in dem Andern fort (vgl. Purg. 20, 87). Dann hätte aber der Dichter nicht maggior, sondern miglior geschrieben. Das „größer" kann nur auf Aeneas, V. 13, zurückgehen. Das römische Weltreich hat seinen Werth nur als Schale um den Kern, als schirmender „Mantel" (V. 27) um den Leib der Kirche. — Die Vergleichung von maggior Piero mit Ovidio maggiore (S. 330) ist ganz verfehlt. Unter letzterm Ausdruck ist (Conv. III, 3) Ovids „Hauptwerk" zu verstehen, die Metamorphosen also.

der Sünde, der Unnatur und Nichtigkeit des Bösen, von dem natürlichen Streben zum Einen, Wahren, Guten, Schönen, von fortuna, fatum, Zufall und Nothwendigkeit, Gesetz und Freiheit, Voraussicht, Fürsehung und Vorherbestimmung, von Wissen und Glauben, Arbeit und Gebet, Gerechtigkeit und Gnade, Lohn und Strafe, endlich von der Ordnung in allem. In alle dem schließt Dante sich aufs engste an Boethius an, zuweilen auch ihn berichtigend oder nur (wie in Bezug auf die Präexistenz der Seelen) gegen Mißdeutung in Schutz nehmend; und eben so eng ist der Anschluß in Bezug auf den streng geregelten Stufengang der Betrachtung, erst abwärts und einwärts (zur Selbsterkenntniß und Reinigung), dann aufwärts „von Höhe zu Höhe.“ Nur darf man nicht außer Acht lassen, daß Boethius weiter nicht führen wollte, als quantum ratio sinit humana, daß er uns also nur wie von der Schwelle des Tempels aus einen Einblick gewährt in die dispositissima domus, bei welcher auch die himmelstürmenden Giganten benigna fortitudine *dis*positi (nicht bloß, wie Obbarius nach einer Glosse im Optimus liest, *dep.*) sind (de cons. ph. III, 12; IV, 1. cf. Inf. 31, 20—33. 130—145. Die Consol. phil. hat bekanntlich Kanzler Gerson in seiner Consolatio theologiae so fortzusetzen gesucht, daß er nach Plato's Gleichniß dem höchsten Ringe der aufwärts steigenden silbernen Kette, der Philosophie, den untersten Ring der goldenen, die von oben herabreicht, einzufügen bemüht war. Das Werk zeugt von dem großen Verfalle, der zwischen 1300 und 1400 eingetreten war, in der Poesie nicht allein, sondern auch und zumeist in der Philosophie und der Theologie. Was Gerson bezweckte, war längst geschehen durch Dante's Beatrice. Zur Div. Comm. verhalten sich Boethius und Gerson ungefähr so wie die Skizzen von Flaxman und Cornelius zu entsprechenden Gemälden von des letztern Hand oder von einem Raphael.

Als sehr bedeutsam und entscheidend für das Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie, wie Dante es sich dachte, muß ich noch die Stellung hervorheben, welche Boethius in dem Doppelkreise der Theologen in der Sonne einnimmt (Par. 10, 121—129). Der h. Thomas von Aquin (ein „Lamm aus der Heerde des h. Dominicus“) zeigt und nennt die zwölf Lichter seines Kreises in folgender Ordnung: „Zur Rechten und am nächsten“ steht ihm sein „Bruder und Meister, Albert von Köln;“ dann folgen Gratian, Petrus Lombardus, König Salomo, Dionysius Areopagita, Orosius, Boethius, Isidor, Beda, Richard von St. Victor und endlich wieder dem Sprechenden am nächsten, zu seiner Linken der Dialektiker Siger von Brabant. Denken wir uns in einem gothischen Dome Albert und Thomas rechts und links vom Hochaltar gestellt, so erhalten, ihnen diametral gegenüber rechts und links vom Westportale, Boethius und Orosius da ihren Platz, wo Johannes der Täufer und Sanct Christophorus zu stehen pflegen (zu Köln steht der letztgenannte erst seit dem J. 1500 dem Südportale nahe). Den Boethius bezeichnet der Dichter (oder St. Thomas vielmehr) als „die heil'ge Seele, die den falschen Weltlauf dem offenbart, der, was sie sagt, recht anhört; — sie kam aus Marter und Verbannung her zum Frieden.“ Wir haben es also hier nur mit dem Verfasser der Consolatio philosophiae zu thun; auch Orosius ist kein Theologe im strengern Sinne des Wortes, sondern Geschichtschreiber. Bei beiden deutet der Dichter auf den h. Augustinus hin; mit diesem liegt der erstere im Ciel d'oro begraben, und der letztere hat demselben Anlaß gegeben und vorgearbeitet zu dem Werke de civitate Dei. — Damit vergleiche man nun die Stellung des h. Johannes in der Muttergottesrose (Par. 32). Er, „der immer heilig trug so Wüst' als Marter,“ der „zur Marter kam per salti“ d. h. der einer Tänzerin zum Opfer fiel, deren „Sprünge“ das Gegentheil sind von den gradus ascensionis, er sitzt „der Himmelsfürstin“ gegenüber auf der höchsten Stufe und scheidet mit ihr nach rechts und links die Heiligen des Alten und des Neuen Bundes. Ihr, der „Kaiserin,“ zunächst sitzt links Adam, rechts Petrus; neben dem Täufer, dem Petrus gegenüber Anna, dem Adam gegenüber Lucia, dieselbe, sagt der h. Bernardus zum Dichter, „welche dich zu retten bewegt hat deine Herrin, als du die Augen senktest, um zu stürzen.“ Boethius also und Orosius, d. h. griechisch-römische Philosophie und allgemeine Weltgeschichte, sie sind mit Johannes dem Täufer die Wegebahner und Schwellenhüter zur Gottesstadt. So wird klar und dient hinwiederum zur Beleuchtung von Dante's Lebensgang die hohe Verehrung, welche der h. Johannes d. T. in den Benedictinerschulen genoß als Patron der sieben freien Künste, der Grammatik, Rhetorik u. s. w., namentlich aber der Musik und des vielstimmigen Gesanges (Symphonista). Große Beachtung verdienen zur Erklärung der Div. Comm. nach dieser Seite hin die griechischen, lateinischen und italienischen Gnomen und Gesänge auf die beiden h. Johannes, den Täufer und den Evangelisten, in Mone's Sammlung: „Lat. Hymnen des Mittelalters“ III, 37—56; 110—120. Der classische, offenbar für eine Schulfeier gedichtete Festgesang aus dem 6. Jahrh.: Almi prophetae progenies pia (S. 37) dürfte wohl dem Boethius zuzuschreiben und in dem ersten Verse der Consol. phil. (Carmina qui quondam studio florente peregi) eine Anspielung auf jenen Hymnus zu finden sein. An Dante aber erinnern in ganz augenfälliger Weise die beiden italienischen Gedichte, auf Joh. den Täufer S. 54, auf Joh. den Evangelisten S. 119. In dem erstern (leider sehr corrumpirten) finden sich fast wörtlich, nur gesteigert, auf den Täufer angewendet die bedeutsamsten Ausdrücke, womit Virgil in der Div. Comm. von Beatrice, Dante und Statius angeredet oder selbst redend angeführt wird [1]). Der Wechselgesang aber zwischen dem Täufer und dem Evangelisten (S. 55) ist poetisch zwar von geringerm Werthe, drückt aber doch auch den Grundgedanken der Göttl. Komödie aus, den Einklang von Gesetz und Evangelium, Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, Monna Vanna und Monna Bice, Virgil (oder als intellectus Lucia) und Beatrice, Boethius und Bernardus, Philosophie und Theologie, Scholastik und Mystik, Staat und Kirche. Operatur enim utraque forma cum communione alterius, quod proprium est.

Zum Schlusse berühre ich aus dem reichen Inhalte der einzelnen Abhandlungen von Witte noch drei Punkte.

1. W. rühmt (S. 220 ff.) F. Chr. Schlossers „Studien“ über Dante und meint, es sei „ebenso wahr als schön,“ was der Heidelberger Geschichtsforscher (S. 44 seines Buches) „über den bunten Meinungsstreit unter den Erklärern Dante's“ in folgenden Worten geschrieben:

> Die vielfachsten Deutungen eines so umfassenden Gedichtes wie die Divina Commedia können zu gleicher Zeit für ganz verschiedene Geister und Gemüther wahr sein, und es kommt sehr wenig darauf an, was der Dichter selbst gedacht und gemeint hat, denn er ist nur Organ des höhern in der Menschheit lebenden und in und durch Einzelne erscheinenden Geistes, und sein Werk ist als freie Schöpfung vieldeutig, wie die göttlichen Schöpfungen der Außenwelt.

„Schön“ mag das gesagt sein, aber „wahr“ ist es nicht; es kann nicht wahr sein, weil überhaupt mit einer solchen Grund-

---

1) Gleich den Eingang: Se per sperança o per molto (nicht, wie gedruckt steht, nullo) exorare premio o mercede alcuna se raquista . ., und dann die Ausdrücke: perspicace audito, pietosi lumi, tu mio duca e guida, del Re (nicht te) precone, tu d'ogni virtu via, scuola e fonte, tu di celeste vita scala e ponte; di nostra fede degno scudiero, dell' exercito porti la bacchetta, di Christo spada che non taglia in fretta; con tua loquela e santa melodia — per l'aspra e ciecha e perfida risia — rimover de Giudei tapini e inerti (e da fuoco infernale famme liberare) . . . vergleiche man mit D. Inf. 1, 79—90; 2, 67. 113. 130—142; 4, 73; 8, 7; 34, 82. Purg. 21. 97. 124; 22, 64—94; 23. 115—130; 24, 99; 27, 124—142; 30, 49—57; 31, 3.

annahme objective Wahrheit nicht bestehen kann [1]). Schlossers neuplatonischer Spiritualismus ist vom Averroismus nicht wesentlich verschieden; er thut dem christlichen Charakter (und demgemäß auch dem Buchstaben) der Div. Comm. nicht weniger Gewalt an als die Träumereien und die Gaunersprache von Rossetti und Teodorani. Dagegen sagen wir:

Non sit nobis religio in phantasmatis nostris. Melius est enim qualecunque verum, quam omne quidquid pro arbitrio fingi potest. — Melior est vera stipula, quam lux inani cogitatione pro suspicantis voluntate formata. *Aug.* de vera rel. c. 108.

2. Die an Madonna Florenz gerichtete Canzone (S. 439), welche Witte unserm Dichter vindicirt haben will, ist desselben ganz unwürdig; sie steht in Widerspruch mit Ep. X: Amico Florentino; sie enthält keine Spur von der Kaiseridee, die der Vaterstadt gegenüber Dante's Leitstern war; sie ist dem albernen Bilde von dem greinenden Dante zu vergleichen, der goffa pittura, wovon W. S. 426 spricht; sie ist weiter nichts, als die (was die Sprache betrifft, allerdings nicht ungeschickte) Lösung einer Schulaufgabe über das Thema: Dante bittet demüthiglichst, seine Anhänglichkeit an einen so vortrefflichen Mann, wie es Kaiser Heinrich gewesen, entschuldigen zu wollen.

3. Was die Uebersetzungen betrifft, so gilt zwar jetzt nicht mehr so ganz allgemein der Ausspruch Dante's: es sei nicht möglich, ein Dichterwerk in eine andere Sprache zu übertragen, ohne daß dessen Schönheit und Wohlklang ganz verloren ginge [2]). Aber bei der Göttl. Komödie kommt auf die äußere Form viel weniger an, als auf den philosophisch-theologischen Inhalt; und von diesem geht (auch wenn der Uebersetzer mehr Sinn und Verstand dafür hat, als das z. B. bei Kannegießer und Streckfuß der Fall war) unter dem Reimzwang nothwendig vieles verloren; schon die einfache Verdeutschung der alten Kirchensprache und Schulausdrücke ist gar oft geeignet, den Leser irre zu führen. Am zweckmäßigsten eingerichtet finde ich deshalb Kopisch; die Nebeneinanderstellung des italienischen mit dem deutschen Texte macht es dem katholischen Geistlichen wenigstens möglich, sich vor Mißverständnissen zu hüten. Dieselbe Einrichtung wünschte ich auch der trefflichen Arbeit von Philalethes. Indem ich mich daher hier noch einmal (vgl. Sp. 451) den Empfehlungen Wegele's („nach meinem Urtheil und Geschmack ist die Uebersetzung von Philalethes, schon der meisterhaften Behandlung der Sprache wegen, unbedingt allen andern vorzuziehen") und Witte's („Alle italienischen Commentare überragt um vieles, was Philalethes in den seiner Uebersetzung beigegebenen Erläuterungen bietet" S. 92. 345), anschließe, möchte ich die Verlagshandlung dringend gebeten haben, eine Ausgabe zu veranstalten, in welcher sich das Original Zeile für Zeile der Uebersetzung gegenübergestellt finde. Es wäre sehr zu bedauern, wenn Hr. Teubner nicht auf den katholischen Klerus allein schon so weit rechnen könnte, daß er die Kosten der Herstellung für sicher angelegt halten dürfte. — Die Uebersetzung von Witte ist zwar auch (in zwei Ausgaben, gr. 8. und 16.) so gedruckt, daß sie dem vom Verf. herausgegebenen italienischen Texte nach Seiten- und Verszahl entspricht; diese Einrichtung macht aber doch die Vergleichung bei weitem nicht so leicht und angenehm, als wenn die beiden Texte in demselben Buche einander gegenüber, oder unmittelbar, wie bei Kopisch, neben einander stehen.

Spellen. Schündelen.

1) Ueber die vermeintliche „Vieldeutigkeit" des Dichters s. ‚Histor.-politische Blätter', Bd. 57 (1866), S. 55 ff.

2) E pero sappia ciascuno, che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può dalla sua loquela in altra trasmutare sanza rompere tutta sua dolcezza e armonia. Conv. II, 7.

J. E. Kopp.

Joseph Eutych Kopp als Professor, Dichter, Staatsmann und Geschichtsforscher dargestellt von **Alois Lütolf.** Mit Beilagen. Lucern, Schiffmann 1868. XVI u. 600 S. 8. 2 Thlr.

Das Buch gibt eine Lebensbeschreibung des am 25. Oct. 1866 zu Luzern verstorbenen Schweizer-Historikers Joseph Eutych Kopp. Ein dankbarer Schüler will in demselben seinem verdienten, „mit dem Glanze des Ruhmes umstrahlten" Lehrer den Tribut schuldiger Liebe und Verehrung abstatten, zugleich aber auch das Lebensbild des Verewigten zur Belehrung und Aufmunterung allen denen vor Augen führen, die als Lehrer oder Historiker die gleichen Bahnen wandeln oder aber der Vorbereitung auf diesen Beruf leben. Bekanntlich stand Kopp während eines guten Theiles seines Lebens mit J. F. Böhmer in so innigem Freundschaftsverhältniß, daß dieser den Freund in der Schweiz scherzweise seinen „Doppelgänger" zu nennen pflegte. In der That ist das Leben dieser beiden, um die Geschichte unseres Vaterlandes hochverdienten Männer so enge mit einander verflochten, die Charaktere beider sind sich innerlich so nahe verwandt und die ganze geistige Richtung ist in ihren Ausgangs- und Zielpunkten bei beiden so ähnlich gestaltet, daß man im Bilde des einen sofort die Züge des andern erkennen muß. Hat Janssen Böhmers Leben und Wirken mit Meisterhand gezeichnet, so erhält sein Buch in der Biographie Kopps von Lütolf sein Gegenstück und seine Ergänzung. Zu bedauern ist vielleicht, daß die Verfasser dieser Schriften etwas zu unabhängig von einander gearbeitet haben; wenigstens hätte eine allseitigere und sorglichere Ausnutzung des Böhmer'schen Briefwechsels dem Buche Lütolfs nur zum Vortheile gereichen können. Uebrigens hat L. mit Wärme und Liebe an der Lösung seiner Aufgabe gearbeitet; das Buch, wenn es auch nicht in allen seinen Theilen mit gleicher Sorgfalt ausgearbeitet ist, ist reich an gelungenen Partieen, schildert das Leben Kopps und dessen Wirken als Lehrer, Dichter, Staatsmann und Geschichtsforscher in der anziehendsten Form und bietet nach den verschiedensten Seiten ungemein viel des Belehrenden und Anregenden. Aus naheliegenden Gründen erscheint es als selbstverständlich, daß die Besprechung eines solchen Buches weniger Kritik als Berichterstattung werden muß.

Kopp wurde zu Beromünster im heutigen Kanton Luzern am 25. April 1793 geboren, als das sechste Kind braver, aber unbemittelter Eltern. Das einzige, was die Eltern dem reich begabten Knaben geben konnten, war eine treffliche Erziehung, welche in der empfänglichen Seele des Kindes alle edlen Keime weckte und sorgfältig pflegte, welche die unzerstörbare Grundlage jener trefflichen Charaktereigenschaften bildeten, die den Mann in so hohem Grade adelten. In der Klosterschule der Heimath erlernte K. die Anfangsgründe der classischen Sprachen; im Herbst 1806 begann er zu Luzern seine eigentlichen Studien, unterstützt vom Kloster der Heimath mit einem kleinen Stipendium, wofür er jenem zeitlebens ein dankbares Herz bewahrte. Mit besonderer Vorliebe verlegte sich K. auf die Erlernung der griechischen Sprache, und die hervorragenden Kenntnisse, welche er in kurzer Frist in diesem Zweige des Wissens sich erworben, verschafften ihm durch einen scheinbaren Zufall die Bekanntschaft des Professors Hug in Freiburg. Dieser empfahl dem „guten Griechen" zur Fortsetzung der Studien den Besuch der Universität Freiburg und sicherte demselben zugleich seine werkthätige Unterstützung zu. Im Herbst 1812 bezog K. die Hochschule, hatte aber zumal im ersten Semester mit vielen Schwierigkeiten zu ringen. Er lebte oft in der bittersten Noth; seine düstere Seelenstimmung klingt wieder aus mehrern Gedichten, welche er um diese Zeit verfaßte. Vier Semester hatte er in Freiburg verbracht, „als der Durchzug der verbündeten Heere gegen den Franzosenkaiser Schule und Studium unterbrach," und das

Schicksal ihn selbst unvermuthet nach Paris führte. Dort lebte nämlich ein älterer Bruder Kopps, welcher sich durch Fleiß und Thätigkeit eine kleine Summe Geldes erspart hatte und auf den glücklichen Gedanken kam, mit diesem dem jungen Studenten einen, wenngleich nur kurzen, Aufenthalt in der Weltstadt zu ermöglichen. Schon im Mai 1815 kehrte K. in sein Vaterland zurück; die Lehr- und Wanderjahre waren abgeschlossen und er wirkte nun nach einander in Aarau, Zurzach und einigen andern Orten als Lehrer, bis er am 10. Aug. 1819 als Professor der classischen Philologie an der Lehranstalt zu Luzern eine Anstellung erhielt, welche er nahezu ein halbes Jahrhundert bis kurz vor seinem Tode bekleidete.

Die Hauptaufgabe, welcher K. in dieser Stellung zu leben hatte, war der Unterricht in den classischen Sprachen. Mehrere Gelegenheitsreden, welche L. im Anhange mittheilt, lassen erkennen, welchen Anschauungen K. über das Studium des classischen Alterthums als Bildungsmittel für die Jugend huldigte, und welche Grundsätze er bei Betreibung desselben befolgt wissen wollte. Viele der dort entwickelten Gedanken beanspruchen wegen ihrer Wahrheit und Vortrefflichkeit einen bleibenden Werth, und verdienten es wohl, da und dort gewissenhaft erwogen zu werden. K.'s Vorliebe für die griechische Sprache steigerte sich in dem Maße, als er sich im Lehrerberuf in das Studium der Meisterwerke der griechischen Literatur vertiefte, zu einer edlen Begeisterung für die Vollendung und Schönheit des griechischen Idioms. K. besaß entschieden dichterische Begabung und wenn er Anfangs die classischen Studien in der ausgesprochenen Absicht betrieb, in ihnen die Muster und Vorbilder für Reinheit und Schönheit der Darstellung zu gewinnen, so mußte er auf diesem Wege bald dazu kommen, daß er sich in eigenen selbständigen dichterischen Schöpfungen versuchte. Bereits im J. 1820 erschien von ihm ein historisches Drama, Lucretia betitelt, welchem Lütolf sinnige Anlage, tiefes Gefühl, Ideenreichthum und Macht über die Sprache als Vorzüge nachrühmt. Vom Dichter bis zum trockenen Forscher in alten vergilbten Urkunden ist nun aber ein großer gewaltiger Sprung, und es gewährt ein unleugbares Interesse, den psychologischen Gang der diesfallsigen Entwicklung an K. zu verfolgen. Zu seinen dichterischen Versuchen mußte sich K. um Stoff umsehen. Ein Jahrhundert der Vergangenheit legte sich ihm hiebei unmittelbar nahe. Nicht weit von Beromünster trauern die Trümmer der alten Habsburg, reich an großen, für die Schweizerlande doppelt bedeutsamen Erinnerungen. K. faßte den Plan, die Geschichte des unglückseligen Habsburgers, des deutschen Königs Albrecht, dramatisch zu bearbeiten. Die Beschäftigung mit diesem Stoffe und die weitere Ausführung des gefaßten Planes ist für K.'s Entwicklung von durchgreifender Bedeutung geworden. Ohne es zu ahnen, hatte er seine Aufmerksamkeit einem Gebiete zugewendet, auf dem seine Forschungen für die Geschichte der Schweiz und des Reichs von durchschlagender, epochemachender Bedeutung geworden sind. Psychologisch merkwürdig bleibt auch dies, daß in demselben Drama der Dichter K. für den Kritiker und Forscher zum Propheten wird. In dem Dialoge nämlich, in welchem Johannes, der wider Albrecht bei den Ländern Bundesgenossen sucht, dem Tell die Bewunderung für die That bei Küßnacht ausspricht, will Tell selber seine That in ihrer historischen Bedeutung nicht so hoch anschlagen als den Schwur im Rütli, und sagt unter anderm:

> Doch meine That ist schnell vergessen; ja
> Tells Name wird zum Abscheu oder Mährchen.

Als K. diese Worte niederschrieb, hatte er selbst noch keine Ahnung, daß eben durch ihn die Erzählung vom Tell in ihrer Glaubwürdigkeit erschüttert werden sollte. Wie alle Volksgenossen schwur er damals noch unbedingt auf die Auctorität des Johannes Müller, des „glaubenswerthen Mannes" aus Schaffhausen. Um das J. 1828 fertigte er zum Schulgebrauch einen Auszug aus Müller und feierte in der Vorrede dazu in beredten Ausdrücken das Andenken jenes Geschichtschreibers. Für exacte Geschichtsforschung hatte K. noch so wenig Verständniß, daß er glaubte, die zahlreichen Noten habe Müller nur deshalb seinem Werke beigegeben, um jüngere Forscher zu ähnlichen Arbeiten zu begeistern. Auf diesem Standpunkt stand K. auch noch ganz und gar in den folgenden Jahren, wo im 6. Bande der ‚Helvetia' eine Abhandlung von ihm erschien „über den ersten Bürgerkrieg der Eidgenossen im J. 1404." Der Umschwung sollte indeß rasch folgen. Und er vollzog sich unter dem Einflusse der frischen und gesunden Strömung, von der berührt die Geschichtsforschung allerorts um jene Zeit an den überlieferten Fesseln zu rütteln begann, sich mit emsigem Fleiße an das Studium der Quellen selbst machte und statt der überlieferten Darstellungen das Bild der vergangenen Jahrhunderte durch gewissenhafte Benutzung des von diesen selbst gelieferten Materials herzustellen bemüht war. Dieser Proceß konnte selbstverständlich nicht ohne bittere Enttäuschungen durchgemacht werden, und es begreift sich wohl, daß ein begeisterter Verehrer seines Vaterlandes, wie K. es war, nur schwer und nicht ohne Schmerzen der hergebrachten, von Jugend auf lieb und werth gewordenen Darstellung seiner vaterländischen Geschichte entsagte. „Alles sei so schön geschrieben bei Müller; es schmerze, wenn es nicht wahr sein sollte," klagt er irgendwo. Hier treffen wir auf einen weitern Charakterzug an K., welcher ihn in besonderer Weise zum Geschichtschreiber qualificirte. Es ist seine unzerstörbare Werthschätzung und Liebe der Wahrheit, welche ihm über alles geht, der er jedes Opfer zu bringen bereit ist. Nachdem einmal der erste Widerspruch zwischen der hergebrachten Geschichts*darstellung* und den Geschichts*quellen* entdeckt war, stand bei ihm der Grundsatz unerschütterlich fest, keiner Silbe mehr zu trauen, es sei denn daß er selbst in den Originalien nachgesehen und nachgerechnet habe. Die consequente Durchführung dieses Grundsatzes hat K. ohne Schule und Lehrmeister zu dem gemacht, was er geworden — zu einem der ersten und fruchtbarsten Quellenforscher.

Im J. 1832 feierte Luzern seine 500jährige Verbindung mit den drei alten Orten. Mit Rücksicht auf diese vaterländische Feier faßte K. den Plan, eine Geschichte Luzerns seit dessen Uebergang von Murbach an Oesterreich bis zum Eintritt in den Bund (1291—1332) zu schreiben. Zu diesem Zwecke begann er im engern Vaterlande, dann aber auch in weitern Umkreisen eingehende Quellenforschungen anzustellen. Das Buch erschien reichlich drei Jahre nach dem Feste unter dem Titel „Urkunden zur Geschichte der eidgenössischen Bünde." Die Bedeutung dieser Schrift faßt Döllinger in folgenden Worten zusammen: „Selten hat wohl eine so unscheinbare und anspruchslos auftretende Schrift eine so gewaltige Bewegung hervorgerufen, so große und dauerhafte Wirkungen erzeugt." Es ist allbekannt, wie K. in diesem Buche über die älteste Geschichte der Eidgenossenschaft, über deren Lostrennung vom Verbande des deutschen Reiches und erste selbständige staatliche Entwicklung ganz neues, ungeahntes Licht verbreitete, so daß seine Untersuchungen für die Zukunft allen Forschungen über die Anfänge des Schweizerbundes von nicht zu umgehender Bedeutung bleiben werden. Eben so hoch als dieser Gewinn, den die exacte Geschichtsforschung aus K.'s Arbeit zog, muß aber zweifellos dies angeschlagen werden, daß sein Urkundenbuch für die weitesten Kreise in ganz ungewöhnlicher Weise den Anstoß und die Aufmunterung zu neuen Forschungen auf demselben und verwandten Gebieten geworden ist. Man forschte nach neuen Quellen, man durchsuchte alle Archive, weniger um K.'s Resultate zu ergänzen und zu vervollständigen, als vielmehr um sie zu bekämpfen und zu widerlegen. Die geschichtlichen Studien in der Schweiz nahmen, von K. angeregt, einen ungeahnten Aufschwung; allerorts zeigte sich eine „bewunderungswürdige Regsamkeit." K. selber

gaben die verschiedenen Beurtheilungen, welche seiner Schrift in der literarischen Welt zu Theil wurden, neue Impulse zur Fortsetzung der begonnenen Forschungen. Der ursprüngliche Plan, eine Geschichte der eidgenössischen Bünde zu schreiben, erweiterte sich ihm unter der Hand. Um die gewonnenen Resultate zu verfestigen, um über dunkle, noch zweifelhafte Partieen Licht zu verbreiten, ergab sich die Nothwendigkeit, den Zustand des deutschen Reiches überhaupt in's Auge zu fassen, von dem ja die Eidgenossenschaft ehedem einen Bruchtheil bildete und aus dessen Verband sich dieselbe zur staatlichen Selbständigkeit losriß und loskämpfte. So entstand das große, leider unvollendete historische Hauptwerk K.'s, das unter verschiedenen, weniger bezeichnend gewählten Titeln eine Geschichte des deutschen Reiches unter den Königen Rudolf, Adolf und Albrecht, näherhin von den Ausgängen des Interregnums bis zum J. 1330 bietet. Der 1. Band erschien 1845. Buch 12 und 5 fehlen. Letzteres sollte die Geschichte Italiens während dieses Zeitraums behandeln. Das Buch ist — die hervorragendsten Größen auf dem Gebiete der Geschichtschreibung haben so geurtheilt — ein Werk staunenswerther Erudition. Mit seltenem Forscherfleiß hat K. das ganze Werk auf durchgehende Quellenforschung basirt, und in der Art mit einer ins Einzelnste eingehenden Genauigkeit bearbeitet, daß der Leser die auftretenden Personen buchstäblich Schritt für Schritt verfolgen kann. Es kann nicht verkannt werden, daß das Uebermaß hier schadet. Ueber den aufgehäuften Details verliert sich der Faden der Entwicklung; über den genauen Einzelschilderungen kommt es zu keiner einheitlichen Zusammenfassung des Stoffes zu einem Gesammtbilde, und dadurch wird die Lectüre des Buches ungewöhnlich ermüdend. Treffend hat Böhmer geurtheilt:

Kopps Werke sind ausgezeichnet durch eine Zuverlässigkeit und Vollständigkeit bis ins Kleinste, so daß nach dieser Seite K. unübertroffen dasteht. Lesbar ist freilich die Arbeit nicht, weil sie Allgemeines und Besonderes in unbegreiflicher Weise durch einander schlingt (man kann nicht zugleich durch ein Teleskop und ein Mikroskop sehen!) und sich auf ergänzende Betrachtung gar nicht einläßt.

Gerade diesem Umstande wird es zum großen Theile zuzumessen sein, wenn K.'s Buch, trotz der anerkannten Bedeutung und dem bleibenden Werth für die deutsche Reichsgeschichte, verhältnißmäßig nur eine geringe Verbreitung fand. Was Lütolf in dieser Beziehung mittheilt, möchte fast unglaublich klingen, beweist aber, wie wenig Lohn nicht selten der aufopferndsten Arbeit und Anstrengung zu werden pflegt. Namentlich auch von der Seite, wo man die allernächste Ursache gehabt hätte, sich des Schweizer-Historikers anzunehmen, von Oesterreich, geschah Anfangs und lange Zeit gar nichts. K. spricht sich hierüber in einem Briefe an Böhmer unter dem 31. März 1848 also aus:

Seit Jahrhunderten lastet auf Oesterreich, von Tschudi begründet, durch Müller in die Welt eingeschwärzt, der historische Schweizerfluch. Niemand außer mir (ich darf es wohl sagen) vermag diesen Fluch wahrheitsgetreu zu heben, und er ist bereits durch meine Urkunden im Jahre 1835 im Grundsatze weggebannt und im Jahre 1848 zur ersten Ausführung gekommen; ich will von meinem Buche als einer Geschichte Rudolfs gar nichts sagen.

Später freilich bestrebte man sich, das Versäumte gut zu machen. K. erhielt einen Ruf nach Wien, den er aber ausschlug, und später eine nicht unbedeutende Geldunterstützung. Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß die strenge Objectivität K.'s durch dieses und ähnliches nicht den geringsten Eintrag erlitt, obwohl er nach dieser Seite wiederholt den kränkendsten Angriffen und Beschuldigungen sich ausgesetzt sehen mußte.

Im Uebrigen besaß K. ein ungewöhnliches Maß von Gleichmuth gegen Lob und Tadel, gegen Anerkennung und grobe Mißkennung. Nur auf Eines Mannes Urtheil pflegte er entscheidendes Gewicht zu legen. Im Juni 1837 machte K. mit Böhmer, der um jene Zeit auf einer Schweizerreise Luzern berührte, die erste persönliche Bekanntschaft. Von dieser Stunde an, welche sich unvergeßlich in die Erinnerung beider Männer einsenkte, bestand zwischen ihnen das aufrichtigste, herzlichste Freundschaftsverhältniß. Ein bis zum Tode Böhmers fortgesetzter Briefwechsel ist dessen Zeuge. Aus diesen Briefen spricht eine Innigkeit des Gefühls, ein so herzliches Einverständniß, eine so zarte Theilnahme des einen für die Leiden und Freuden des andern, eine Offenheit und eine Aufrichtigkeit, wie alles dies nur bei ganz gleichgesinnten Seelen denkbar ist. — Wenn Böhmer über seinen Urkunden sitzend irgend einen wichtigen Fund macht, dann erinnert er sich zuerst an den Freund in der Schweiz. Ihm möchte er die Ausbeutung und Verwerthung der erhobenen Schätze zuwenden. Er mahnt, er dringt in K., er möge sich doch beeilen, ehe einer aus der Berliner Schule die Gelegenheit benütze, hier das Gift seiner corrosiven Kritik auszulassen, und das gewonnene Material im antikirchlichen und antinationalen Sinne ausbeute. An Kopps Arbeiten und Sorgen nahm Böhmer den rührendsten, innigsten Antheil. Er hilft Schwierigkeiten überwinden, löst Zweifel und Bedenken, drängt und treibt vorwärts, wenn K. mit dem Abschluß seines Urtheils zögert, was bei dessen großer Gewissenhaftigkeit in historischen Dingen oft genug vorkam. Als Böhmer für sein Regestenwerk den Wedekind'schen Geschichtspreis erhielt, überließ er die ganze Geldsumme seinem Freunde „zur Fortsetzung der Reichsgeschichte." — Für die eigene historische Forschung blieb anderseits auch K. für Böhmer von entscheidendem Einfluß. Böhmer bekennt, aus der einzigen Schrift Kopps mehr gelernt zu haben über deutsche Geschichte, als aus vielen andern: K. sei allein der Mann, der von den Dingen, welche ihn (Böhmer) durch sein ganzes Leben beschäftigten, etwas verstehe; an K.'s Urtheil sei ihm mehr gelegen, als an dem Urtheile aller Uebrigen, die doch nichts verständen und nur über „allgemeine Redensarten" verfügten. — Den letzten Brief erhielt K. von Böhmer am 6. April 1863. Am 23. Oct. desselben Jahres starb Böhmer. Die Todesnachricht wirkte erschütternd auf K. Die Lust zur Arbeit schwand. Glänzende Anerbietungen, welche ihm für Fortsetzung und Vollendung des Geschichtswerkes gemacht wurden, vermochten nichts mehr. Am 25. Oct. 1866 folgte er dem Freunde ins Grab nach — nur darin dem Freunde unähnlich, daß er sich im Leben und Sterben, nicht bloß nach der Gesinnung, sondern in der That als einen treuen Sohn der Kirche erwies.

Die dem Buche angeschlossenen Beilagen enthalten eine Reihe von Briefen, kleinere Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, Gelegenheitsreden, Gutachten, Proben von K.'s dichterischer und historiographischer Thätigkeit. Namentlich die nach letztgenannter Beziehung gegebenen Materialien lassen sehr belehrende und anregende Blicke thun in die Stätte, wo unter Mühe und Schweiß Kopps Arbeiten ihre Vollendung erhielten.

Tübingen. Reiser.

Dialekt-Studien.

Lusernisches Woerterbuch von Dr. **Ignaz V. Zingerle.** Herausgegeben mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Innsbruck, Wagner 1869. VIII u. 80 S. 8. 20 Sgr.

Ich war im Juni 1866 bei J. V. Zingerle in Innsbruck, als zwei gebräunte mir fremde Gesichter eintraten: ein hagerer Geistlicher, der Pfarrcurat von Luserna, Franz Zuchristian, und der beleibte Bürgermeister von dort, der nicht mehr geläufig deutsch sprach. Luserna, der verlorene deutsche Posten hoch am Bergrande über dem senkrecht tief unten liegenden ganz italienischen Astico-Thale war vor 40 Jahren noch deutsch; jetzt ist es das nicht mehr. Die österreichische Regierung that für die Schule gar nichts, und ein Wunder ist es zu nennen, daß der schlecht bezahlte Curat das deutsche Element in Schule und Kirche wieder gerettet hat. Dahin kam Zingerle, um Sprachstudien zu machen, und

veranlaßte die genannten zwei Männer, bei der Regierung in Innsbruck um Abhilfe aus ihrer Noth und Verwelschung zu bitten. Was geschehen, weiß ich nicht; aber was für die Sprache der Luserner Gutes bei jener Reise Zingerle's heraus kam, ersieht man aus dem Büchlein, das großentheils dem Luserner Curaten sein Material verdankt. Mit gewohnter Wissenschaftlichkeit hat Zingerle es geordnet und dem Druck übergeben: das erste Werkchen von ihm über ein derartiges Thema. Statt der Citate, die wir dem Verf. herzlich gerne schenkten, wäre eine Vergleichung mit andern tirolischen Seitenthäler=Dialekten willkommen gewesen. — Es hat einen eigenen Reiz, die Sprachinseln so zu begehen wie Schmeller, v. Attlmayr,[1]) Albert Schott und jetzt Zingerle; aber man muß nicht unterlassen, Sitte und Sage mit der Sprache und diese wieder mit benachbarten und entferntern Thal= und Bergbewohnern zusammenzuhalten. Attlmayr in Roveredo scheint auf ganz merkwürdige Spuren zu kommen, und es wäre zu wünschen, daß der Erbschaftsvollstrecker Schmellers für diesen Zweig der Dialekte bald uns mit seinen Untersuchungen als Gesammtes überraschte. Soviel steht fest, daß die sog. Sprachinseln, vor Zeiten vom deutschen Körper nicht abgeschnitten, ihr kümmerliches deutsches Dasein zu fristen hatten; aber das romanische Element dringt unaufhaltsam vor. Ludwig Steub, Schmeller, Schneller bezeugen das mehr als genug. Was ist aber das für eine Sprache, die jene Inseln haben? Bleibe man ja mit den grundlosen Behauptungen von Gothen=Resten, verschlagenen Ostgothen, Alemannen=Resten von der Zeit Dietrichs von Bern u. s. w. zu Hause: die Sprachinseln tragen bairisch=alemannisches Gepräge. Es ist eine Mischsprache, und bevor Licht hineinzubringen ist, müssen die Sprachen des obern Innthales mit seinen Seitenthälern sowie alle übrigen tirolischen Thäler und Winkel erforscht werden. So lange nicht einmal das alemannische, bairische und schwäbische Idiom in dem viel zugänglichern Ober=Innthal wissenschaftlich behandelt und abgegrenzt ist, kann für die Sprachinseln kein Heil erwachsen. Thut doch die k. k. Akademie in Wien, wie Zingerle's Büchlein wieder beweist, seit Schröers und Weinholds Publicationen so viel, ebenso die k. bairische; warum lassen sich nicht noch mehr Kräfte in Tirol selbst finden — denn es müssen Eingeborene sein — die andern Kram bei Seite werfen und diesem grünen lebensfrischen Baume ihre Zeit und Mühe schenken? Wären nicht die Geistlichen vor allem in der Lage, Ernte in ihren Parochien zu halten? denn sie haben Gelegenheit, der Sprache auf Lunge und Leber zu sehen. Was hat — es sei nicht den Fachmännern gesagt, die wissen es alle — die Geistlichkeit schon auf diesem Sprachgebiete gesammelt! Dem zu früh verstorbenen Schöpf in Bozen verdanken wir ein tirolisches Idiotikon[2]). Schöpf war Franciscaner und Professor. Der Benedictiner Höfer[3]) in Kremsmünster hat zu Anfang dieses Jahrhunderts die österreichische Volkssprache gesammelt und ein heute noch brauchbares Werk herausgegeben. Kaindl[4]), desselben Ordens, in Prifling gab ein Wurzel=Wörterbuch heraus, das viel noch heute brauchbares Material enthält. Schmellers Hauptsammler war der Stadtvicar Baur; sein Verdienst ist im bairischen Wörterbuche I, XVII gewürdigt. Viele Pfarrer sind ebendort noch genannt. Dechant Stalder[1]) in Escholzmatt hat das bis heute merkwürdige Buch über schweizerische Dialektologie und den schweizerischen Sprachschatz in zwei Bänden geschrieben. Canonicus Füglistaller[2]) in St. Gallen hat dem Herausgeber der deutschen Grammatik, J. Grimm, unsäglich viel Material zur Verfügung gestellt. Von protestantischen Geistlichen hat der Prälat Schmid in Ulm das schwäbische bis dato beste Wörterbuch geschrieben; für Hessen that es der bekannte Vilmar. Warum legen jetzt die Herren Geistlichen die Hände so in den Schoß? Ich meine besonders auch die protestantischen. Sie haben sich dem Volke und seiner Sprache in manchen Gegenden so entrückt, sie sind so unnahbar, wie mancher würtembergische Oberamtmann. Was hätten Luther und seine Zeitgenossen für Erfolge gehabt, wenn sie sich gegen alles Volksthümliche so abgeschlossen hätten? Der alte Adelung meint (Vorrede zum Wörterbuch I. Bd., XIV): „Die Landprediger könnten diesem Mangel am ersten abhelfen: allein zum Unglücke fehlet es ihnen gemeiniglich an den dazu nöthigen Kenntnissen, besonders der übrigen Mundarten." Wo soll man aber die nöthigen Kenntnisse auf Universitäten hernehmen? Vom Fachprofessor. Aber bei so trockenen Fächern anscheinend noch viel trockenere Lehrer, wie auf manchen Universitäten: da darf es einen nicht wundern, wenn deutsche Grammatik ein Popanz wird, vor dem die Vögel alle fortfliegen.

Bonn. A. Birlinger.

1) Die deutschen Colonieen im Gebirge zwischen Trient, Bassano und Verona, in der Zeitschrift des Ferdinandeums III. Folge, 12. Heft, S. 90 und in den folgenden Heften.

2) Nach dessen Tode vollendet von A. J. Hofer, herausgegeben auf Veranlassung und durch Unterstützung des Ferdinandeums. Innsbruck 1866. 835 S.

3) Etymologisches Wörterbuch der in Oberdeutschland, vorzüglich aber in Oesterreich üblichen Mundart von Matthias Höfer. Linz 1815. drei Bände.

4) Die Teutsche Sprache aus ihren Wurzeln von J. Ev. Kaindl. 5 Bände. I. Bd. Regensburg 1814. II. u. ff. Sulzbach, Seidel 1825 ff.

Das Brot im Spiegel schweizerdeutscher Volkssprache und Sitte. Lese schweizerischer Gebäckenamen. Aus den Papieren des schweizerischen Idiotikons. Leipzig, Hirzel 1868. VII u. 186 S. 8. 1 Thlr.

Das erste schweizerische Idiotikon war das Werk eines katholischen Geistlichen, des Pfarrers Stalder aus dem Canton Luzern; schon aus diesem Grunde halten wir uns für berechtigt, die vorstehende Schrift im Theol. Lit.=Bl. anzuzeigen. Stalder war für seine mühsamen und sehr verdienstvollen Sammlungen angeregt worden durch einen Mann, dem selbst Jak. Grimm vieles zu danken hatte, von dem gelehrten Propst und Professor L. Füglistaller in Luzern, welcher als einer der ersten germanistische Studien betrieben hat und zu würdigen verstand. Stalder selbst hatte zu einer zweiten Ausgabe seines Idiotikons reiches Material gesammelt; allein zur Herausgabe war die Zeit noch nicht gekommen. Es ist bemerkenswerth, wie gerade die Mundarten=Literatur in der Alpenregion besonders der katholischen Geistlichkeit zu Dank verpflichtet ist, in der Schweiz wie in Tirol, wo Schöpf sich dieses Verdienst erworben hat.

Inzwischen wurde in der Schweiz das Bedürfniß, Stalders Idiotikon umzuarbeiten und zu ergänzen, von Niemanden lebhafter gefühlt als von Dr. Fritz Staub in Zürich. Er hat sich die Sache zur Lebensaufgabe gestellt, und es war hohe Zeit, daß sich ein Mann von so ausgesprochenem Berufe an die Spitze stellte; denn die Idiom=Mengerei und das Aussterben mancher Mundarten macht in der Schweiz in Folge des Verkehrs und der Freizügigkeit reißende Fortschritte. Zu Gunsten des projectirten neuen schweizerischen Idiotikons bildete sich 1862 aus dem Schooße der rühmlichst bekannten antiquarischen Gesellschaft in Zürich eine Commission, welche sofort einen Aufruf erließ, Mitarbeiter und Correspondenten gewann und von Zeit zu Zeit Rechenschaftsberichte erscheinen läßt, aus denen einst die Nachwelt erkennen mag, wie viele Mühe es gekostet hat, diesen Sprachschatz zu heben und zu retten. Aber die Seele vom Ganzen ist

1) Versuch eines schweizerischen Idiotikon mit etymologischen Bemerkungen untermischt. Sammt einer Skizze einer schweizerischen Dialektologie. Von Franz J. Stalder, Decan und Pfarrer zu Escholzmatt im Entlebuch. 2 Bände. Aarau 1812.

2) Dieser Mann schrieb althochdeutsch so geläufig wie neuhochdeutsch; sogar noch die Dialekte jedes Schreibers: Notkers, des Uebersetzers von Isidor, des Williram u. s. w.

Staub; auf seinem Laboratorium im neuen Universitätsgebäude in Zürich kann man sich mit eigenen Augen überzeugen von der Masse gesammelter Beiträge, die nun zu ordnen und zu verwerthen sind. Nebenbei müssen immer noch einzelne Mundarten-Gebiete, die bisher noch gar keine Berücksichtigung gefunden hatten, ausgebeutet werden. Um nun indessen doch „den Mitarbeitern und andern Freunden des im Werden begriffenen Stalder redivivus das vielfach begehrte Lebenszeichen zu geben," wurde die oben genannte Monographie herausgegeben. Es ist das nicht, wie ein Recensent in W. Menzels Literaturblatt gemeint hat, ein Artikel aus dem neuen Idiotikon selbst, als ob dasselbe etwa nach der Weise der Realencyclopädie von Ersch und Gruber für einzelne Begriffe große Abhandlungen bringen sollte, sondern eine Fülle von idiotischen Artikeln ist hier zu einer antiquarisch-culturgeschichtlichen Monographie verwendet worden. Da nun einmal von einem Probebogen aus dem Idiotikon selber abstrahirt werden mußte, halten wir das eingeschlagene Verfahren für ganz gerechtfertigt. Ausstellungen haben wir an der Schrift keine zu machen; nur einzelne wenige Ergänzungen könnten nachgeholt werden; doch an diesem Orte sehen wir davon ab. Möchten die Sammlungen nur bald so weit gediehen sein, daß mit der Ausgabe des Idiotikons selbst begonnen werden könnte; an Aufopferung und Tüchtigkeit von Seite des Redacteurs wird es sicher nicht fehlen. — Dem Verdienst gebührt Ermunterung, deshalb diese unsere Anzeige.

Luzern. A. Lütolf.

Literarische Notizen.

— Die Habilitationsschrift eines jungen Leipziger Gelehrten, E. F. Kautzsch [1]), enthält eine sehr fleißige und genaue und zugleich übersichtliche Untersuchung über die alttestamentlichen Citate bei Paulus. Nur auf Grund der correctesten Detailforschung kann über das Verfahren des Apostels beim Citiren eine sichere Anschauung gewonnen werden, und ist vorliegende Schrift geeignet, manchen bisherigen Zweifeln über diesen Punkt ein Ende zu machen. Eine vollständige Uebereinstimmung der Ansichten wird gleichwohl hierbei nicht erzielt werden, namentlich wegen der vielen Varianten, die in den beiden griechischen Texten, dem neutestamentlichen und dem der LXX, vorkommen, und wegen des Mangels an einem kritisch überall sicher gestellten hebr. Texte. Den Hebräerbrief hat der Verf. mit Recht von seinen Untersuchungen ausgeschlossen, weil in ihm eine von der paulinischen Citirweise abweichende Gewohnheit vorherrscht. Er bespricht 84 Stellen und gelangt zu dem Resultate: 34 Stellen stimmen genau mit der LXX überein, nur wenig differiren 36 Stellen, 10 in bedeutenderer Weise, aber nur in Folge freiern Citirens. Die von Paulus aus dem B. Job citirten zwei Stellen weichen von der LXX. gänzlich ab, woraus man schließen kann, daß er unsere heutige Uebersetzung dieses Buches nicht gekannt hat. Der Verf. verwirft hiernach die Ansicht, als ob Paulus diejenigen Stellen der LXX, in welchen er Fehler entdeckte, nach dem Hebräischen geändert habe, ohne indeß eine gewisse Rücksichtnahme auf den hebr. Text bei ihm durchaus in Abrede zu stellen. Da die genau mit der LXX übereinstimmenden Citate nicht umfangreich sind und den bekanntesten alttest. Büchern angehören, so hält K. dafür, daß der Apostel stets aus dem Gedächtnisse citirt habe. — Wir möchten von den behandelten Stellen 3 ausgeschlossen wissen: 1. Kor. 15, 25. 27; 2. Kor. 9, 7, weil sie nicht als Citate betrachtet werden können. Außerdem ist noch zu bemerken, daß von den 34 mit der LXX übereinstimmenden Citaten 24 auch gleicher Weise mit dem hebr. Texte harmoniren, aus ihnen also doch nicht ersichtlich wird, ob Paulus der LXX oder dem Originale folgte. Letzteres könnte der Apostel auch bei den zwei Stellen aus dem B. Job gethan haben. Daß er an drei andern Stellen (Röm. 1, 17; 9, 17; 12, 19) an den hebr. Texte sich anschloß, abweichend von der LXX, räumt auch K. ein. Dann stimmen noch die Citate Röm. 10, 15 und 1. Kor. 14, 21 mehr mit dem hebr. als mit dem griech. Texte überein, wenn auch von beiden abweichend, und desgleichen die zweite Hälfte des Citates Röm. 9, 33, welche aus Js. 8, 14 entnommen ist. Was die Erhebung des Thatbestandes angeht, so finden wir nicht mit dem Verf., daß die Citate in 1. Kor. 15, 45 und 2. Kor. 6, 17 f. mehr mit der LXX als mit dem Originaltexte harmoniren; eher ist bei der erstern Stelle das Umgekehrte der Fall. Die Berücksichtigung des hebr. Textes scheint demnach doch wohl eine umfangreichere gewesen zu sein, als K. zugesteht. Daß Paulus gleichwohl nicht beabsichtigte, die LXX durch das Zurückgehen auf den Grundtext zu corrigiren, halten wir für gewiß, weil er Röm. 15, 10; 2. Kor. 4, 13 die Uebersetzung der LXX unverändert aufgenommen hat, obgleich sie dem Sinne nach vom Grundtexte abweicht. Aehnlich verhält es sich mit Röm. 2, 24. An drei Stellen (Röm. 9, 25; 10, 6 ff.; 2. Kor. 6, 16) entfernt er sich sogar von beiden Texten, auch wieder dem Sinne nach, und geht seine eigenen Wege. L.

— Ein umfassenderes Thema als Kautzsch behandelt in einer gekrönten Preisschrift ein englischer Theologe, Charles Taylor in Cambridge [1]). Trotz des bedeutenden Umfanges seiner Schrift „beansprucht dieselbe nicht, die Frage von den alttestamentlichen Citaten im N. T. zu erschöpfen," sondern „mehr oder weniger eingehend eine Auswahl von solchen Citaten zu besprechen, an welche sich besonders wichtige kritische oder theologische Fragen anknüpfen und von denen ein jedes geeignet ist, ein Mittelpunkt zu werden, um welchen andere ähnliche, aber weniger specielle Schwierigkeiten darbietende Citate gruppirt werden können" (S. XI). In Wirklichkeit werden so ziemlich alle Citate irgendwie besprochen, daneben auch manche messianische Weissagungen, das Verhältniß des A. T. zum N. in ethischer Hinsicht und ähnliche Puncte. Es mangelt dem Werke die gehörige Durcharbeitung, Uebersichtlichkeit und Abrundung; es bietet mehr Studien, Collectaneen und Vorarbeiten, als eine fertige schriftstellerische Arbeit. Im Einzelnen enthält es manche beachtenswerthe Erörterungen und Bemerkungen, und durch reichhaltige Indices ist das Nachschlagen erleichtert. R.

— Von der bekannten griechischen Evangelienharmonie des Prof. Friedlieb liegt nun die zweite Auflage vor [2]). In der Anordnung hat der Verf. Einzelnes geändert, worüber er sich in der Vorrede äußert. Auch die Aneinanderreihung der Texte selbst ist nicht ganz intact geblieben. Die in neuester Zeit flüssig gewordenen kritischen Hülfsmittel zur Reinigung des Textes hat er fleißig, jedoch mit Mäßigung und Vorsicht benutzt und die wichtigsten Varianten am Rande notirt. Auch die Harmonistik des Verf. beruht auf sichern und gesunden Principien ohne ängstliche Uebertreibung. Ueber untergeordnete Einzelheiten oder Varianten zu streiten, würde hier zu weit führen. L.

— Einen Beitrag zu der für die philosophische wie für die theologische Ethik gleich wichtigen Lehre vom „Gesetze" liefert

1) De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis dissertatio critica. Scr. *Aemilius Fridericus Kautzsch*, Theol. Lic. Phil. Dr. Leipzig, Fritzsche 1869. 112 S. 8. 22½ Sgr.

1) *The gospel in the law;* a critical examination of the citations from the Old Testament in the New. By *Charles Taylor*, M. A., Fellow of St. John's College, and Curate of St. Andrew's the great, Cambridge. Cambridge, Deighton, Bell & Co. 1869. XXXVI u. 356 S. 8.

2) *Quatuor Evangelia sacra* Matthaei, Marci, Lucae, Joannis in harmoniam redacta. Textum recognovit, selectas varias lectiones adiecit *Iosephus Henricus Friedlieb*, SS. Theol. Dr. et in Universitate Liter. Vratislaviensi Prof. P. O. Editio altera. Regensburg, Manz 1869. XVI u. 194 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

die Abhandlung des Prof. Dittrich in Braunsberg de ordine naturali et morali.[1]) Die Hauptgesichtspunkte, welche bei der Bestimmung des Wesens und der Unterschiede der in der physischen und in der sittlichen Welt waltenden Gesetze maßgebend sind, hat der Verf. klar und bestimmt hervorgehoben. Am wenigsten zutreffend scheint mir die S. 4 gegebene Definition: Legem dicimus esse modum constantem et uniformem, quem vires agentes in agendo servant. Hier sind meines Erachtens empirische Gesetzmäßigkeit und Gesetz mit einander verwechselt. Auch stimmt jene Definition nicht zu den sonstigen Erörterungen des Verf. So sagt er z. B. S. 6, wie mir scheint ganz treffend: Leges ordinis . . . *normae* vocandae sunt, quas posuit ordinis auctor viribus agentibus observandas, ut hanc sequentes normam ordinis fines et ultimum ordinis finem assequantur. Am wenigsten kann obige Definition auf das sittliche Gesetz, das in Form eines persönlichen göttlichen Willensgebotes dem Menschen entgegentritt, Anwendung finden. In der That sieht sich auch der Verf. genöthigt, das sittliche Gesetz als norma, quam voluntas nostra in agendo servet necesse est zu erklären (S. 44). Wenn kurz zuvor gesagt worden war, die Idee des Guten sei das Gesetz des Willens (sowie die Idee des Wahren das Gesetz der menschlichen Vernunft ist), insofern ja erfahrungsmäßig das Wollen (Begehren) stets auf das wirklich oder scheinbar Gute als sein homogenes Object gerichtet ist, so hätte sofort auch der Unterschied resp. die innere Beziehung, welche zwischen jenem natürlich psychischen und dem ethischen Gesetze obwaltet, eingehender und genauer erörtert werden müssen. Was der Verf. hierüber in Kürze bemerkt, ist nicht genügend. Th. S.

1) *Observationes quaedam de ordine naturali et morali.* Commentatio ethica quam scripsit *Franciscus Dittrich,* ss. theol. Dr. et in Lyc. Regio Brunsberg. Prof. Braunsberg, Peter 1849. 59 S. 8. 6 Sgr.

Dieser Nummer liegen Titelblatt und Register des Jahrgangs 1869 bei. Es wird um baldige Anmeldung des Abonnements auf den folgenden Jahrgang gebeten.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Register zu dem Jahrgang 1869.

Die Ziffern bezeichnen die Spalten.

I. Verzeichniß der Mitarbeiter.

II. Verzeichniß der besprochenen Schriften.

Die ausführlich recensirten Schriften sind von den nur kurz angezeigten oder gelegentlich besprochenen durch gesperrten Druck unterschieden.

III. Sachregister.

Berichtigungen.

Sp. 250, Z. 30 tilge „Einfluß des." — Sp. 309, Z. 4 st. „begegnen sich . . . in Grundsätzen" l. „bewegen sich . . in Gegensätzen." — Sp. 330, Z. 1 st. „Rolle" l. „Stelle." — Sp. 581, Z. 11 v. u. st. „gewichtiges" l. „gewichtigeres." — Sp. 641, Z. 12 v. u. st. „Hauptformen" l. „Hauptscenen" — Sp. 642, Z. 1 v. u. nach „sich" füge bei „nach Tisselhoff." — Sp. 793, Z. 2 v. u. l. „Die Urform erscheint, wie gesteigert durch die Blüthe in den Phanerogamen, so zerlegt in den Kryptogamen, so daß die Entwicklung in Phanerogamen und Kryptogamen gleichsam einen logischen Gegensatz bildet." — Sp. 795, Z. 3 st. „schwebenden" l. „schwankenden," Z. 14 st. „Baizeren" l. Lonizeren." — Sp. 925, Z. 9 st. „sind" l. „ist."

